

# Interpretación de la *Ética* de Spinoza como un “sistema”: las *Horas Matinales* de Moses Mendelssohn

MARTIN D. YAFFE

El autor procura aclarar las diferencias entre Altmann y Strauss, quienes están en desacuerdo acerca del spinozismo de Lessing desvelado póstumamente, y el tratamiento que Mendelssohn le otorga. Altmann toma a Mendelssohn al pie de la letra en la Lección XV de las *Horas Matinales*, donde Mendelssohn (o su personaje en el diálogo) afirma que ha conocido, y ha guardado reserva, acerca de lo que él denomina un spinozismo “purificado” desde hacía mucho tiempo. Strauss, por otra parte, lee entre líneas en el texto de Mendelssohn (o de su personaje). Al encontrar en *Horas Matinales* no sólo una incoherencia literaria, sino también una incoherencia sistemática, Strauss muestra cómo la repentina toma de conciencia de Mendelssohn sobre el spinozismo de Lessing lo acercó más que nunca a reflexionar sobre sus presuposiciones subyacentes.

*The author tries to clarify the differences between Altmann and Strauss, who disagree about Lessing’s posthumously exposed covert Spinozism and what Mendelssohn makes of it. Altmann takes Mendelssohn at his word in the XVth Lecture of Morgenstunden, when he (or his character in the dialogue) says that he has known of and respected what he calls Lessing’s “purified” Spinozism for a long time. Strauss, on the other hand, has second-thoughts about Mendelssohn’s (or his persona’s) word. Finding in the literary incoherence of Morgenstunden a systematic incoherence as well, Strauss shows how Mendelssohn’s sudden awareness of Lessing’s Spinozism brought him closer than ever before to reflecting on his underlying presuppositions.*

*Es en la crítica del spinozismo “purificado” de Lessing, cuyo argumento esencial es igualmente aplicable al auténtico spinozismo, y no en la crítica del auténtico spinozismo, donde Mendelssohn se acerca más que en cualquiera de sus otras reflexiones al conocimiento de sus propias presuposiciones.<sup>1</sup>*

## Palabras clave:

- Spinozismo
- Sustancia
- Panteísmo
- Sistema

**1** LEO STRAUSS, ‘Einleitung zu Mendelssohns *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*’, en *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart, 1971 y ss, 27 vols., en 35, III.2, pp. xi-xcv; véase la p. LXXI (En adelante se remite a esta edición como JA y, por orden, número de volumen, parte, página y línea; así, JA, III.2 104.14-15, remite a *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, volumen III, segunda parte, página 104, líneas 14-15; cuando se trata de *Horas Matinales*, se antepone la cifra romana del número de la lección).

**2** Estas tres lecciones, junto con *An die Freunde Lessings*, de Mendelssohn, han sido reeditadas en *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, hg. H. Scholz, Reuther & Reuther, Berlín 1916 (Hartmut Spenner, Waltrop, 2004<sup>2</sup>), pp. 1-44 y pp. 283-326, respectivamente.

I.

Moses Mendelssohn (1729-86), fundador filosófico del pensamiento judío moderno, presta atención a la *Ética* de Spinoza de forma bastante sugerente en dos lugares relevantes de entre

sus escritos filosóficos. Los interlocutores ficticios de su primer libro, *Diálogos Filosóficos* (1755), defienden a Spinoza, a quien toman por ateo, al considerar que Leibniz, su propia autoridad filosófica, extrae su doctrina clave de la armonía preestablecida del “sistema” de Spinoza. En su último libro, o par de libros, *Horas Matinales* (1785) (JA, III.2, pp. 1-175), junto a su secuela *A los amigos de Lessing* (1786) (JA, III.2, pp. 177-218), Mendelssohn —un leibniziano inveterado— escribe una crítica radical del “sistema” de Spinoza, identificado esta vez como panteísmo. ¿Resultan ambas afirmaciones separadas coherentes entre sí? ¿Son, en cualquier caso, coherentes con Spinoza? Estas preguntas están entrelazadas en la complicada génesis y el propósito general de *Horas Matinales*. Prestarles atención pone de relieve, ciertamente, la fisura en los fundamentos de la síntesis de Mendelssohn del judaísmo con el pensamiento filosófico moderno.

A primera vista, la crítica de Mendelssohn a Spinoza en *Horas Matinales* parece esencial para su objetivo general. La mayor parte de los diecisiete capítulos del libro encajan bien con el subtítulo: *Lecciones sobre la existencia de Dios*. De acuerdo con el prefacio de

Mendelssohn, las lecciones fueron pronunciadas ante su hijo adolescente y otros dos jóvenes en casa como educación matinal. Pero las lecciones XIII a XV cambian de tema de forma acusada.<sup>2</sup> La lección XIII ofrece una general y, por lo que parece, poco original refutación del “sistema” de Spinoza. La lección XIV versa sobre una versión “refinada” o “purificada” de tal “sistema”, ahora concebido como panteísmo, versión que Mendelssohn divulga como suscrita en secreto por su amigo y alma gemela Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), el conocido dramaturgo filosófico, crítico y polemista teológico, considerado por lo general hasta ahora como leibniziano. Finalmente, la lección XV ofrece una defensa moral del spinozismo “purificado” de Lessing, debido a su compatibilidad con las enseñanzas prácticas de la religión. Tanto el carácter repentino y autosuficiente de las lecciones XIII a XV, como el mencionado motivo privado de sus lecciones, apuntan hacia la probabilidad de que este libro podría no haber visto la luz sin la necesidad acuciante de aislar el legado filosófico de Lessing de la ofensiva formidable contra el spinozismo teórico, entendido como ateísmo.

