

# Moses Mendelssohn y los peligros de la felicidad nacional

PABLO DREIZIK  
*Universidad de Buenos Aires*  
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024426

I 155

**Resumen:** En su ensayo de 1784, “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, Moses Mendelssohn utiliza el término “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*) con un claro sentido negativo. Sin embargo, durante el propio curso de la obra reflexiva de Mendelssohn, la noción de felicidad juega un rol positivo y es bien ponderada en consonancia con muchas otras perspectivas filosóficas de la Ilustración. Este ensayo pretende acercar algunas ideas acerca de los matices que adquiere la idea de felicidad en la obra de Mendelssohn.

**Palabras clave:** Mendelssohn, felicidad, Kant, Leibniz, epicureísmo.

## *Moses Mendelssohn and the Dangers of National Happiness*

**Abstract:** In his essay “On the Question: What is Enlightenment?” (1784), Moses Mendelssohn uses the term “national happiness” (*Nationalglückseligkeit*) in a clearly negative sense. However, during the course of Mendelssohn’s reflective work the notion of happiness plays a positive role and is well considered in line with many other philosophical perspectives of the Enlightenment. This essay aims to present some ideas about the nuances that the idea of happiness acquires in Mendelssohn’s work.

**Key-words:** Mendelssohn, happiness, Kant, Leibniz, epicureanism.

### **1. Introducción**

156 | **E**n su ensayo de 1784, “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”<sup>1</sup> (*Über die Frage: was heißt aufklären?*), Moses Mendelssohn alude a la noción de “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*). Lo hace, sin embargo, en términos que pueden llamar la atención al contravenir el sentido aceptado del término en el siglo XVIII –como prosperidad espiritual y material deseada<sup>2</sup>– y conferirle, en cambio, un sentido negativo de posible declinación nacional. Efectivamente, en “¿Qué significa ilustrar?”, Mendelssohn afirma:

Una nación formada [*gebildete Nation*] no conoce en sí más peligro que el exceso de felicidad nacional [*Nationalglückseligkeit*] [...] Una nación que mediante la formación ha llegado a la cima más alta de la felicidad nacional, se encuentra por ello en peligro de caer, porque ya no puede continuar ascendiendo más alto (2018: 238).

Este sesgo negativo conferido a la noción de “felicidad nacional” es también argumentado por Mendelssohn en el texto “Sobre la mejor constitución” (*Über die beste Staatsverfassung*), un escrito contemporáneo a “¿Qué significa ilustrar?”. Allí se interpreta la “cima más alta de la felicidad nacional”

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante, “¿Qué significa ilustrar?”. Como se señaló en la Presentación, se cuenta con la traducción castellana a cargo de M. J. Solé (2018). Cf. Mendelssohn (2018).

<sup>2</sup> La figura de la “felicidad nacional” como *Nationalglückseligkeit* se destaca como un tema del siglo dieciocho en la obra de Johann Gottfried von Herder (cf. Adler y Köpke 2009) y como *National Happiness* en la obra de Bernard de Mandeville (cf. Mandeville 2001).

como aquel momento que precede inmediatamente a la caída de los estados. Para ejemplificar la secuencia, Mendelssohn se sirve de una figura concerniente a la relación filial:

Si los padres han adquirido honor y riquezas y las han legado a los hijos, no queda para estos últimos sino un goce fatigoso sin adquisición. Si los padres han luchado por la libertad y la han asegurado contra todo ataque, entonces la ociosidad, la servidumbre surgen entre los hijos. Con respecto a estados enteros [*ganze Staaten*], entonces, donde la felicidad [*Glückseligkeit*] pasa de padres a hijos, una condición de estancamiento o retroceso parece inevitable. Los hijos ya no encontraron la misma oportunidad para el ejercicio de las facultades (Mendelssohn [1785] 1981: 145. Trad. propia).

La reticencia que Mendelssohn manifiesta hacia la noción de felicidad en este pasaje y en otros es llamativa precisamente en cuanto fue él quien en el contexto de las orientaciones principales de la filosofía del siglo XVIII colocó mayor énfasis en esta noción. Así, en su *Jerusalem* Mendelssohn utiliza copiosamente los términos “felicidad civil” (*bürgerliche Glückseligkeit*) (1991: 277) y “felicidad pública” (*öffentliche Glückseligkeit*) (1991: 279) como conceptos fundamentales de su argumentación. Puede decirse, a este respecto, que el alcance de la noción de felicidad en el curso de la empresa filosófica de Mendelssohn llegó a cubrir los dominios de la teología, la ética y la política en una forma que incluso lo distinguió entre sus contemporáneos ilustrados. Entonces, ¿cómo comprender la crítica a la idea de *felicidad de las naciones* que Mendelssohn emprende en un texto breve y fundamental como “¿Qué significa ilustrar?” y en otras intervenciones? Para acercarnos a esta pregunta nos detendremos en tres momentos de la consideración mendelssohniana acerca de la felicidad: el escrito “Sobre los sentimientos” (*Über die Empfindungen*) de 1755 y la línea argumental crítica que Mendelssohn dirige a Leibniz sobre las penas eternas y, finalmente, su perspectiva sobre la filosofía de la historia en polémica con Kant.

I 157

## 2. La felicidad ilustrada

Una de las notas distintivas del pensamiento ilustrado ha sido su atención creciente dirigida a la figura de la felicidad (cf. Nokkala y Miller 2020; Wootton 2018). Tal interés fue acabadamente testimoniado por la profusión de publicaciones enteramente dedicadas al tema durante este período, entre las que cabe mencionar *Les Rêves d’Un Homme de Bien Qui Peuvent Être Réalisés, Ou Les Vues Utiles Et Pratiques* del abad

Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre publicada en 1775, *Essai sur le bonheur* de Louis de Beausobre publicada en 1758, *Discours sur le bonheur* de Émilie Du Châtelet póstumamente publicada en 1806, y *La philosophie du bonheur* de Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales publicado en 1796. El auge de este género específico de tratados conservaba como un fondo siempre presente el compromiso original que el nacimiento del pensamiento ilustrado mantuvo con el reingreso de las perspectivas filosóficas de tipo epicúreo durante el siglo XVIII. A este respecto, Leo Strauss ha indicado la importancia de esta esta remisión al pensamiento epicúreo de parte del pensamiento ilustrado como su “primer plano” (*Vordergrund*):

La influencia crítica epicúrea sobre la Ilustración se pone de relieve cuando se sigue paso a paso las huellas de la Ilustración desde su comienzo hasta Anatole France: la crítica epicúrea es el fundamento o, más exactamente, el primer plano de la crítica ilustrada (Strauss 2012: 66).

