

¿Qué significa popularizar la filosofía? El *Fedón* de Moses Mendelssohn

What Does it Mean to Popularize Philosophy? Moses Mendelssohn's *Phaedo*

Martin D. Yaffe

Popularizar la filosofía podría referirse a que una discusión filosófica técnica o especializada —por ejemplo, sobre la muerte y el morir, tal como la entendían los seguidores de la filosofía pitagórica— se presenta modificada para que el resultado sea accesible a los no expertos o semi-expertos como una especie de introducción a la cuestión. En la Antigüedad encontramos un ejemplo de ese tipo de popularización en el *Fedón* de Platón. Asimismo, podría querer decir la reformulación de una discusión como la anterior y su reorientación hacia otra audiencia de tipo popular, cuyo interés primordial no fuese ya la filosofía pitagórica sino, verbigracia, la educación moral. Un ejemplo de este tipo de popularización sería el *Fedón* de Moses Mendelssohn, publicado en 1766. Por último, popularizar la filosofía podría significar la realización de una introducción académica a ambos o cualquiera de los dos tipos anteriores, donde el interés, en la medida en que no es simplemente la erudición, fuera tanto filosófico como moral.

Popularizing philosophy could mean that a technical or specialized philosophical discussion —e.g., of death and dying as understood by devotees of Pythagorean philosophy— is presented with those features modified so that the result is accessible to non-experts or semi-experts as a sort of introduction to that topic. An ancient example of this sort of popularizing would be Plato's Phaedo. Or it could mean recasting a discussion like the foregoing and redirecting it to another sort of popular audience, whose primary interest is no longer Pythagorean philosophy but, say, moral edification. An example of this sort of popularizing would be Moses Mendelssohn's Phädon (1766). Or, finally, it could mean a scholarly introduction to either or both of the foregoing, where the interest, insofar as it is not simply antiquarian, could be either philosophical or moral.

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2010
Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2010

La popularización de la filosofía podría significar una entre tres cosas.

Podría significar que una cuestión filosófica que tiene diversas características técnicas o especializadas —la discusión sobre la muerte y el morir tal y como la entendieron los seguidores de la filosofía pitagórica, por ejemplo— se presenta habiendo sido modificada esa característica

para que la discusión resultante sea accesible a los no expertos o semiexpertos como una especie de introducción a tal cuestión. Un ejemplo procedente de la Antigüedad sobre este tipo de popularización es el *Fedón* de Platón.¹

Podría significar, asimismo, la reformulación de una discusión como la anterior —para una audiencia de tipo popular— y dirigirla

MARTIN D. YAFFE es profesor de Filosofía y Estudios Religiosos en la University of North Texas.

Palabras clave:

- Popularización de la filosofía
- Mendelssohn
- *Fedón*

Key Words:

- Popularizing philosophy
- Mendelssohn
- *Phädon*

¹ Hago uso de la traducción de E. Brann, P. Kalkavage y E. Salem, Focus Philosophical Library, Newburyport, 1998, con referencias al original que se encuentra en J. BURNET, *Plato's Phaedo*, Oxford UP, 1911.

a otra, cuyo interés primordial no es ya la filosofía pitagórica sino, verbigracia, la educación moral. Un ejemplo de este segundo tipo de popularización de la filosofía es el *Phädon* (1766) de Moses Mendelssohn, en concreto, su deliberada actualización de los diálogos platónicos para convenir con el gusto moral y el marco de referencia intelectual de sus lectores modernos y germanoparlantes.²

Por último, podría significar una introducción académica a cualquiera de los dos o a ambos tipos de popularización expresados, donde el interés, en la medida en que no es simplemente la erudición, podría ser tanto filosófico como moral. Una muestra de este tercer tipo de popularización es lo que voy a desarrollar en este ensayo.

Consideraré cada uno de estos tres tipos de popularización uno por uno, aunque no puedo garantizar de antemano que los límites que los separan sean del todo nítidos o que uno de ellos no pudiese extenderse al otro.