*Horas Matinales* apuntaría así, entonces, no sólo a Spinoza y Leibniz, también a Lessing, y en cierta manera, a Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), el primero que se enfrentó a Mendelssohn acerca de las tendencias spinozistas y no leibnizianas de Lessing, en la que se conoce como la controversia panteísta. Jacobi afirmó haber descubierto el spinozismo de Lessing en conversaciones mantenidas cara a cara durante el vera-

no que precedió a su muerte. Jacobi las acabó publicando en *Sobre la doctrina de Spinoza, en Cartas a Moses Mendelssohn* (1785), las cuales, junto a su posterior *Contra las Acusaciones de Mendelssohn a propósito de su "A los amigos de Lessing"* (1786),<sup>3</sup> fueron consideradas como un correctivo polémico a las afirmaciones de Mendelssohn en *Horas Matinales* y su volumen complementario. Por cierto, el correctivo de Jacobi no debe ser tomado como algo sin vuelta, ya que, entre otras cosas, no está libre de un intento de usurpar a Mendelssohn el puesto de portavoz y heredero filosófico de Jacobi.

El enfrentamiento tuvo un comienzo privado, de una forma inteligentemente indirecta, mediante cartas a una tercera persona de confianza, quien actuó, como bien había previsto Jacobi, de correveidile. La tercera persona era Elise Reimarus, hija del extinto Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), el notorio autor anónimo de los llamados "Fragmentos de Wolfenbüttel" (de 1774 y años siguientes). Estos fragmentos póstumos fueron extraídos de la inédita *Apología o Defensa de los adoradores racionales de Dios*,<sup>4</sup> una crítica de la cristiandad creyente en la revelación marcadamente racionalista, o deísta, de la que su hija fue albacea literaria. Lessing ordenó los fragmentos como "Fragmentos de un anónimo" y les añadió comentarios provocadores de su propia cosecha, como director de la Librería Ducal de Wolfenbüttel, en Braunschweig, en la cual, según dijo, habían aparecido. En la lección XV de *Horas Matinales*, escrita como la narración de un diálogo, Mendelssohn introduce un interlocutor ficticio, caracterizado como amigo y admirador de Lessing,<sup>5</sup> quien, mientras niega que Lessing hubiese sido alguna vez un spinozista, relaciona su abandono de la teología leibniziana con su trato editorial con el "Fragmentista".<sup>6</sup> Con la inserción de su aseveración última en un más amplio panegírico, que mantiene que el abandono de Lessing fue, sin embargo, compatible con una devoción ejemplar a la moralidad cristiana, el interlocutor se anticipa a la fuerza de la inminente exposición pública que va a hacer Jacobi de Lessing como un spinozista consumado, es decir, un ateo, y la logra amortiguar. Aun así, Mendelssohn completa la lección XV corrigiendo amistosamente a su interlocutor (e indirectamente a Jacobi) acerca de un detalle biográfico pertinente. Mendelssohn, o más bien su personaje, cita extensamente pasajes de su obra inédita de juventud 'El cristianismo racional' (1753)<sup>7</sup> de Lessing, como testimonio de que Lessing había estado defendiendo un spinozismo "purificado" desde mucho antes de involucrarse con el "Fragmentista".

En la actualidad, los dos grandes estudiosos de Mendelssohn, Alexander Altmann<sup>8</sup> y Leo Strauss,<sup>9</sup> están en desacuerdo acerca del mencionado spinozismo de Lessing y lo que Mendelssohn afirma de él. Altmann toma a Mendelssohn al pie de la letra en la lección XV, cuando afirma que había conocido y respetado la defensa de Lessing de un spinozismo "purificado" desde bastante tiempo atrás. Strauss, sin embargo, desconfía de la palabra de Mendelssohn, o su personaje. Strauss considera la incoherencia literaria de *Horas Matinales* como una incoherencia sistemática —el resultado, indica Strauss, de la incapacidad recurrente de Mendelssohn de reflexionar sobre sus presuposiciones subyacentes—, revelando cómo, aun así, la repentina e intensa presión de las alegaciones de Jacobi sobre el spinozismo de Lessing llevaron a

Mendelssohn a reflexionar sobre estas presuposiciones mejor que nunca. En mis siguientes comentarios sobre las lecciones XIII a XV de *Horas Matinales* aclararé mejor las diferencias entre las posturas de Altmann y Strauss.

II. La lección XIII no dice nada acerca de si el spinozismo debe ser entendido como ateísmo o panteísmo, si bien su cabecera menciona más bien el panteísmo. La refutación misma se resume en tres argumentos: el primero apunta a la incongruencia de la noción básica de sustancia de Spinoza; los otros dos apuntan a las incongruencias que resultan incluso, o especialmente, si se acepta la noción básica de sustancia de Spinoza. Las tres críticas, de hecho, parecen aplicarse por igual al spinozismo como panteísmo y al spinozismo como ateísmo.