Así, se ha tomado nota de las distintas recepciones del pensamiento de Epicuro durante la Ilustración como un índice revelador de la naturaleza filosófica de este periodo (Paganini y Tortarolo 2004; Wilson 2008; Leddy y Lifschitz 2009). Se conviene en indicar la publicación de *Système d'Épicure* de Julien Offrey Mettrie en 1751 y de *La morale d'Épicure, tirée de ses propres écrits* del abad Batteux en 1758 como instancias decisivas en la consideración de esta recepción. Al mismo tiempo, el periodo conoce un igualmente copioso número de publicaciones dirigidas a impugnar la difusión de las doctrinas epicúreas de las que se destaca entre otras el poema didáctico *Anti-Lucretius, sive De Deo et Natura, Libri Novem* (1747) del cardenal Melchioris De Polignac. Sin embargo, tanto en el caso de sus apólogos como en la de sus detractores, el epicureísmo del siglo XVIII tenía menos relación con los propios contenidos reales de sus proposiciones originales –los cuales hacia esa época no se conocían adecuadamente– que con aquellas implicancias que se le podían atribuir. En este sentido, la imagen de Epicuro podía variar de aquella correspondiente a un sabio que ejerce el desapego y la ataraxia –en los trabajos fisiológicos de Samuel-Auguste Tissot, por ejemplo–, a la de una figura conciliable con los principios cristianos –en la orientación que le imprimió Pierre Gassendi<sup>3</sup>– como también a la de un maestro en el arte de vivir mundano –en *Sur la morale d'Épicure* de Saint-Évremond<sup>4</sup> (1670), por

158 |

---

<sup>3</sup> Sobre los intentos de compatibilidad de las tradiciones de pensamiento cristiano y epicureísta en la filosofía de Pierre Gassendi, cf. Garber, Bellis y Rita (2023).

<sup>4</sup> Sobre *Sur la morale d'Épicure* de Saint-Évremond, cf. Darmon (2003).

ejemplo—. Esta última imagen, dominante durante el siglo XVII, fue capitalizada durante la Ilustración hacia un uso del epicureísmo en pro del ateísmo y la lucha ideológica.

Entre los espacios en que los diversos perfiles del epicureísmo fueron discutidos en el siglo XVIII se encuentra uno particularmente relevante: el ámbito de la estética. Precisamente fue en este ámbito que tuvo lugar una recepción positiva del epicureísmo cuyo interés principal se orientaría hacia la exploración de la sensibilidad y la estimulación sensorial, tal como queda expresado en los ensayos de Jean-Baptiste Dubos *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* y Louis-Jean Lévesque de Pouilly *Théorie des sentiments agréables*. No obstante, junto a esta recepción auspiciosa también tuvo lugar, durante el mismo periodo ilustrado, un enfático rechazo a la estética epicúrea cuyos representantes principales fueron Alexander Gottlieb Baumgarten y Gotthold Ephraim Lessing. Las reflexiones sobre la felicidad que ocuparon a Mendelssohn, asociadas estrechamente a la presencia durante el siglo dieciocho de Epicuro, se ubican precisamente en este último contexto polémico.

### **3. “Sobre los sentimientos”: las ambigüedades de la recepción de Epicuro**

“Sobre los sentimientos” (*Über die Empfindungen*) de Mendelssohn se publica en 1755. Se trata de una intervención animada por la intención declarativamente polémica de impugnar un conjunto de argumentos asociados a las orientaciones principales del pensamiento empirista francés e inglés que comenzaban a dominar el campo de los estudios estéticos y que estaban representados, sobre todo, por los escritos de Edmund Burke, Julien Offray de La Mettrie, Paul-Henri Thiry Holbach y Jean-Baptiste Dubos (Furniss 2009). La preocupación de Mendelssohn por tal orientación cobraba particular relevancia dado que Pierre Maupertius, reconocido filósofo, matemático y hombre de letras, ocupaba durante esos años el papel de vocero principal de las nuevas orientaciones empiristas en el ámbito de la estética. Por otra parte, Maupertius había sido designado durante ese período presidente de la Academia de Ciencias de Berlín. Frente a la emergencia de tales perspectivas empiristas prevaletientes en el campo de la estética, Mendelssohn levantará, como contra peso, aspectos fundamentales del pensamiento racionalista de Leibniz, Wolff y Baumgarten. Por cierto, como veremos, aunque se trataba de una cuestión que apuntaba más allá del ámbito de la estética, sin embargo será allí donde se librará la batalla.

Mendelssohn organiza la redacción de “Sobre los sentimientos” a través de un intercambio epistolar ficticio entre dos personajes: Euphranor y

Theocles. Se trata de quince cartas en las que los contendientes intercambian argumentos acerca de la naturaleza de los sentimientos. Euphranor asume el discurso de la visión empirista que liga directamente la experiencia estética a la esfera de los sentimientos cuya naturaleza se declara como necesariamente confusa y, por tanto, refractaria a todo análisis de la razón. Por el contrario, Theocles, que parece representar la voz de Mendelssohn, asume el discurso que liga la experiencia estética con la noción de perfección (*Vollkommenheit*) y que por tanto será pasible de análisis mediante la razón. Tal alineación de perspectivas diversas y disímiles representadas por los personajes de Euphranor y Theocles se corresponde con la suerte de la recepción de las tradiciones epicúreas y estoicas durante la Ilustración, un aspecto en el campo del estudio de las ideas ilustradas cuya consideración resulta insoslayable (Kavanagh 2010). En este sentido, el personaje de Euphranor queda identificado con la tradición epicúrea, mientras que Theocles lo hará con la tradición estoica:

160 |

La distinción entre los sistemas estoico y epicúreo se basa en esta sutileza. Si Euphranor tuviera razón, es decir, si llamamos buenos o perfectos a los objetos porque nos proporcionan placer, entonces el sentimiento placentero sería el bien supremo (*finis bonorum*). Sin embargo, dado que el arrobamiento más sensual en sí mismo, como veremos a continuación, no es más que un sentimiento sensual de perfección o plenitud, entonces la doctrina de los epicúreos queda refutada y se muestra irrefutablemente que la perfección o plenitud y no el sentimiento agradable es el que debe llamarse “bien supremo” (Mendelssohn [1755] 1997: 78).<sup>5</sup>

En los términos del discurso de Euphranor –que reclama una proveniencia epicúrea– la felicidad depende, dada su naturaleza físico-sensual de sentimiento confuso, de una presencia súbita e inesperada que es contraria a la razón. De modo que cualquier posibilidad de elucidación que la razón, el juicio o la reflexión intenten sobre la felicidad implicará la inmediata ruina de esta última. Así, Mendelssohn hace decir a Euphranor:

Ha habido sabios que han llamado a la razón el aguafiestas de nuestro placer. No lo considero así, pero ciertamente se convierte en un aguafiestas cuando rumia sobre el origen del placer. Nuestra felicidad depende del disfrute y el disfrute depende del sentimiento veloz con que cada belleza sorprende

---

<sup>5</sup> Aquí y en adelante la traducción de “Über die Empfindungen” y “Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen” son propias.

a nuestros sentidos. Desdichados aquellos cuya razón se ha endurecido ante semejante sorpresa. La gratificación desaparece si intentamos aclarar nuestros sentimientos con demasiado cuidado ([1755] 1997: 10).

La desagregación analítica por partes que opera la razón destruye la felicidad y el placer, según ejemplifica Euphranor:

Si te enamoras en el momento en que ves a alguien hermoso, innumerables atracciones conspiran para enamorarte. La forma simétrica de sus brazos y piernas, el brillo deslumbrante de su rostro, sus ojos de fuego y sus rasgos elocuentes armonizan en una agradable confusión, que no deja tiempo para desenredarla. Supongamos que usted se pone en guardia para concentrarse, no en esos ojos de fuego, sino en la constitución de los líquidos del ojo y no en esas miradas deslumbrantes sino en un ligero movimiento de los músculos faciales. En ese mismo instante tu placer perecería y tendrías, en lugar de un dulce arrobamiento, un conjunto de áridas verdades ([1755] 1997: 10).

La respuesta de Theocles en la carta cuarta descansará fundamentalmente en la estrategia argumentativa de hacer depender de manera absoluta la belleza de la noción de perfección (*Vollkommenheit*), en un sentido similar al que es postulado en la estética de Baumgarten (Nannini 2020). A su vez, el atributo de la belleza será asociado por Mendelssohn con un tipo de perfección entendida como “multiplicidad que está en armonía y refiere a una unidad” (Mendelssohn [1755] 1997: 20), según la idea originalmente tomada del filósofo wolffiano Johann Georg Sulzer.<sup>6</sup> Por lo tanto, cuanto más analizamos, sostiene Theocles, los distintos elementos de una variedad presentada en el objeto estético, mayor resultará nuestra apreciación del todo. De este modo, el alma “podrá examinar todos los múltiples conceptos como desde un único punto de vista; no le costará ninguna dificultad especial captarlos todos” (Mendelssohn [1755] 1997: 20). En esta claridad progresiva reside el placer: “Por tanto, el alma debe anhelar un objeto perfecto y encontrar agradable su representación” (Mendelssohn [1755] 1997: 20).

Precisamente, la carta octava de Euphranor presenta un argumento especialmente dirigido a impugnar la asociación de placer y perfección pos-

I 161

—

<sup>6</sup> Según consigna Daniel O. Dahlstrom, así como Mendelssohn había tomado de Sulzer la definición de la belleza como, objetivamente, la unidad percibida respecto de una multiplicidad, Sulzer había abrevado, a su vez, en *Théorie des sentiments agréables* de Louis-Jean Lévesque de Pouilly publicado en 1736 para formular la misma idea (Altmann 1973: 56-57; Mendelssohn 1997: XIV).

tulada por Theocles. En este caso, Euphranor toma recurso al ejemplo del sexo y la bebida. ¿Dónde, en estos casos, pregunta, hay alguna percepción de proporción, armonía o adecuación? Por el contrario, afirma Euphranor: “Estos ejemplos demuestran lo contrario. El placer que nos brindan ciertos objetos es la razón por la que los llamamos ‘perfectos’ o ‘completos.’” (Mendelssohn [1755] 1997: 36).

La contestación de Theocles ocupa la carta décima y reside en la afirmación de una original perfección fisiológica del cuerpo humano a la que se supeditan el conjunto de los placeres sensuales de los sentidos (Mendelssohn [1755] 1997: 45).

En este contexto polémico, la noción de felicidad del joven epicúreo Euphranor queda expresada como una admonición final: “La razón por sí sola no puede hacer feliz a nadie (es decir, a nadie que no sea mera razón). Se supone que debemos sentir, disfrutar y ser felices” (Mendelssohn [1755] 1997: 13).

En cambio, el imperativo alternativo de Theocles –como la voz del propio Mendelssohn– dictaminará que no solo debemos “sentir” “y disfrutar” sino “seleccionar, sentir, reflexionar, y disfrutar (*wählen, empfinden, überdenken und genießen*)” (Mendelssohn [1755] 1997: 18).

162 | Bajo esta perspectiva, la felicidad queda ligada a la noción de perfección –intelectual, estética, ética– en lugar de depender de “oscuros sentimientos” (*dunkle Gefühle*) irracionales. Ligada al atributo de la perfección, la felicidad constituye “el *summum bonum*, que refuta el epicureísmo que ha encontrado muchos amigos a partir de la época de Gassendi” (Mendelssohn [1755] 1997: 4).