II. El *Fedón* de Platón es un diálogo filosófico, una combinación literaria de drama y filosofía socrática. Como drama, es del todo “popular”. Presenta una acción (siendo tal presentación recogida en el significado de *drama* en griego) que es más o menos inteligible desde el punto de vista del sentido común, sin excesiva necesidad de información técnica o especializada. Ciertamente, la necesidad de dicha información podría surgir en el diálogo, aunque, si así fuera, el diálogo en sí podría también facilitarla, al menos provisionalmente. En el *Fedón*, por ejemplo, Sócrates, quien se convierte en prisionero ateniense después de haber sido acusado y condenado por ateísmo y corrupción de la juventud, esperando ser ejecutado al atardecer, les dice a Simmias y a Cebes —dos de sus jóvenes, consternados acompañantes, quienes podrían ser caracterizados como estudiantes de física matemática— para su sorpresa que su profesor de pitagorismo, Filolao, sostiene que el morir y el filosofar son en realidad la misma cosa (61 b-62 a). No dejará ya de acompañar al resto del diálogo un examen del significado putativo de lo que Filolao afirma. Dramáticamente hilada, esa información específica referida lleva consigo quizá la calmante y consoladora implicación de que la propia muerte de Sócrates podría de alguna manera ser algo bueno.³ No quiero decir con esto que el diálogo de Platón sea solo un drama corriente, ni tampoco que lo que perfila sus características dramáticas consista únicamente en sus características técnicas o especializadas. Por el contrario, en el diálogo platónico se ha ofrecido la posibilidad —o la necesidad— de que los lectores paren y reanuden su lectura a su conveniencia para que tengan en cuenta las, a veces, sorpren-

Consideraré cada uno de estos tres tipos de popularización uno por uno, aunque no puedo garantizar de antemano que los límites que los separan sean del todo nítidos ni que uno de ellos no se extienda al otro

dentas implicaciones filosóficas de la acción dramática, de la información específica, o de ambas, mientras ello tiene lugar. Es el caso, por ejemplo, de que, dada la información especializada mencionada, los lectores pueden necesitar ajustarse al hecho, interno en el drama, de que, siguiendo la declaración de Sócrates sobre Filolao, toda referencia explícita a la muerte bien puede ser una referencia implícita al filosofar, y viceversa. El drama de Platón señala las posibles dificultades que existen a la hora de habituar ciertas implicaciones sucesivas. Con su característica propia de parada y puesta en marcha, el drama está diseñado a medida para presentar las idas y venidas del filosofar socrático (“amor a la sabiduría”) —su particular combinación de “pensamiento” reflexivo (*diánoia*, 66 a) o “razonamiento” (*logismós*, 66 a) con prudencia (*phrónesis*, 65 a)— con el fin de permitir que lectores de cierta clase consideren esas implicaciones a su propio ritmo. En consecuencia, el *Fedón* está dirigido primordialmente a los pitagóricos más jóvenes o a los que podrían convertirse en pitagóricos, como Simmias y Cebes; dicho en términos más amplios, a los futuros filósofos con inclinaciones pitagóricas.⁴ Incluso o especialmente cuando se dan argumentos cuasi-técnicos para la inmortalidad del alma, como de hecho sucede, esos argumentos son *ad hominem* y protrépticos. Es decir, esos argumentos están deliberadamente formulados para los antedichos interlocutores dentro del drama y, *mutatis mutandis*, para los lectores no pertenecientes al círculo de Platón con tal de permitirles entender más de cerca y en línea con sus inclinaciones pitagóricas —cuyos defectos son expuestos durante la mutua consideración de los argumentos— el atractivo de la filosofía socrática como una actividad o camino vital en la medida en que ello está incluido o, más bien, dirigiendo las palabras y acciones socráticas como un todo en el diálogo.⁵

Si queremos parafrasear lo anterior mediante un anacronismo, y sin llegar a hacer una comparación excesivamente inverosímil, diríamos que los argumentos de Sócrates en el *Fedón* se asemejan a las máquinas de peso en un centro de culturismo. No están diseñadas únicamente para aquellos que ya son vigorosos y robustos, sino también y especialmente para aquellos que pueden ser llevados a percibir la necesidad de serlo.