En primer lugar, se dice que los spinozistas afirman que "nosotros mismos" y el mundo exterior del que nos damos cuenta a través de nuestros sentidos no son cosas existentes por sí mismas, sino modificaciones de una sola cosa autosubsistente, o sustancia, infinita tanto en extensión corporal (*extensio*) como en poder de pensamiento (*cogitatio*). La sustancia única es también lo mismo que Dios. Todo es, en suma, una cosa (*Alles ist Eins*); y esta única cosa es, a la inversa, todo (*Eins ist Alles*) (XIII, JA, III.2 104.14-15).<sup>10</sup> Mendelssohn objeta, sin embargo, que esta noción de sustancia es un punto de partida dudoso según el sentido común, una afirmación arbitraria. Spinoza confundiría la capacidad de autosubsistencia de la sustancia, su individualidad frente a cualquier otra cosa, con su autosuficiencia, o falta de dependencia de alguna otra cosa. Jugaría así con una ambigüedad semántica. "Sustancia", en su significado común, como autosubsistente, permite la posibilidad de una pluralidad indefinida de sustancias. Sólo "sustancia" en su significado hiperbólico spinozista —como aquello que es en sí mismo y... cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa desde el cual se haya de formar"—<sup>11</sup> conduce a la visión, definitivamente insostenible, de que sólo puede haber una sustancia capaz de incluirlo todo.

En segundo lugar, se dice que Spinoza sigue a Descartes al concebir el atributo corporal de la única sustancia simplemente como extensión. Mendelssohn objeta que la extensión, incluso cuando se le añade el concepto de impenetrabilidad, no puede dar cuenta de nada más que el material común a todos los cuerpos. No puede dar cuenta de la forma de tal o cual cuerpo organizado, el patrón de su movimiento intencional o su conducta reglada *qua* organismo individual. La extensión como tal ni mueve ni engendra movimiento.

En tercer lugar, Mendelssohn objeta también que el mero poder del pensamiento, aunque infinito, no puede dar cuenta de "la bondad y perfección, placer y disgusto, dolor y gratificación, y en general, todo lo que pertenece a nuestra facultad de aprobar y desear" (XIII, JA III.2 108.25-27). El pensamiento como tal ni aprueba ni desea, ni engendra aprobación o deseo.

Tanto Altmann como Strauss mencionan el comentario despectivo de Kant de lo que llama la "máxima" o "artificio" que permea la crítica de Mendelssohn a Spinoza, esto es, la inclinación de Mendelssohn "a explicar toda dificultad entre escuelas filosóficas como meras querellas semánticas, o al menos situar su origen en querellas semánticas" (XIII, JA III.2 104.30-33).

**3** F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn y Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen "An die Freunde Lessings"*, reimpreso en *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, pp. 45-282 y 327-64.

**4** H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftiger Verehrer Gottes*. Véase la nota editorial de Strauss a JA, III.2 125.27-126.2 (en JA, III.2, p. 304).

**5** El interlocutor se parece al hermano de Elise Reimarus, J. A. H. Reimarus, autor de *Über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion* (Sobre las bases de la cognición humana y de la religión natural) (Hamburgo, 1787). Cf. A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, University of Alabama Press, Alabama, 1973, p. 695 (citado en adelante: MMBS y p. citada).

**6** "Con la defensa del Fragmentista, Lessing parece haber adoptado su mismo parecer" (XV, JA, III.2 125.35-126.2; *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, p. 30).

**7** G. E. LESSING, 'Das Christenthum der Vernunft', *Sämtliche Schriften*, hg. K. Lachmann y F. Muncker, Stuttgart, 1886-1924, 23 vols., vol. XIV, pp. 175-78 (*Escritos filosóficos y teológicos*, trad. de A. Andreu, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990); véase JA III.2, pp. 133-36.

**8** Además de la obra citada de Altmann, véase, en general, A. ALTMANN, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, J.C.B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen, 1969; 'Moses Mendelssohn on Leibniz and Spinoza' y 'Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus', en A. ALTMANN, *Die tröstvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart 1982.

**9** Además del citado 'Einleitung zu Mendelssohns *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*', véanse, en general, las extensas notas editoriales de Strauss a los textos de *Morgenstunden* y *An die Freunde Lessings*, JA, III.2, pp. 275-334.

**10** La formulación de Mendelssohn se debe a Christian Wolff; véanse las notas editoriales de Strauss a JA, III.2 104.5 ss. (en JA, III.2, pp. 294 y ss.).

**11** SPINOZA, *Ethica*, parte I, definición 3, en SPINOZA, *Opera*, hg. C. Gebhardt, Carl

Kant opone incisivamente que

en los asuntos sobre los que se ha disputado durante cierto tiempo, y particularmente en filosofía, nunca se encuentra una querrela semántica en el fondo, sino siempre una querrela genuina sobre las cosas.<sup>12</sup>

Altmann defiende a Mendelssohn frente a Kant citando un pasaje de la *Ética* de Spinoza, usado también por Mendelssohn en la lección XIV (JA III.2 121.8-12), el cual presenta la opinión de que muchas disputas no llegan a ser más que verbales:

muchas controversias se originan... porque los seres humanos no explican adecuadamente su propio pensamiento, o porque interpretan mal el pensamiento de otros. Ciertamente, cuanto más se contradicen entre ellos o bien están pensando lo mismo, o bien en cosas diferentes, imputando al otro errores y absurdos que no se encuentran allí.<sup>13</sup>

Strauss, por el contrario, cita de nuevo a Kant, sobre el intento mendelssohniano de reducir una controversia filosófica a una verbal: de acuerdo con Kant, “es como si Mendelssohn quisiera detener un maremoto con una brizna de paja”.<sup>14</sup> Lo que discuten aquí Altmann y Strauss es si Mendelssohn puede contestar como se merece al desafío de Jacobi en virtud de su autoentendimiento como leibniziano profeso. A Altmann no le parece que Mendelssohn tenga mucha dificultad en hacerlo, pero a Strauss sí. Éste sugiere que el recurso de Mendelssohn a la semántica o, de forma más general, al sentido común, es un signo de su reconocimiento implícito del fracaso de la argumentación sistemática *per se* al enfrentarse a los desafíos presentados por desacuerdos teológicos en general, y por el spinozismo en particular, los cuales son, después de todo, desafíos prácticos a la vez que teóricos.