Seis años después de “Sobre los sentimientos”, Mendelssohn publica una revisión de sus tesis precedentes con el nombre de “Rapsodia o adiciones a las cartas sobre los sentimientos” (*Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*) en el que dedica especial atención a la teoría del placer. Desde sus primeros textos, Mendelssohn se había interrogado: si hay males que agradan, ¿cuál es la verdadera naturaleza de nuestro placer? Mendelssohn intenta responder a esto confrontando el sensualismo de Dubos con la estética de la perfección derivada del racionalismo de Leibniz, Wolff y Baumgarten. Pero de la confrontación surge una tercera teoría: los “sentimientos mixtos” (*vermischte Empfindungen*). La novedosa noción de los “sentimientos mixtos” sostenía que todo placer está compuesto de placer y dolor y, por lo tanto, se alejaba del racionalismo de Wolff y Baumgarten funcionando, en cambio, en el marco de una estética resueltamente emocionalista. Aprovechando una disputa con Maupertuis, Mendelssohn explicita su teoría de los “sentimientos mixtos” recordando una tesis a la que él mismo había adscripto y que ahora impugnaba:

En “Sobre los sentimientos” asumí con Monsieur Maupertuis las siguientes definiciones nominales: el sentimiento placentero es una representación que preferimos tener a no preferir no tener; lo desagradable, en cambio, una representación que preferimos no tener que tener [...] Según el contenido de la definición, despreciaríamos todo sentimiento desagradable y desearíamos verlo purgado de nuestro ser y destruido. Sin embargo, si nos fijamos en nosotros mismos, observamos que, en el caso de algunos sentimientos desagradables, nuestro disgusto no siempre se dirige a la representación, sino muy a menudo al objeto de la representación. No siempre preferimos que no tenga la representación, como lo requiere la definición, sino que en muchos casos simplemente preferimos que el objeto no sea (Mendelssohn [1761] 1997: 131).

Así, Mendelssohn distingue entre la existencia de un objeto y el acto de representarlo, señalando que, incluso si prefiriéramos que un objeto no exista, todavía podemos preferir tener la representación del mismo a no tenerla. De aquí que podamos extraer placer de una representación horrorosa o desagradable. Para ofrecer una figura que corresponda a los “sentimientos mixtos”, Mendelssohn acude al fenómeno de la atracción que las imágenes horribles despertaron en los testigos del terremoto de Lisboa en 1755 caracterizándola como un “deleite horrible” (*schauervolles Ergötzen*).

I 163

La destrucción de Lisboa por el terremoto atrajo a innumerables personas a contemplar con sus propios ojos esta terrible devastación. Después del baño de sangre en todos nuestros ciudadanos se apresuraron al campo de matanza, sembrado de cadáveres. Después del hecho, el mismo sabio que se habría complacido en prevenir este mal ofreciendo su propia vida, vadeó la sangre humana y sintió un deleite horrible (*schauervolles Ergötzen*) al ver este terrorífico lugar. (Mendelssohn [1761] 1997: 131-132)

Con la teoría de los “sentimientos mixtos” Mendelssohn pretendía desbaratar una consideración simple del placer sobre la que descansaba un neoepicureísmo emergente en el siglo XVIII que levantaba la búsqueda de la gratificación sensual como índice privilegiado de la consideración acerca de la conducta humana.

La renuencia de Mendelssohn a aceptar las premisas de las corrientes neoepicureístas en el marco de las orientaciones filosóficas ilustradas, lo había conducido en *Jerusalem* a estampar su posición con una imagen ejemplar: “El discípulo de Epicuro escucha, va prestando atención, baja la cabeza y se convierte en seguidor de la Stoa” (Mendelssohn 1991: 117).

¿Fue, sin embargo, Mendelssohn un oponente del epicureísmo *tout court*? La respuesta parece ser negativa si se contemplan los elementos deci-

sivos de la tradición epicúrea que Mendelssohn integró en el recorrido de su labor especulativa.

En primer lugar, el motivo epicúreo de la naturaleza ficticia del temor a la muerte, sobre el que ya se había extendido en su *Fedón o de la inmortalidad del alma* (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*) de 1767 (2006):

La amarga evocación de la muerte tiene que aguar todas sus alegrías [...] la terrible idea de la aniquilación total los aboca a la desesperación. Una respiración que no llega, un latido del corazón que se detiene, los despojan de todas estas delicias: el ser que tiene que honrar a dios se convierte en polvo. Doy gracias a los dioses porque me han librado de este temor, que interrumpiría con picaduras de escorpión todos los placeres de mi vida. (Mendelssohn 2006: 139-140)

En segundo lugar, el programa filosófico propuesto por Mendelssohn de libre investigación; en tercer lugar, el énfasis en que “una comprensión adecuada de Dios conduce a un reconocimiento de la íntima relación entre religión y felicidad” (Gottlieb 2011: 21 trad. propia).

En cuarto lugar, Mendelssohn tuvo en cuenta en su disposición hacia la herencia filosófica epicúrea a las fuentes judías. Curiosamente, la tradición judía conservó viva en su repertorio lingüístico la referencia a Epicuro en los términos hebreos *apikorus* y *apikorsut* –epicúreo y epicurismo– utilizados como sinónimos de hereje y herejía respectivamente (Lazier 2008: 101). Así, de algún modo, el nombre de Epicuro se encontraba como un fondo presente en las discusiones teológicas y filosóficas de la tradición judía durante la modernidad temprana. Desde esta perspectiva, Mendelssohn se comprometió con una intervención fuerte en un aspecto del debate teológico que involucraba la cuestión crucial del estatuto de la noción de felicidad, el deseo y el placer en el texto bíblico. En este sentido, Mendelssohn discute en el comentario al Pentateuco –que publica entre 1780 y 1783 con el título de *Sefer Netivot ha Shalom* (*Los senderos de la paz*) (Mendelssohn 2018)– las tesis del filósofo medieval judío español Najmánides quien, siguiendo en este punto a Agustín, argumentaba la condición perfecta por la inexistencia del deseo y la lujuria en la naturaleza pre-caída de Adán y Eva. Por el contrario, Mendelssohn en su interpretación de Génesis 2:9 retoma los argumentos de Platón en *República* IV 439d-443e (Platón 1988: 233-234), para sostener que la ley mosaica incluye la facultad de deseo (*koah.ha-teshuqah*) en equilibrio armonioso con la facultad de pensamiento para alcanzar la virtud (Harvey 2023).