Permítanme ahora exponer de nuevo los principales argumentos que se dan en el diálogo de

2 El original alemán, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, puede encontrarse en *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* (24 vols., planificado e interrumpido después de 7 vols.; Akademie der Wissenschaft des Judentums, Berlin, 1929-37; facsimil reimpreso y reanudado, 24 vols. en 35; Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart 1971—), vol. III, pt. 1, pp. 5-159; las siguientes referencias entre paréntesis del *Phädon* serán de las páginas-números de este volumen, seguidas por la línea-número según corresponda. Las traducciones son mías; cf. M. MENDELSSOHN, *Phädon*, trad. P. Noble, Peter Lang, Nueva York, 2007. Noble a partir de aquí, seguido del número de página. (*Fedón o sobre la inmortalidad del alma*, ed. de J. Monter, MuVIM, Valencia, 2006.)

3 PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 40 b-41 d.

4 Sobre el posicionamiento pitagórico del diálogo, véase J. KLEN, ‘Plato’s *Phaedo*’, *Lectures and Essays*, ed. R. B. Williamson y E. Zuckerman, St. John’s College Press, Annapolis, 1985, pp. 379 ss. En el cuerpo dramático del diálogo, *Fedón* narra los detalles del último día de Sócrates a Equécrates en la ciudad de Filunte (o Filus), donde había una hermandad o secta pitagórica. Filolao fundó una hermandad similar en Tebas, ciudad natal de Simmias y Cebes. Véanse también las notas de Burnet (57 a1-59 c7, 59 c1, 61 a3, 61 c6, 61 d7, 61 e7, y 86 b6 (*loc. cit.*, nota 1, sobre todo).

5 D. A. HYLAND, ‘Why Plato Wrote Dialogues’, *Philosophy and Rhetoric*, 1 (1963), pp. 38-50.

Platón, y, al mismo tiempo, ver el contraste que he advertido respecto a la versión de Mendelssohn.

1) Siguiendo su evidente —aunque al final solo sea provisional— aprobación de la equiparación que Filolao establece entre la filosofía y la muerte, Sócrates se ve forzado a defender esa ecuación. Y lo hace identificando el filosofar y el morir con la separación que el alma realiza del cuerpo (63 e-69 e). Esta separación vendría a significar que los filósofos no se toman el cuerpo seriamente, debido a que este impide la adquisición de ese razonamiento por el cual se accede al “sí mismo” y otros objetos que los filósofos tratan de hacer verosímiles. Ese argumento está presente en la versión de Mendelssohn, aunque con un desplazamiento en el énfasis, como veremos.

2) Sócrates debe responder acto seguido a la preocupación de Simmias y Cebes respecto a que el alma podría no perdurar más allá de la muerte del cuerpo. Ofrece tres argumentos. En primer lugar, afirma que la muerte no es una inesperada aniquilación de la vida, sino parte de un círculo sempiterno entre el vivir y el morir que cada alma experimenta (70 c-72 e). En segundo lugar, que todo aprendizaje es reminiscencia, por lo que el alma debe existir antes de ser introducida en un cuerpo (72 e-77 a). En tercer lugar, que las almas, siendo imperceptibles, existen sin esfuerzo alguno y, con ello, perpetuamente (78 b-84 b). Solo el primer argumento —que la vida y la muerte forman un continuo circuito cerrado— se mantiene, aunque no en gran medida, en la versión de Mendelssohn. En la versión de Platón, este argumento fundamenta la inmortalidad del alma en una descripción del cambio en todas las formas de vida naturales, incluyendo las plantas y los animales además de los seres humanos. En consecuencia, todo cambio es cíclico, sucediendo como lo hace algo que va hacia su contrario. Por ejemplo, algo empieza a engrandecer después de haber sido más pequeño y, viceversa, algo empequeñece después de haber empezado siendo más grande. De modo similar, cualquier cosa que declina empieza siendo más fuerte, cualquier cosa que aumenta de velocidad iba antes más despacio, cualquier cosa que empeora empieza siendo mejor, cualquier cosa que llega a ser justa empieza siendo menos justa, y viceversa; y de la misma manera para cualquier separación y combinación, enfriamiento y calentamiento, etc. Así también en cuanto al despertarse respecto al dormirse, la más aproximada analogía de Sócrates sobre la oposición entre estar vivo y estar muerto. Pero si el caminar y el dormir como procesos naturales son dos polos opuestos de un perpetuo ciclo, entonces, análogamente, la muerte como un proceso natural es meramente la otra mitad de un ciclo que incluye el retorno a la vida. Por ello el alma debe retornar a la vida o es inmortal. Veremos en un momento

cómo Mendelssohn revisa y altera este argumento y, junto a ello, cómo el Sócrates de Platón por sí mismo estima que puede ser inválido (cf. 103 a-c con 96 a-100 a).