III. La lección XIV consiste en un diálogo imaginario entre Mendelssohn y Lessing, basado en la suposición ficticia de que Lessing hubiese estado presente durante la refutación de Spinoza de la lección XIII y hablase ahora en su propia defensa como spinozista. Lo que sigue, pues, es la rehabilitación o “purificación” del spinozismo por Lessing y la posterior réplica de Mendelssohn. El Lessing ficticio (en adelante, “Lessing”) concede los puntos segundo y tercero de la crítica, pero no el primero. Esto es, “Lessing” asume, con Mendelssohn, una pluralidad indefinida de cosas en acto, siendo cada una de ellas fuente de su propio movimiento intencional. También mantiene que cada cosa en acto tiene la capacidad de ejercer aprobación, o elección de lo mejor, junto al mero “pensamiento” o conciencia inserta en uno u otro grado en ella. Mantiene incluso que estos dos puntos no requieren de Lessing el abandono del restante, la negación de Spinoza de la existencia “objetiva” de las cosas, es decir, de su sustancialidad separada de su “representación” o concepto en Dios (XIV, JA III.2 116.7). “El argumento de Lessing parece aquí traído del fragmento de juventud del Lessing real ‘De la existencia de las cosas fuera de Dios’,<sup>15</sup> que plantea la cuestión de si se puede o no decir que Dios tiene un concepto de las cosas existentes en acto fuera de su entendimiento, dado que estas cosas en acto pudieran corresponderse comple-

## **En su último libro, Mendelssohn escribe una crítica radical del “sistema” de Spinoza, identificado esta vez como panteísmo**

### **Lo que discuten aquí Altmann y Strauss es si Mendelssohn puede contestar como se merece al desafío de Jacobi en virtud de su autoentendimiento como leibniziano profeso**

tamente con los conceptos verdaderos y adecuados. Los tiene de cualquier forma. En el lenguaje de Lessing (y de “Lessing”) los conceptos de Dios son los “arquetipos” de las cosas en acto. Esto es, antes de su actualización, las cosas existen en el entendimiento divino como posibilidades aún sin realizar, cuya realización en conformidad con las leyes de la naturaleza es, aun así, totalmente clara para Dios. La cuestión que “Lessing” plantea es, entonces: ¿Cuál es la base para afirmar que las cosas actualizadas, así entendidas, están “fuera” de Dios? ¿No deberían todas las características o “predicados” (XIV, JA III.2 117.20 y 24) de tales cosas, en tanto podemos en principio concebirlas o representarlas —junto a “las series infinitas de sus sucesivas sucesiones y variaciones” (XIV, III.2 117.13-15)—, estar presentes de antemano en Dios? ¿Y no habría de incluir todo esto, naturalmente, todo aquello que constituya la diferencia entre cosas *qua* meramente posibles y aquellas mismas cosas *qua* en acto —aquello que el Lessing real llama “el complemento de [su] posibilidad”?<sup>16</sup> Si esto es así, ¿No sería incoherente y redundante decir que las cosas en acto, así entendidas, están también “fuera” de Dios?

La respuesta de Mendelssohn es que hay “signos inequívocos que me distinguen a mí como objeto de a mí como representación de Dios, a mí como arquetipo de a mí como imagen del entendimiento divino” (XIV, JA III.2 117.36-118.16). El signo “más elocuente” de “mi sustancialidad fuera de Dios, mi arquetípica existencia”, es mi propia e individual “conciencia de mí mismo, combinada con la ignorancia completa de todo lo que no caiga dentro del círculo de mi pensamiento”. Dado que Dios es el ser más perfecto, de cualquier forma, se sigue que “el pensamiento de Dios... que tiene un ser limitado como no puede tenerlo su objeto, en Dios, llega a cualquier conciencia individualizada, una arrancada de su contexto, como si fuera [*keinen eigenen, gleichsam abgerissenen Bewußtseyn*]” (XIV, JA III.2 120.21-34).<sup>17</sup> Mendelssohn ofrece también aquí, como en la lección XIII, una refutación por el sentido común al argumento sistemático atribuido al Spinoza de “Lessing”: cada conciencia existencial de la propia ignorancia que tiene cada individuo es a la vez innegable e irreducible a cualquier otra cosa, es decir, en palabras de Mendelssohn, es “arquetípica”. Altmann defiende esta refutación de Mendelssohn, combinando como se sigue su apelación al sentido común con la sistemática leibniziana (MMBS, 693 ss): las cosas se actualizan como resultado, no sólo del conocimiento y

Winters  
Universitätsbuchhandlung,  
Heidelberg 1925, 4 vols., vol.  
II, 45 (*Ética demostrada  
según el orden geométrico*,  
trad. de V. Peña, Alianza,  
Madrid, 2002).

<sup>12</sup> *Einige Bemerkungen zu  
Ludwig Heinrich Jakobs  
Prüfung der  
Mendelssohn'schen  
Morgenstunden*, en  
*Immanuel Kants Werke*, hg.  
E. Cassirer, Bruno Cassirer,  
Berlín, 1921-23, 10 vols., vol.  
IV, pp. 481-85; la observa-  
ción citada está en la p. 482.  
Véase L. STRAUSS, JA, III.2,  
p. LXX.