#### 4. Mendelssohn y Leibniz: la crítica a las penas eternas y los límites de la teodicea

La atención particular dirigida a la filosofía de Leibniz recorre el curso reflexivo de la obra de Mendelssohn desde sus más tempranos estudios –el escrito firmado con Lessing *Pope ein Metaphysiker!* de 1755– hasta sus últimas obras –*Sache Gottes, oder die gerettete Vorsehung* redactado en 1784–. El interés de Mendelssohn estuvo animado por el auxilio que la obra de Leibniz podía proveerle para abordar sus propias dudas personales sobre la compatibilidad de la razón y la religión. Además, en la obra de Leibniz se subrayaba particularmente la bondad de Dios como el atributo preeminente que habilitaba el repertorio de diversos tipos de teodicea (Altmann 1973: 27–35). A través de su teoría de la armonía preestablecida, Leibniz lograba ajustar la pretensión de la filosofía ilustrada de reconciliar la visión bíblica de la bondad providencial de Dios con una comprensión científica de la naturaleza, afirmando que el principio de razón suficiente avalaba una razón para la existencia de este mundo como totalidad. Leibniz situaba esta razón en la bondad de Dios que lo llevó a elegir crear este mundo como el mejor de los mundos posibles. Para Leibniz, esto era perfectamente compatible con el hecho de que los acontecimientos del mundo sean explicables según causas naturales, ya que al crear este mundo Dios ordena una armonía entre causas eficientes y finales. De aquí el predicado subrayado por Leibniz y otros filósofos modernos de la bondad providencial –entendida como la combinación de la bondad y la grandeza de Dios– que se manifiesta en la creación y preservación del universo entero. Siguiendo a Leibniz, entonces, Mendelssohn define la justicia divina o el gobierno divino como la combinación de la bondad y la grandeza de Dios que da como resultado el surgimiento de lo que puede ser descrito con absoluta certeza como el mejor de todos los mundos posibles.

I 165

En torno al propósito de enfatizar el atributo de la bondad providencial de Dios que perseguirá la filosofía moderna, Mendelssohn encontrará fuerte respaldo en las fuentes tradicionales judías y rabínicas. Según argumenta Mendelssohn, la visión de un Dios implacable y castigador solo corresponde a una tradición mítica-pagana que usufructuaba de la ignorancia y el miedo de la gente al atribuir eventos inusuales o aterradores, como fuertes truenos o terribles tormentas, a la ira de un poder superior. En este sentido, la imagen distorsionada de Dios como un rey castigador respondería solo al hecho de que “el hombre común considera la bondad y la disposición a la conciliación como debilidad” (Mendelssohn 1991: 231). En cambio, en la hermenéutica que aquí aplica Mendelssohn al texto bíblico, con apoyo textual en Éxodo 33:18-19, el verdadero poder divino se expresa en su predicado de bondad (Altmann 1973: 27-35).

Sin embargo, de acuerdo con la presentación general de Leibniz, la providencia que da como resultado el surgimiento de lo que uno puede describir como el mejor de todos los mundos posibles debe tolerar una cierta medida de infelicidad necesaria. La preocupación de Dios por la comunicación de sus perfecciones le ha llevado, argumenta Leibniz, a hacer de “la felicidad de las criaturas inteligentes” (Leibniz 2014: 260) una parte central de sus planes. Dios promueve la felicidad humana, pero en la medida en que lo permita la armonía general. El avance de “otros bienes mayores” necesariamente resulta en la “infelicidad de algunas de estas criaturas” (Leibniz 2014: 263). En el caso de las únicas criaturas inteligentes que conocemos, es decir, los seres humanos, una cierta medida de infelicidad es necesariamente la suerte de todos en este mundo. La porción de desdicha implicada, no obstante, no parece consistente con la lógica de la presentación filosófica de Leibniz sino con su compromiso con el dogma cristiano que postula la condenación eterna de la mayoría de los hombres. Sin embargo, la condena al sufrimiento eterno es un dato que se presenta irreconciliable con la premisa de la bondad divina. Leibniz sortea la dificultad con dos argumentos suplementarios.

166 |

El primer argumento sostiene que la mayor perfección que busca la bondad de Dios no atañe principalmente a la felicidad humana sino a la belleza y al orden del universo. Este orden y belleza importa una dimensión moral que exige “cierta satisfacción” para expiar una acción mala, que en los casos graves corresponderá a la institución del castigo eterno.

Hay, sin embargo, una especie de justicia y cierta clase de recompensas y de castigos, que no parecen que serían aplicables a los que obrasen por una necesidad absoluta, si la hubiese. Esta especie de justicia es la que no tiene por objeto la enmienda, ni el ejemplo, ni siquiera la reparación del mal: esta justicia está solo fundada en la conveniencia que pide cierta satisfacción para expiar una acción mala (Leibniz 2014: 217).

Esta “satisfacción” fundamenta lo que aquí Leibniz denominará “justicia vindicativa” (*iustitia vindicativa*) (Leibniz 2014: 217), por la que entiende un tipo de justicia que no se preocupa de enmendar al pecador, de ofrecer ejemplo a los demás, ni de disuadir a otros del mal. La “satisfacción” es aquí el castigo apropiado para la ofensa: el objetivo de la justicia vindicativa es lograr un equilibrio entre el daño causado por el pecador y el daño que el castigo le causa. Se trata de un castigo apropiado que restaura la armonía o el orden perturbado por el crimen o pecado. Leibniz, incluso, suma una dimensión estética al tipo de satisfacción involucrada en la de la justicia vindicativa. Se trata del placer estético que provee a los sabios observar el castigo justo a un

criminal, placer que “satisface no solo al ofendido, sino también a los sabios que lo ven, del mismo modo que una buena armonía o una buena arquitectura contentan a los espíritus bien formados” (Leibniz 2014: 218).