3) Mientras tanto Simmias y Cebes tienen objeciones a lo anterior (84 b-88 c). Simmias objeta que el alma podría ser como la armonía de una lira: una vez que esta se desgaja, ¿no se lleva consigo la armonía que la constituye? Cebes objeta que el alma podría ser al cuerpo lo que el tejido es al tejedor: este perduraría más que muchos de los vestidos que tejiese, ¿pero no terminaría finalmente muriendo con uno puesto? La objeción de Simmias es más sencilla de responder (91 b-95 a). Su concepción del alma como armonía no solo contradice la concepción con la que él previamente simpatizaba respecto a que el aprendizaje es reminiscencia, sino que también falla al explicar cómo cualquier alma puede mejorar por sí misma o llegar a ser más virtuosa, y, además, olvida que la armonía debe de algún modo existir independientemente de las liras como un criterio por el cual estas funcionan armoniosamente en primer lugar. La respuesta de Sócrates a Cebes es más enjundiosa. Ofrece cuatro argumentos en favor de la inmortalidad, los cuales están preluados por una extensa explicación autobiográfica relativa a un giro radical en el filosofar de Sócrates (95 a-107 b). Mendelssohn alarga por entero este prefacio.⁶ Para entender por qué, debemos considerar con algo de detalle la referida autobiografía de Sócrates.

Sócrates le cuenta a Cebes cómo cuando era joven llegó a desesperarse sobre su “condición natural para... *penetrar en las cosas*” (96 b), es decir, sobre su capacidad para “investigar la naturaleza” (*peri physiós historia*, 96 a) —se refiere a la filosofía natural presocrática. Había llegado a quedarse ciego (96 c), dice, mientras intentaba entender cómo la explicación de lo que une a dos cosas (la carne a la carne, el hueso al hueso, 96 d) podía explicar a su vez el “organismo” (96 a) que de algún modo resultaba. En otras palabras, su esfuerzo por entender cómo los seres vivientes eran algo más que la suma de sus distintas partes le dejaba perplejo, o confuso. Vislumbró una posible solución, o algo que podría contar como una solución, cuando tropezó con la concepción de Anaxágoras según la cual la “mente” (*nous*) ordena de una manera u otra a todos los fenómenos naturales para lo mejor (97 c) (la forma del

Para comprender la diferencia que existe entre Platón y Mendelssohn, considérese el hecho de que este último no mencione la “segunda navegación” de Sócrates

⁶ Mendelssohn también insinúa la comparación de Cebes del alma con un tejedor. El Cebes de Mendelssohn, a diferencia del de Platón, queda completamente persuadido por el argumento del Sócrates de Mendelssohn según el cual el alma es inmortal, y solo quiere saber si su inmortalidad incluye estar del todo despierto en lugar de existir como lo haría en un desvanecimiento, un desmayo o un sueño (83.13-84.26; cf. Noble 107 s.).

mundo o la trayectoria y velocidad del sol). Pero Anaxágoras pronto se mostró decepcionado desde que, al parecer, en su filosofía natural distinguió entre las causas mecánicas de los seres y lo que los disponía para lo mejor, fallando en el intento de conectarlos al tratar de conectar mecanismos naturales con causas finales o teleológicas. Si Sócrates hubiera seguido siendo un anaxagórico riguroso, entonces, en las circunstancias en que se hallaba, podría no haber sabido por qué permanecía en prisión en lugar de escapar,⁷ más allá de ciertas causas mecánicas como las psicológicas, o la posición y localización de su cuerpo en ese momento (98 c-99 d). Afortunadamente, pronto se le ocurrió una tercera, post-anaxagórica opción, más allá de la insatisfactoria filosofía natural mecánica presocrática y la incumplida promesa de Anaxágoras de conectar el mecanicismo con la teleología. Sócrates lo llama, de modo característico, su “segunda navegación” (*deuteroplous*, 99 d). En esa segunda navegación consistió su esfuerzo para prevenir quedarse “ciego de alma” (99 e) mientras intentaba seccionar juntos los procesos y las intenciones de la naturaleza, mediante la imitación del modo en que uno previene perder la vista mientras mira al sol durante un eclipse —a saber, no fijando la mirada directamente en sol, sino en su reflejo, por ejemplo, en el agua. Análogamente, se podría efectuar una contemplación no egocéntrica de los seres naturales