<sup>13</sup> SPINOZA, *Ethica*, parte II,  
proposición 47, escolio, en  
*Opera*, vol. II, p. 129.

<sup>14</sup> Citado en M.  
MENDELSSOHN, ‘Über  
Freiheit und  
Nothwendigkeit’, JA, III.1,  
pp. 343-350.

<sup>15</sup> G. E. LESSING, ‘Über die  
Wirklichkeit der Dinge  
außer Gott’, *Sämtliche  
Schriften*, vol. XIV, pp. 292  
ss.; citado por completo en  
las notas editoriales de  
Strauss a JA, III.2 116.6-15 y  
117.8-118.18 (en JA, III.2, p.  
302, y pp. 302 ss).

<sup>16</sup> La expresión es de  
Christian Wolff. Véase H.  
ALLISON, *Lessing and the  
Enlightenment*, University of  
Michigan Press, Ann Arbor,  
Michigan, 1966, pp. 69-71.

<sup>17</sup> Véanse los anteriores  
pasajes mendelssohnianos-  
son citados por Strauss en  
JA, III.2, pp. LXXI ss.



pensamiento de Dios sobre ellas, sino también de su elección y aprobación. La panoplia completa de las cosas en acto es así elegida por Dios como la mejor de entre todos los mundos posibles. Mas este mejor de todos los mundos posibles incluye también cosas que son elegidas por ser las mejores de forma relativa, esto es, mejores que otras cosas posibles, siendo estas últimas conscientemente rechazadas por Dios; el mejor conjunto de cosas en términos absolutos, visto sin discriminación, o al por mayor, incluye algunas cosas de segunda clase cuando se las observa de forma individual, es decir, al detalle. Las cosas elegidas por ser mejores de forma relativa, pues, en tanto conocidas y aprobadas por Dios, de ningún modo podrían ser parte de Dios, en quien sólo lo mejor en términos absolutos puede existir. Por tanto, concluye Altmann, lo relativamente mejor sólo puede existir “fuera” de Dios.

Strauss, sin embargo, advierte en la refutación de Mendelssohn una incoherencia radical, en la cual Mendelssohn parece no reparar. En los últimos pasajes citados, Mendelssohn, de forma inadvertida,<sup>18</sup> cambia la localización de arquetipos de Dios al ser humano individual. De pronto, el yo no es una “imagen” de la cual el concepto de Dios es el arquetipo, sino viceversa: El concepto divino de cada yo individual se convierte ahora en la imagen de la cual ese yo es el arquetipo. Que este cambio ocurra sin aviso, y que permanezca injustificado de forma sistemática, indica una presunción no examinada, o una presuposición ocultada por parte de Mendelssohn. Como mínimo, la presuposición sería que Dios y el individuo humano son iguales con respecto a ser el lugar de los arquetipos. Hablando teológicamente, esta igualdad se apoya en, o al menos es coherente con, la concepción de Mendelssohn de Dios como algo más que un ser consumadamente intelectual, como un ser irremediablemente bueno, quien crea y provee para los seres humanos solamente en orden a la felicidad de estos *qua* individuos racionales en esta vida y en la siguiente, más que, digamos, por su propia gloria y rectitud eternas. Añadiría que, con res-

pecto a la doctrina de la benevolencia irremediable de Dios, Mendelssohn mantiene una diferencia con su autoridad filosófica, Leibniz, así como con su buen amigo Lessing, quienes defienden la doctrina teológica tradicional del eterno castigo en el infierno, es decir, de la ineludible justicia o venganza punitiva como consecuencia de la justa ira de Dios contra los individuos humanos.<sup>19</sup> Sea como fuere, Strauss añade que el presupuesto oculto de Mendelssohn sobre la igualdad entre Dios y el individuo humano también se expresa en aseveraciones sin examinar de libros anteriores a éste, sobre el tema de que los “derechos [de Dios] nunca pueden colisionar o enfrentarse a los nuestros”,<sup>20</sup> o que cada individuo humano es, en palabras de Mendelssohn, un “ciudadano del Estado de Dios”, con, por así decirlo, derechos constitucionales en oposición a Dios.<sup>21</sup> En estas afirmaciones, Mendelssohn está, ciertamente, en deuda con Leibniz, quien también habla de los individuos humanos como ciudadanos de la Ciudad de Dios,<sup>22</sup> aunque dada la nada desdeñable diferencia teológica entre ambos autores sobre la cuestión de los castigos eternos,<sup>23</sup> la deuda es menos estrictamente teológica que político-filosófica. Por acortar una larga historia, Strauss concluye de todo esto que el esfuerzo aparentemente metafísico de Mendelssohn para asegurar la sustancialidad de las cosas en general fuera de Dios resulta descansar en la presuposición no examinada de la autonomía de cada individuo humano, en particular, fuera de Dios. La diferencia entre Altmann y Strauss sobre este punto tiene que ver con si la confrontación de Mendelssohn con el spinozismo vicario de Lessing puede ser descrita de forma más o menos adecuada en términos de argumentación metafísica (Altmann), o si más bien cae en un individualismo teológico-político (Strauss). Asimismo, la diferencia se amplía a cómo debemos entender la vindicación práctica del spinozismo de la lección XV de *Horas Matinales*.