El segundo argumento interpreta que la bondad de Dios requiere que este elija el mejor universo posible, no un universo perfecto sin sufrimiento lo cual es imposible. La bondad relativa del universo es función de la relación entre el número de seres que sufren y el número de los que disfrutan de la bienaventuranza. De esta manera, a pesar del hecho de que la mayor parte de la humanidad sufrirá eternamente, la cantidad de sufrimiento en nuestro universo puede ser relativamente pequeña (Rateau 2019).

Frente a estos argumentos, Mendelssohn interpondrá, en diversos lugares de su obra, un repertorio de importantes réplicas acerca de la posibilidad teológica-filosófica de la condena eterna.<sup>7</sup>

En primer lugar, adelanta un postulado normativo: “Mi amigo filósofo concordó conmigo en que Dios ha creado al hombre para su felicidad (*des menschen Glückseligkeit*) y que le ha dado leyes para su felicidad” (Mendelssohn 1991: 239). La afirmación contestaba al parágrafo 118 de la *Teodicea* en que Leibniz establecía como una “antigua máxima, harto desacreditada” (Leibniz 2014: 262) aquella que sostenía que “siendo una bondad infinita la que ha dirigido al Creador en la producción del mundo, todos los caracteres de ciencia, habilidad, poder y grandeza, que brillan en su obra, estén destinados a la felicidad de las criaturas inteligentes” (2014: 260).

En segundo lugar, Mendelssohn rechaza la justicia vindicativa que hace seguir la condena infinita de la infinita majestad de Dios ofendida.

Dios no puede permitir que ninguna de sus criaturas sea desdichada para siempre. Por eso mismo, ninguna criatura puede merecer por su actuación la pena de ser eternamente desdichada. Mi amigo junto con otros hombres importantes de su Iglesia, ya habían desechado la hipótesis de que la pena por el pecado tiene que ser adecuada a la majestad divina ofendida (Mendelssohn 1991: 239).

En respaldo de su posición, Mendelssohn convoca la opinión del teólogo alemán liberal Johann Augustus Eberhard, quien en el párrafo precedente es citado como “mi amigo”. Eberhard, junto a los teólogos raciona-

---

<sup>7</sup> La cuestión de las “penas eternas” como una discusión al interior de los filósofos judíos de la temprana modernidad posee especial relevancia en este contexto, sobre todo en los escritos de Uriel Da Costa *Sobre a mortalidade da alma* (1623) y *Exemplar humanae vitae* (1640). Cf. Travanti (2016).

listas liberales o neólogos, había atacado la defensa de Leibniz de la doctrina del castigo eterno por inhumana y contraria a la razón. La cuestión cobraba una especial relevancia por cuanto el propio Lessing, en una posición que sorprendió a sus lectores contemporáneos, había asumido la defensa doctrinal de las penas eternas en su escrito de 1773 *Leibniz: Sobre las penas eternas (Leibniz von den ewigen Strafen)* y, de este modo, se había alineado junto a Leibniz frente a su oponente sociniano Ernst Soner (Merrihew 2014).

En tercer lugar, en lugar de vindicativo el castigo divino solo puede comprenderse como correctivo. La naturaleza correctiva del castigo está ligada directamente a la propensión a la perfección como orientación ideal y reguladora del individuo. Y, dado que una persona que sufre eternamente no puede alcanzar un nivel más alto de perfección, el castigo eterno es inaceptable. Mendelssohn escribe: “Tan pronto como esta desgracia física, la pena por el pecado, ya no es indispensable para mi conversión, yo ya estoy, sin revelación, tan seguro como de mi propia existencia, que mi padre me perdonará la pena” (Mendelssohn 1991: 241).

En cuarto lugar, dado que el ser humano es finito, el número de sus pecados solo puede ser finito, y dado que Dios es perfectamente autosuficiente, su honor nunca puede ser ofendido por el pecado humano.

168 | En quinto lugar, Mendelssohn considera que la felicidad de cada individuo es un fin en sí mismo, lo que lleva a rechazar la doctrina de Leibniz de que una persona malvada podría sufrir para el disfrute de los justos o para el ejemplo de los otros. Así, Mendelssohn objeta cualquier economía del padecimiento: “ningún individuo sufre meramente por el bien de otros” (Mendelssohn 1991: 241).

### ***5. Mendelssohn y la crítica al crecimiento progresivo de la felicidad de los pueblos***

En 1793 Kant publica su opúsculo *En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica*. Su tercer capítulo, presentado como “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es cosmopolitas (contra Mendelssohn)”, se encontraba enteramente dedicado a refutar una línea argumentativa que Mendelssohn había presentado en su *Jerusalem* diez años antes. En su texto Kant comenzaba planteando la cuestión en la forma de una pregunta moral:

¿Hay que amar al género humano en su totalidad, o es este un objeto que se ha de contemplar con enojo, un objeto al que ciertamente se desea todo bien

(para no convertirse en misántropo) pero sin esperar lo jamás de él, por lo cual será mejor apartar de él la vista? (Kant [1793]1986: 50).

A continuación, Kant afirma que la contestación a esta pregunta depende de contestar otra adicional: “¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro?” (Kant [1793] 1986: 50).

Kant entonces afirma que Mendelssohn mantuvo lo contrario, esto es, que el mal del pasado y el presente no desaparecerá y que, por lo tanto, uno debe considerar la posibilidad de mejora progresiva de la humanidad con profunda desconfianza:

Moses Mendelssohn era de esta última opinión (Jerusalem, Secc. 2, pp. 44-47), que opone a la hipótesis de una instrucción divina del género humano hipótesis formulada por su amigo Lessing. Para él es una quimera “que la totalidad de la Humanidad en este mundo, haya de perfeccionarse y caminar siempre adelante en el curso de los tiempos”. “Vemos –dice– que el género humano en su conjunto efectúa pequeñas oscilaciones, y que nunca dio un pase adelante sin retroceder poco después, con redoblada velocidad, hasta un estado anterior” [...] El hombre sigue su marcha, pero la Humanidad efectúa continuas oscilaciones hacia arriba y hacia abajo, en medio de los límites fijos; mas si se la considera en su conjunto, mantiene en todas las épocas aproximadamente el mismo nivel de moralidad, la misma dosis de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad e infortunio (Kant [1793] 1986: 52).