en general mirándolos a través de algún médium que pudiera neutralizar su reflejo. Ese medio sería el pensamiento o discurso humano (*lógos*). Sócrates, en consecuencia, habla de “refugiarse en los conceptos [*logoi*]” (99 e). Esto lleva las cosas a investigar los seres naturales en términos de cómo ellos podrían ser dichos para conformar algunas hipótesis humanamente suministradas (100 a) o presuposiciones inteligibles, donde la hipótesis en sí misma es una cuestión de investigación y/o revisión, según sea necesario.⁸

Si nos detuviésemos ahora y validásemos el término *hipótesis* de forma retroactiva al pitagorismo que los interlocutores de Sócrates tienden inicialmente, podríamos percibir que la “segunda navegación” es una caracterización apta sobre lo que ha motivado la conversación filosófica de la que hemos sido testigos mientras Sócrates ha estado examinando sigilosamente la hipótesis pitagórica de sus interlocutores considerando la cuestión de la muerte y el morir, y, al mismo tiempo, dándoles una oportunidad tanto para reconocerla por lo que es —a saber, una hipótesis—, como para confrontar sus méritos con él. Inescrutable y sin apremio alguno, les ofrece una oportunidad para pensárselo dos veces, sin saber de antemano cuánto les llevará asumir tal propuesta. Sócrates antepone la filosofía al pitagorismo. Condensa sus cuasipitagóricos argumentos anticipando que Simmias y Cebes bien podrían encontrarlos in-

⁷ *Critón*, 44 b ss.

⁸ Sobre el uso de hipótesis en el diálogo de Platón, véase especialmente R. BURGER, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale UP, New Haven, 1984, pp. 147-49, pp. 154-58.



ciertos, y gentilmente les anima a que se sometan a su propia “segunda navegación”. Esto es otra manera de expresar lo que quería decir más arriba cuando caracterizaba los argumentos de Sócrates como protrépticos.

III. Para comprender la diferencia que existe entre Platón y Mendelssohn, considérese el hecho de que este último no mencione la “segunda navegación” de Sócrates. ¿Qué razón tendría Mendelssohn para omitir esa característica crucial sobre la que pivota el diálogo platónico? Sugiero que la respuesta a esta cuestión consiste en que, mientras que la filosofía es el ser-todo y el terminar-todo para el Sócrates de Platón, para el Sócrates de Mendelssohn es principalmente un signo de un final más lejano o “más allá”.

En términos prácticos, Mendelssohn trata de vindicar la teodicea —la doctrina sobre la providencia— originalmente promulgada por su propia autoridad filosófica, Gottfried Wilhelm Leibniz,⁹ lo que transformó, a su vez, la presuposición común de los teólogos moderados durante la Ilustración alemana. Esto incluía, sobre todo, al berlinés Johann Joachim Spalding, cuyo popular panfleto titulado *El destino del hombre* (1748)¹⁰ había provocado las reservas escépticas del amigo de Mendelssohn, Thomas Abbt.¹¹ Las dudas de Abbt condujeron a una constante controversia filosófico-teológica con Mendelssohn,¹² que rememoraba la mantenida dos generaciones anteriores entre el escéptico Pierre Bayle y el propio Leibniz, suscitada por la última *Teodicea* (1710).¹³ Como repercusión de su propia controversia con Abbt, Mendelssohn reformuló su defensa filosófica del popularizado leibnizianismo de Spalding y lo introdujo en la atractiva retórica pagana ofrecida en el diálogo de Platón. Con todo, el diálogo de Mendelssohn, a diferencia del de Platón, no está guiado por la filosofía *per se*, sino que enrola a la propia filosofía para que sirva a propósitos no filosóficos o cuasi-filosóficos.