IV. Mendelssohn defiende el spinozismo *qua* panteísmo al mantener que difiere del teísmo leibniziano sólo en una “sutileza” metafísica sin consecuencias en la práctica moral. Dicho esto, me dispongo a considerar esta defensa a la luz de la diferencia entre Altmann y Strauss sobre la integridad de la metafísica tal como la entiende Mendelssohn. La postura de Altmann, como podemos encontrar en su conocido estudio biográfico de Mendelssohn, puede ser resumida en cuatro puntos. Será tras mencionarlos cuando procederé a compararla con la postura de Strauss, también brevemente. Tengo el siguiente motivo para proceder así: Altmann, como editor final del extenso ensayo y aparato editorial de Strauss sobre *Horas Matinales* y *A los amigos de Lessing*, en la ahora canónica edición jubilar de las obras completas de Mendelssohn, goza de la ventaja de haberse familiarizado con los argumentos de Strauss en la preparación de la mencionada biografía y otros ensayos sobre Mendelssohn. Mientras que Strauss leyó la biografía escrita por Altmann en su cama de hospital, sólo unas seis semanas antes de morir. Escribió a Altmann:

Si no estuviese enfermo, es *concebible* que hubiera cambiado mi juicio final sobre la controversia a la luz de lo que has dicho..., pero, tal como están las cosas, debo dejarlo más o menos como lo escribí en 1936-37.<sup>24</sup>

**18** Altmann defiende así la aparente inadvertencia de Mendelssohn (MMBS, 867, n. 35): “Mientras que Lessing aplica el término *Urbild* [arquetipo] al concepto de una cosa en la mente divina, Mendelssohn, que quiere diferenciar entre la existencia intradivina y extradivina de objetos, llama a la cosa real y extradivina *Urbild*, y a su existencia ideal en el intelecto de Dios, *Bild* [imagen]. Invierte así la terminología tradicional sin pretender negar, no obstante, que el concepto intradivino de un objeto es de hecho el arquetipo del objeto real. Su terminología heterodoxa está claramente diseñada para rebatir el argumento de Lessing, y no ha de considerarse cualquier otro propósito”.

**19** G. E. LESSING, ‘Leibniz auf den ewigen Strafen’, *Sämtliche Schriften*, vol. XI, pp. 461-87.

**20** M. MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, JA, vol. VII, p. 127.

**21** Véase, por ejemplo, M. MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen*, JA, III.1, pp. 112 ss (*Fedón o sobre la inmortalidad del alma*, trad. de J. Monter, MuVIM, Valencia, 2006); *Sache Gottes*, §60, JA, III.2 240.20.

**22** Véase, por ejemplo, G. W. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, §8, in, *Philosophische Schriften*, hg. C. Gerhart, Olms, Hildesheim, 1960 y ss, 7 vols., vol. IV, pp. 479 ss (*Sistema nuevo de la naturaleza*, trad. de E. Pareja, Aguilar, Buenos Aires, 1963).

**23** Véase también L. STRAUSS, ‘Einleitung zu Mendelssohns *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung*’ JA, III.2, pp. xcvi-cx; primera edición en *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1962, pp. 361-75.

**24** Cartas de Strauss a Altmann de 28 de mayo de 1971 (en alemán), y 9 y 15 de septiembre de 1973 (en inglés); pueden encontrarse en A. ALTMANN, *Vorbemerkung*, JA, III.2, pp. vii-ix. La frase citada es de la carta de 9 de septiembre de 1973.

**25** Véase, por ejemplo, la nota 27.

El comentario de Strauss es particularmente magnánimo porque Altmann más de una vez parece estar anotando a Strauss o discutiéndolo, sin mencionarlo mucho de forma directa.<sup>25</sup> Presentando como conclusión una lista de comparaciones entre Altmann y Strauss, no pretendo nada más (aunque quizás nada menos) que apuntar a los temas más profundos conectados con el pensamiento judío moderno, a la luz de una controversia intelectual sin resolver de herencia más reciente.

Así pues, en primer lugar, de acuerdo con Altmann,

Sólo la presión del escrito de Jacobi forzó a Mendelssohn a dar relevancia a las veleidades spinozistas que Lessing parecía haber abandonado (MMBS, 649).

Altmann, en otras palabras, duda de que Mendelssohn tomase demasiado en serio las veleidades spinozistas de Lessing, excepto por los asuntos prácticos relacionados con ello. Strauss, por el contrario, pone bastante cuidado en no separar demasiado pronto los asuntos prácticos de los asuntos filosóficos serios. A causa de esto, Strauss no está exactamente de acuerdo con Altmann en los objetivos y límites de los asuntos prácticos. Las consecuencias prácticas de la inminente acusación pública de Jacobi sobre el spinozismo secreto de Lessing no sólo causarían la satisfacción de los enemigos teológicos de Lessing, debido a su exposición como ateo, sino también la humillación pública de Mendelssohn como resultado de la insinuación documentada de Jacobi de que, pese a sus años de íntima amistad, Lessing hubiese sido deliberadamente reticente al conversar con él sobre cuestiones filosóficas sensibles. Cómo entendamos estas consecuencias, según Strauss, influye en la pregunta sobre quién, Mendelssohn o Jacobi, entendió mejor a Lessing, y por supuesto, a Spinoza. Por decirlo de otro modo, Strauss mantiene que los asuntos prácticos están ligados con una valoración de los méritos estrictamente filosóficos de Mendelssohn como el fundador filosófico del pensamiento judeoalemán. Éste último es un tema recurrente en toda la investigación de Strauss de la controversia panteísta, cosa que no se encuentra en Altmann. Éste se inclina más a ver la controversia de forma anticuarria. Para Strauss, es un asunto teológico-político vivo cuyo efecto en cascada se extiende, por ejemplo, a su propia *Sitz-im-Leben*, como exiliado judío (o expatriado, o fugado) de la Alemania de mediados de la década de 1930,<sup>26</sup> donde la vida judía y la asimilación a la vida alemana había sido radicalmente moldeada por la *oeuvre* de Mendelssohn. Es parte de lo que Strauss tiene en mente cuando se describe autobiográficamente como “un joven judío nacido y crecido en Alemania que se encontró en las garras del aprieto teológico-político”.<sup>27</sup>

En segundo lugar, Altmann dice que el interlocutor de Mendelssohn en la lección XV

es presentado como el portavoz de una visión de Lessing con la cual Mendelssohn habría deseado identificarse, y con la cual se había identificado antes de que Jacobi entrara en escena (MMBS, 695).