I 169

Luego de reconstruir el argumento de Mendelssohn, Kant avanza con el suyo propio:

Yo soy de otra opinión [...] Se me permitirá, pues admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es también su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido*, pero jamás roto. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba (Kant [1793] 1986: 54-55).

El pasaje de *Jerusalem* de Mendelssohn al cual Kant había dirigido su objeción precedente puede ser desagregado en dos argumentos fuertes:

a) El rechazo explícito a la tesis de Lessing desarrollada en *La educación*

de la raza humana (*Die Erziehung des Menaschengeschlechts*) de 1780 que sostiene la progresiva educación teleológicamente orientada hacia el futuro de la humanidad en su conjunto. En cambio, para Mendelssohn la educación cuenta en relación con cada individuo a través de la comunidad. Las personas aprenden, pero el género humano en su conjunto no lo hace. En este sentido, para Mendelssohn, el progreso de los individuos puede ser independiente del progreso de la especie actuando como un agente corporativo.

Yo no tengo ningún concepto de la educación del género humano, que mi admirado amigo Lessing se ha formado a partir de no sé qué historiador de la humanidad. Se concibe el colectivo, el género humano, como una persona individual y se cree que la Providencia la ha enviado aquí como a la escuela, para que sea llevada de niño a hombre mediante la educación (Mendelssohn 1991: 169).

b) La atestación empírica de la simple experiencia mundana, es decir “los hechos”, evidencian la ausencia de un curso unidireccionalmente orientado hacia el progreso uniforme de la humanidad. “Solo mirad lo que ocurre a vuestro alrededor” (*schaut nur umher auf das*) (Mendelssohn 1991: 169):

170 |

Nos oponemos a toda teoría e hipótesis y hablamos de hechos, no queremos oír hablar más que de hechos; y, sin embargo, buscamos menos los hechos, precisamente cuando más habría que hacerlo. ¿Queréis saber cuáles son las intenciones de la Providencia respecto de la humanidad? No inventéis ninguna hipótesis, solo mirad lo que ocurre realmente a vuestro alrededor y, si podéis, echad una mirada a la historia universal, a lo que ha sucedido desde antiguo (Mendelssohn 1991: 169).

Cinco años más tarde Kant organiza nuevamente los términos en que exponer la cuestión con la publicación de un ensayo que ubica como segunda sección de su *El conflicto de las facultades* y al que elige titular con un interrogante: “Reiteración de un problema: si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”. Kant indica tres respuestas posibles al interrogante: a) la respuesta que denomina la “concepción terrorista de la historia de la humanidad”, que entiende que la humanidad retrocede continuamente hacia el mal; b) la respuesta que denomina la “concepción eudemonística” (o “quiliasmo”, si miramos a largo plazo), que entiende que la humanidad progresa continuamente hacia el bien; y finalmente c) “la hipótesis del abderitismo”, que sostiene que la humanidad como tal no progresa ni retrocede sino que se mantiene en una inercia, estancamiento u oscilación eterna (Kant 2004: 112-114). La última posición será asociada

por Kant directamente con la posición de Mendelssohn. A este respecto, Kant habría encontrado inspiración para caracterizar de abderitismo a la perspectiva histórica de Mendelssohn en los habitantes de la antigua ciudad tracia de Abdera debido a ser “famosos por su supuesta vacilación” (Guyer 2020: 321). En cuanto a la elección del término *eudemónico* de parte de Kant para caracterizar la idea del género humano “en constante progreso hacia lo mejor”, resulta particularmente relevante pues compromete irremisiblemente a la dinámica del progreso de la historia con la noción de felicidad. De este modo, es particularmente la idea de un incremento de la felicidad proporcionalmente asociada con un igual progreso de la historia aquello que desde el punto de vista de Mendelssohn hace susceptible de reticencia a la idea de felicidad. Sin embargo, la idea de felicidad seguirá impertérrita cuando se encuentre ligada a las aspiraciones de perfección personal y de bienestar cívico. La reticencia de Mendelssohn tiene lugar, en cambio, cuando la idea de felicidad conlleva una unánime y uniforme naturaleza otorgada por una tradición teológica y política dominante. Se trata entonces, para Mendelssohn, de objetar la idea de un “camino hacia la felicidad” (*Weges zur Glückseligkeit*) con una orientación unidireccional “siempre hacia adelante y [que] deba alcanzar su plenitud” (*immer vorwärts rücken, und sich vervollkommen soll*) (Mendelssohn 1991: 169). En lugar de esta orientación, Mendelssohn afirma con énfasis la naturaleza plural y distinta, en cada caso, de cada uno los caminos hacia la felicidad de los pueblos. Escribe Mendelssohn:

I 171

Cada uno recorre su propio camino en la vida; a este el camino le lleva entre flores y prados; a aquel, por regiones desiertas o por escarpadas montañas y precipicios peligrosos. Pero todos prosiguen su viaje y recorren su camino hacia la felicidad a la que están llamados (Mendelssohn 1991: 169).

Al volver nuestra atención hacia la manifiesta reticencia de Mendelssohn a la noción de “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*) en su “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, la afirmación de una felicidad en que “cada uno recorre su propio camino en la vida” (*Jeder gehet das Leben hindurch seinen eigenen Weg*) (Mendelssohn 1991: 169) extiende sobre el proyecto ilustrado general una nota claramente distintiva y crítica.

## BIBLIOGRAFIA

Adler, H. y Köpke, W. (2009) (eds.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* (New York: Camden House).