Esta diferencia se presenta al menos de tres maneras.

La primera, mientras que el Sócrates de Platón defiende la actividad o modo de vida de la filosofía como tal, el de Mendelssohn defiende una doctrina prescrita o determinada. Los esfuerzos del Sócrates de Platón procuran “quedar libre de los cuidados del cuerpo y reflexionar sobre algo” (66 d); el Sócrates de Mendelssohn, en cambio, “se prepara para abrazar la verdad” (56.9; *cf.* Noble 83).¹⁴ Para el Sócrates de Platón, la separación que el alma realiza del cuerpo es reconocida a través de —porque es idéntica a— la experiencia del filosofar en sí mismo; para el Sócrates de Mendelssohn esa separación es una vía mediante la cual asegurar una verdad supuesta con indepen-

12 La controversia había precedido a la publicación de los dos escritos mencionados en la nota anterior, en correspondencia privada entre Abbt y Mendelssohn (y Nicolai). Algún tiempo después de la prematura muerte de Abbt en 1766 —y en el despertar de la continua controversia filosófica-teológica provocada por su *Phädon*—, Mendelssohn publicó los pertinentes pasajes de sus cartas a Abbt, junto con las notas de la recensión original de Abbt, como *Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz* [Notas sobre la amistosa correspondencia de Abbt] (1782); véase *Jubiläumsausgabe*, vol. VI, pt. 1, pp. 27-65.

13 LEIBNIZ, *Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ed. J. Brunschwig, Flammarion, Paris, 1969; *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trad. E.M. Huggard, Open Court, La Salle, Ill., 1985. La controversia comenzó en la Nota H del artículo de Bayle sobre “Rorarius” en la primera edición de su *Dictionnaire historique et critique* [Diccionario histórico y crítico] (1697) y continuó en la Nota L del mismo artículo en la segunda edición (1702), junto con las diversas réplicas de Leibniz a ambas. Los textos pertinentes están convenientemente extraídos y traducidos en G. W. LEIBNIZ, *Philosophical Texts*, trad. de R. Francks y R. S. Woolhouse, Oxford UP, 1998, pp. 194-208, 223-257.

14 Con esta y las siguientes referencias mendelssohnianas (véase nota 2, sobre todo), *cf.* la nota editorial de Leo Strauss, *loc. cit.*, pp. xx-xxv.

9 Sobre el leibnizianismo de Mendelssohn véase especialmente A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Alabama UP, 1973, pp. 31-33, 44-45, 58, 63 s., 88, 117 s., 126 s., 132, 134-36, 152 s. Sobre el trasfondo y el periodo subsiguiente del *Phädon* en particular, *cf.* pp. 140-79 con 130-40.

10 SPALDING, *Die Bestimmung des Menschen*, ed. De A. Beutel, D. Kirschkowski y D. Prause, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.

11 Por acuerdo entre Abbt y Mendelssohn como coeditores (con Friedrich Nicolai) de la publicación trimestral *Briefe, die neueste Literatur betreffend* (o *Literaturbriefe*) [Cartas a propósito de la literatura reciente]. Las dudas de Abbt toman la forma literaria de una recensión sobre la decimoséptima edición del panfleto de Spalding (1763), seguida de una contestación de Mendelssohn en su defensa. Véase el trabajo de Abbt *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* [Incertidumbre sobre el Destino del Hombre] y el trabajo de Mendelssohn *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* [Oráculo, a propósito del Destino del Hombre] en *Jubiläumsausgabe* (véase nota 2, sobre todo), vol. VI, pt. 1, pp. 7-18 y 19-25.

dencia de la filosofía. La verdad que el Sócrates de Mendelssohn anhela asegurar incumbe a la permanente vigilia del alma tras la muerte, una doctrina que será “heredada de los más antiguos sabios” (79.12-13; *cf.* Noble 104). Esta doctrina —incluyendo la idea de que la inmortalidad contribuye a la auto-perfección moral del alma post-mortem, y que constituye una consolación en vistas al “amargo recuerdo de la muerte” (80.12; *cf.* Noble 104)— es para Mendelssohn y otros la pre-monoteísta, la pre-filosófica educación moral, núcleo de creencias de toda religión “natural”, no-revelada, no-supersticiosa. Una convicción de sentido común desde tiempos inmemoriales, por lo que se dice, requiere de una justificación filosófica “en nuestros días” solo porque “la sofistería... ha perseguido hacer dudosa la doctrina de la inmortalidad del alma” (149.24 ss.; *cf.* Noble 152).