Esto es, tras el informe de Jacobi sobre el ateísmo spinozista de Lessing, el propio Mendelssohn apenas podría estar de

acuerdo con el interlocutor ficticio de la lección XV cuando éste presenta a Lessing como un seguidor del racionalismo religioso, como el del Fragmentista, moralmente admirable, si bien querría proyectar esta imagen para salvar la reputación pública de Lessing. Strauss está de acuerdo aquí con Altmann, pero sobre una base diferente. Altmann toma la apelación de Mendelssohn al juvenil ‘El cristianismo racional’ de Lessing como un documento claramente spinozista, incluso cuando, como apunta Strauss, no hay nada explícitamente spinozista en él. Parece ser una ristra de aforismos más o menos leibnizianos. El aforismo que se acerca más al pensamiento de Spinoza<sup>28</sup> sería éste:

Concebir [*Vorstellen*], querer y crear son lo mismo [*eins*] en el caso de Dios. Se puede decir que todo lo que Dios concibe, también lo crea (XV, JA III.2 133.32-33).

Que el pensamiento de Lessing aquí —la identidad de pensar, querer y crear en Dios— sea leibniziano o spinozista, al menos en el significado original o ateo del término, dependería de si a Dios se le ha de entender como un ser inteligente o bien como meramente la sustancia omnicomprendiva y originaria, pues hablar de “concebir” y “crear” se presta a equívoco, al menos desde el punto de vista del sentido común. El spinozismo purificado —la visión que Mendelssohn discierne en el aforismo, de acuerdo con Altmann, o que le añade, según Strauss— consiste en la elisión de estas dos alternativas: el “creador” inteligente de todo de hecho nunca se desprende de nada. Altmann argumenta que Mendelssohn tiene razón al atribuir esta visión a ‘El cristianismo racional’ y considerarla un tipo de spinozismo. Strauss, por el contrario, encuentra esta atribución dudosa: Mendelssohn se las arregla con los limitados recursos a su disposición como pensador sistemático para proyectar una versión modificada de su propio leibnizismo en Lessing.

En tercer lugar, Altmann, como Strauss, considera necesario dar cuenta de la prominencia retórica que Mendelssohn da a su interlocutor ficticio en la lección XV, quien promulga una imagen de Lessing como racionalista religioso pre-jacobiana y moralmente saludable, pero no completamente fiel. Para Altmann, esta imagen, distinta de la que el propio Mendelssohn promulga al final de la lección XV, donde Lessing defiende un spinozismo “purificado”, sirve, sin embargo, como una base adecuada para contextualizar la defensa de Lessing. ‘El cristianismo racional’, el documento que Mendelssohn cita en apoyo de la defensa de Lessing, pertenece a una larga lista de escritos lessingianos que defienden categóricamente escritos injustamente vilipendiados. La lista incluye, además del poema dramático *Natán el sabio*, (1779) una defensa de la providencia ante el antileibnizismo propuesto por el *Cándido* de Voltaire, el fragmento teológico ‘La educación de la

**Strauss mantiene que  
los asuntos prácticos están ligados  
con una valoración  
de los méritos estrictamente  
filosóficos de Mendelssohn**

<sup>26</sup> Cf. El prefacio contemporáneo de Strauss (1937) a su libro inacabado sobre Lessing (L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band II: Philosophie und Gesetz—Frühe Schriften*, hg. Heinrich Meier, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1997, pp. 607-608), con su carta a Altmann de 28 de mayo de 1971 (JA, III.2, p. VIII): “Im Jahre 1937 hatte ich die Absicht, entweder in einem Schlußteil der Einleitung oder in einer selbständigen Schrift (unter dem Titel ‘Abschied von Deutschland’) das Zentrum von Lessings Gedanken de Deo et mundo darzustellen. Die entscheidenden Punkte sind mir heute noch so klar wie damals. Aber ‘Pläne machen mehrmals...’ [En 1937, quería presentar, bien en la conclusión a la Introducción, bien mediante un artículo separado (bajo el título ‘Despedida de Alemania’), el centro de los pensamientos de Lessing de *Deo et mundo*. Los puntos importantes me parecen ahora tan claros como entonces. Pero entre tantos planes...].

<sup>27</sup> L. STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken, New York, 1965, p. 1; cf. Con las referencias de Strauss a Mendelssohn en las pp. 13 ss.

<sup>28</sup> L. Strauss, JA, III.2 XCI, cita la *Ethica*, parte I, proposición 17, escolio, en SPINOZA, *Opera*, vol. II, pp. 61-63, sobre la identidad del entendimiento, poder y deseo de Dios.

<sup>29</sup> G. E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, pp. 413-36.