- Altmann, A.** (1973), *Moses Mendelssohn: a Biographical Study* (Oxford: The Litman Library of Jewish Civilization).
- Batteux, Ch.** (1758), *La morale d'Épicure, tirée de ses propres écrits par M. l'abbé Batteux* (Paris: Hachette Livre, 2017).
- Beausobre, L. D.** (1758), *Essai sur le bonheur, ou Réflexions philosophiques sur les biens et les maux de la vie humaine* (Paris: Hachette Livre, 2017).
- Castel, Ch. I.** (1775), *Les rêves d'un homme de bien qui peuvent être réalisés, ou Les vues utiles et pratiques de M. l'abbé de Saint-Pierre* (Paris: Hachette Livre, 1916).
- Châtelet, M. D.** (1806), *Discours sur le bonheur* (Paris: Rivages, 2014).
- Costa, U. da** (1640), *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)* (Madrid: Hip-erión, 1985).
- Costa, U. da** (1623), *Exame das tradições farisaicas: acrescentado com Semuel da Silva, Tratado da Imortalidade da Alma* (Braga: APPACDM, 1995).
- Darmon, J. Ch.** (2003), "Entre épicurisme moral et jugement esthétique: les variations critiques de Saint-Evremond sur l'expression des passions au théâtre", *Dix-Huitième Siècle*, 35: 113-139.
- Delisle de Sales, J. B. C.** (1796), *De la philosophie du Bonheur* (Paris: Hachette Livre, 2017).
- Dubos, J. B.** (1994), *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (Paris: École Nationale Supérieure des Beaux-Arts).
- Furniss, T.** (2009), "Our Neighbors Observe and We Explain: Moses Mendelssohn's Critical Encounter with Edmund Burke's Aesthetics", *The Eighteenth Century*, 50(4): 327-354.
- Garber, D., Bellis D. y Rita, C.** (2023), *Pierre Gassendi: Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy* (New York: Routledge).
- Gottlieb, M.** (2011), *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought* (Oxford: Oxford University Press).
- Guyer, P.** (2020), *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant* (Oxford: Oxford University Press).
- Harvey, W. Z.** (2023), "Four Jewish Visions of the Garden of Eden", *Religions*, 14(2): 1-11.
- Kant, I.** [1793] (1986), "En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", en *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 3-60).
- Kant, I.** (2004), *El conflicto de las Facultades* (Buenos Aires: Losada).
- Kavanagh, T. M.** (2010), *Enlightened Pleasures: Eighteenth-Century France and the New Epicureanism* (New Haven: Yale University Press).
- La Mettrie, J. O.** (1751), *Système d'Épicure* (Hérault: Culturea Editions, 2013).
- Lazier, B.** (2008), *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars* (Princeton - Oxford: Princeton University Press).
- Leddy, N. y Lifschitz, A.** (2009) (eds.), *Epicurus in the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation).

- Leibniz, G. W.** (2014), *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Lessing, G. E.** (1773), “Sobre las penas eternas”, en *Escritos Filosóficos y Teológicos* (Barcelona: Anthropos, 1990, 318-346).
- Lessing, G. E.** (1780), *La educación del género humano* (Barcelona: Azul, 2008).
- Lévesque de Pouilly, L. J.** (1736), *Théorie des sentiments agréables* (Reims: Université de Reims Champagne-Ardenne, 2021).
- Mandeville, B. de** (2001), *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness* (Brunswick-London: Transaction Publishers).
- Mendelssohn, M.** [1755] (1997), “Über die Empfindungen”, en *Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 7-95).
- Mendelssohn, M.** [1761] (1997), “Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen”, en *Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 133-168).
- Mendelssohn, M.** (1784), “Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung”, en *Gesammelte Schriften: Schriften zur Philosophie und Aesthetik*. Band 3, 2 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1974, 219-260).-
- Mendelssohn, M.** (1784), “Über die Frage: was heißt aufklären?”, en *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe Kleinere Schriften*, Band 6, 1 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1981, 113-120).
- Mendelssohn, M.** [1785] (1981), “Über die beste Staatsverfassung”, en *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe Kleinere Schriften*, Band 6, 1 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 143-148).
- Mendelssohn, M.** (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona: Anthropos).
- Mendelssohn, M.** (1997), *Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Mendelssohn, M.** (2006), *Fedón o Sobre la inmortalidad del alma* (Valencia: Monter MuVIM).
- Mendelssohn, M.** (2018), “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Mendelssohn, M. y Lessing, G. E.** (1755), “Pope ein Metaphysiker!”, en M. Mendelssohn (1972), *Gesammelte Schriften: Schriften zur Philosophie und Ästhetik II*. Band 2 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 43-80).
- Merrihew Adams, R.** (2014), “Justice, happiness, ad Perfection in Leibniz’s City of God”, en L. M. Jorgensen y S. Newlands (eds.), *New Essays on Leibniz’s Theodicy* (Oxford: Oxford University Press, 97-218).
- Nannini, A.** (2020), “The Six Faces of Beauty: Baumgarten on the Perfections of Knowledge in the Context of the German Enlightenment”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102(3): 477-512.

- Nokkala, E. y Miller, N. B.** (2020), *Cameralism and the Enlightenment Happiness, Governance and Reform in Transnational Perspective* (New York: Routledge).
- Paganini, G. y Tortarolo, E.** (2004) (eds.), *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung* (Stuttgart: Frommann Holzboog).
- Platón** (1988), *República* (Madrid: Gredos).
- Polignac, M.** (1747), *Anti-Lucretius sive de deo et natura libri novem. Eminentissimi sacrae Romanae ecclesiae cardinalis Melchioris de Polignac opus posthumum, illustrissimi abbatís Caroli D'Orleans de Rothelin cura et studio editioni mandatu.* (Paris: Coignard, Boudet).
- Rateau, P.** (2019), *Leibniz on the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press).
- Saint-Évremond, Ch.** (1670), “Sur la Morale d'Épicure”, en *Oeuvres en prose* (Paris: Classiques Garnier. Société des Textes Français, 1996, 418-438).
- Solé, M. J.** (2018), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Strauss, L.** (2012), *El Libro de Maimónides* (Valencia: Editorial Pre-Textos).
- Travanti, E.** (2016), “Finiti ad infinitum nulla est proportio. Eternita delle pene e giustizia di Dio nella controversia tedesca da Soner a Lessing”, en O. Proietti y G. Licata (eds.), *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa* (Macerata: Eum, 355-404).
- Wilson, C.** (2008), *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Oxford University Press).
- Wootton D.** (2018), *Power, Pleasure, and Profit: Insatiable Appetites from Machiavelli to Madison* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press).

174 |

*Recibido: 30-11-2023; aceptado: 02-01-2024*