En segundo lugar, entonces, el Sócrates de Mendelssohn requiere, lógicamente, de argumentos más herméticos que los en ocasiones porosos que Platón desarrolla para llevar a cabo su protréptico objetivo. Recordemos cómo el primer argumento del Sócrates platónico descansa finalmente en la mera analogía entre el vivir-y-morir y, por ejemplo, el despertar-y-dormitar. Mendelssohn condensa considerablemente su argumento.¹⁵ Primero, aceptando que el cambio es cíclico, afirma que los seres naturales deben pasar por un estado intermedio, situado entre dos extremos. Tal estado intermedio debe ser íntegro por sí mismo, como un producto distintivo de las “fuerzas” naturales (*Kräfte*, 62.33 ss.; “poderes”; *cf.* Noble 89). Segundo, que esos seres naturales no se presentan estática o fijamente. El cambio es continuo, incluso si acontece de modo subliminal o invisible al ojo humano. Tercero, el tiempo durante el cual transcurre cualquier cambio, es, por ello, infinitamente divisible. Entre dos momentos de tiempo sucesivos, un tercero puede siempre ser concebido. Finalmente, “la secuencia de cambios corresponde con la secuencia de tiempo” (66.10 ss.; *cf.* Noble 92). De ahí que entre cualesquiera dos momentos de cambio también un tercero sea siempre concebible. De todo esto se sigue que ningún cambio podrá nunca ser repentino o inesperado. El cambio que se produce de la vida a la muerte es en consecuencia enteramente transicional, como sucede del mismo modo con el cambio de la salud a la enfermedad o con el cambio de un día de la semana al siguiente, ejemplos que el Sócrates de Mendelssohn sustituye a los que menciona el Sócrates de Platón. Por ello, la muerte nunca puede ser una repentina aniquilación o evanescencia del alma; en su lugar, el alma debe continuar viviendo, independientemente de que el cuerpo se deteriore, se descomponga, se mezcle con otros cuerpos, etc. No obstante, el rigor aumentado por el Sócrates de Mendelssohn no es aquí teórico, sino práctico. “En

cualquier ocasión en que no nos figuremos parte de la verdad ni de modo absoluto ni con la requerida vivacidad”, dice el Simmias de Mendelssohn:

Pierde su fuerza y la paz de nuestra alma está en peligro. Pero si el modo en que la asimilas, Sócrates, nos conduce a la verdad a través de series simples de razones indelebles, entonces podemos esperar estar en lo cierto sobre nuestra propia confirmación y recordarla siempre” (81.12-18; *cf.* Noble 105).

“La paz de nuestra alma que nuestra felicidad demanda”, para el Simmias de Mendelssohn implica “no solo la primordial certeza práctica sobre la inmortalidad, sino también la decisiva certidumbre sobre ello adquirida mediante una ‘sucesión de distintos razonamientos’ (81.18; *cf.* Noble 105) fácilmente recordables en cualquier momento”.¹⁶ Los rigurosos argumentos del Sócrates de Mendelssohn sirven la siempre solicitada base lógica, la constante evidencialidad requerida.

En tercer lugar, mientras que el diálogo de Mendelssohn es “popular” en un sentido meramente demográfico o caduco, el diálogo platónico es “popular” en sentido natural o perenne. Ese carácter demográfico de la “popularidad” de Mendelssohn surge en su siguiente controversia, con Johann Gottfried Herder,¹⁷ que no discutió los argumentos de Mendelssohn *per se*, sino la religión “natural” que tales argumentos estaban destinados a suscribir. Mientras Mendelssohn asume que la vida después de la muerte es un estado “más allá” en la continuidad de los esfuerzos del alma en su progreso hacia la perfección moral, Herder duda que el progreso moral sea tan simple. Perfeccionar cualquiera de los poderes del alma es todo menos un proceso poco costoso, insiste Herder, y siempre le acompaña un deterioro de otro poder; en general, el alma permanece en el mismo estado de perfección; su vida presente es auto-suficiente y no va más allá de sí misma; incluso la muerte es únicamente un momento de esta vida. El desacuerdo de Herder con Mendelssohn es menos una cuestión de discusión argumentativa como tal que una cuestión sobre las presuposiciones que sus respectivos argumentos tratan de vindicar, sus *hipótesis*, como el Sócrates de Platón diría. En palabras de quien ha comentado esta idea:

La opinión de Herder se basaba en la creencia, que ha venido a dominar durante más de un siglo por ahora, en la eternidad de la vida como *esta* vida, en la cual la muerte actúa como un instante de la vida misma, mientras que Mendelssohn está todavía dominado por la original desesperanza a la luz de la posibilidad de que un hombre expire como una persona.¹⁸

¹⁵ Véase la síntesis que el Sócrates de Mendelssohn realiza en 66.1-14 (Noble 92).

¹⁶ STRAUSS, *loc. cit.*, p. xxv. Véase EPICURO, *Carta a Herodoto*, 36 f. (en *Epicurus: The Extant Remains*, ed. C. Bailey, Olms, Hildesheim y New York, 1975, p. 18 ss.).

¹⁷ Véase *Jubiläumsgabe*, vol. XII, pt. 1, pp. 174-87, 197-201.

¹⁸ STRAUSS, *loc. cit.*, p. xxxii. (Las cursivas están en el original.)

Esto no quiere decir que Herder sea más socrático que Mendelssohn, aceptando que ambos están dominados por —o actuando como apologistas de— creencias sobre la muerte que resultan ser “populares” en el momento: en el caso de Herder, el ser demográficamente en alza, o en el caso de Mendelssohn, el ser, en consecuencia, rechazado. Más bien, tanto el uno como el otro disputan a partir de hipótesis a las que no reconocen un sentido platónico —presuposiciones abiertas a una reflexión que pudiera dar lugar a una “segunda navegación”. Las opiniones de Herder y Mendelssohn son “populares” solo en el sentido de ser hijas de su tiempo. Platón, al contrario, produce (extiende, “populariza”) una escuela de pensamiento filosófica o científica —el pitagorismo, o la tendencia a identificar el ser exclusivamente con las características matemáticas del ser¹⁹— a la que confiere un nombre y un lugar delimitado con el fin de permitir a sus lectores reflexionar de cerca lo bien que se maneja la cuestión de la muerte y el morir desde el punto de vista de aquellos que realmente hacen frente a estas cosas. Si el pitagorismo, así entendido, es una posibilidad natural o permanente para el pensamiento humano y no solo un fenómeno transitorio, entonces, de igual forma lo es la crítica socrática que recibe por parte

de Platón. Esto es lo que quiero decir al calificar al diálogo platónico como “popular” en un sentido natural o perdurable.

IV. En conclusión, el hecho de que una discusión académica como la anterior sea o no “popular” en el sentido de Mendelssohn o en el de Platón —tomando en cuenta la elección de Mendelssohn del Sócrates de Platón— conduce, por ejemplo, tanto a que se entienda como un cuento con moraleja moralmente educativa sobre las adaptaciones modernas de la filosofía socrática, como a una rememoración de la eterna sugestión de la filosofía socrática en sus propios términos. En el mejor de los casos serían ambas, ciertamente, con lo cual, la cuestión de fondo acerca de qué comprensión puesta en juego sobre lo que significa “popularizar” la filosofía es en principio mejor (si la de Mendelssohn o la de Platón), se decidiría también en favor de Platón. De todos modos, la labor académica no consiste en oscurecer la cuestión decidiendo precipitadamente sobre ella, sino, más bien, en exponer para qué está.

19 J. KLEIN, *Greek Mathematics and the Origin of Algebra*, trad. E. Brann, MIT Press, Cambridge, Mass., 1968, pp. 63-69.

Traducción de Víctor Páramo Valero