<sup>30</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, sec. 28

raza humana' (1780),<sup>29</sup> la defensa de una religión revelada en la estela de la crítica histórico de la revelación bíblica que realizó el Fragmentista, así como la defensa editorial de los "Fragmentos de Wolfenbüttel" mismos. En resumen, Altmann entiende el tratamiento de Mendelssohn de la defensa de Lessing del spinozismo purificado como la enumeración de un ejemplo más de la "gallardía" (MMBS, 696 ss, y 577 ss), o altruismo moral, que Lessing mantuvo toda su vida. Strauss está, hasta aquí, de acuerdo. Pero para una comprensión mejor de lo que Mendelssohn atribuye o deja de atribuir al altruismo de Lessing, Strauss ve la necesidad de investigar también la dimensión estrictamente filosófica del último en sus propios términos, cosa que no hace Mendelssohn. A la luz de lo precedente, el Lessing de Strauss se convierte en lo que se puede llamar provisionalmente, a falta de un término mejor, un filósofo histriónico, más que uno puramente sistemático, como supone Mendelssohn.<sup>30</sup>

Finalmente, Altmann comenta que Mendelssohn

rehusó obstinadamente reconocer el valor de 'La educación de la raza humana' para abrir nuevos horizontes más allá del concepto de religión natural, en el cual la historia no tiene un lugar (MMBS, 698).

Es decir, Mendelssohn retiró su aprobación a todo aquello de Lessing que no encajase con su propio sistema filosófico. Aquí también están de acuerdo Altmann y Strauss, con la excepción de que el primero atribuye un fondo moral al defecto de Mendelssohn —esto es, el "obstinado rechazo" a reconocer algo nuevo y posiblemente mejor—, mientras que el segundo lo ve con un cariz filosófico, esto es, la presuposición de Mendelssohn de que la filosofía es necesariamente sistemática. Strauss pone énfasis en que Mendelssohn debe su presuposición a Leibniz, quien advierte que los filósofos premodernos no piensan en la filosofía como demostraciones, o sistema, mientras habla de su propia filosofía como "mi sistema".<sup>31</sup> Podríamos decir, pues, que Mendelssohn debe a Leibniz el hecho de que habla de Spinoza, y piensa en él, completamente en términos del "sistema" de éste, algo que Spinoza nunca dice tener. Aunque deberíamos añadir inmediatamente que este término está hasta cierto punto implícito en la forma de argumentar de la *Ética*, y Strauss mismo sugiere que también lo está en las *Meditaciones* de Descartes, como documento fundador de la filosofía racionalista.<sup>32</sup> En el caso de Mendelssohn, sin embargo, la noción de filosofía como demostración está sujeta a una tensión ineludible que acompaña a sus múltiples intentos de unir el "sistema" de Leibniz con el judaísmo. Por una parte, Mendelssohn sigue a Leibniz *et al.* al mantener que la así llamada prueba ontológica de Dios elimina la necesidad, o incluso la posibilidad, de verdades reveladas. De acuerdo con Mendelssohn, esto es deseable, pues las verdades reveladas putativamente no son cognoscibles de manera clara y distinta, lo cual las hace endebles como base teológica para la Torá y el culto judío, al mismo tiempo que invitan a la superstición. Por otra parte, sin embargo, la enseñanza de la Torá no es demostrativa *per se*, no es un "sistema". Esta tensión es lo que antes he llamado la imperfección en los fundamentos del pensamiento judío de Mendelssohn. En *Horas Matinales* y *A los amigos de Lessing*, Mendelssohn trata de superarla

apelando al sentido común, es decir, subordinando u orientando la filosofía al sentido común.<sup>33</sup> Pero su fracaso en este objetivo revela otros, en el tratamiento "sistemático" del pensamiento de Lessing, por una parte, y de Spinoza, por otra. Toda la obra de Strauss sobre Mendelssohn parece estar dedicada a apuntar esto. Altmann, por el contrario, parece conformarse con entender el pensamiento judío de Mendelssohn aproximadamente dentro del horizonte en que Mendelssohn mismo nos lo legó.

*Traducción de Manuel Vela Rodríguez  
(revisada por Francisca Massardo y Ricardo Rozzi)*

(*Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Orbis, Madrid, 1983).

**31** Véase G. W. LEIBNIZ, *Théodicée*, 'Prefacio', hacia el final (Ger VI, pp. 40-45 *passim*) (*Escritos filosóficos*, trad. de R. Torretti *et al.*, Charcas, Buenos Aires, 1982); L. STRAUSS, JA, III.2, p. LXVI.

**32** L. STRAUSS, JA, III.2, p. LXIII.

**33** Por ejemplo:

"Dondequiera que la razón se aleje del buen sentido común, o se desvíe de él y esté en peligro de ir por el mal camino, el filósofo [*Weltweise*] mismo no creará a su razón, contradiciendo al sentido común, sino que preferirá acallarla cuando no triunfe en el intento de conducirla al sendero marcado y alcanzar el buen sentido común. Debemos intentar, por tanto, ayudar a la razón tanto como... podamos" (IX, JA, III.2 79.38-80.9); "[S]ólo tras la relación [de Lessing] con el Fragmentista se puede observar en sus escritos, en el conjunto de ensayos que escribió para defender[lo], la misma convicción tranquila que fue su emblema, la misma distancia imparcial de cualquier escepticismo, la misma franqueza de buen sentido común respecto a las verdades de la religión de la razón" (XV, JA, III.2 125.27-126.11); "El judaísmo únicamente consiste en las leyes reveladas de la adoración divina, y presupone la convicción natural y racional sobre las verdades de la religión, sin las cuales no puede tener lugar ninguna legislación divina. Al hablar de convicción racional, sin embargo, y no tengo duda alguna al pretender presuponerla en el judaísmo, no me refiero a la discusión sobre argumentaciones metafísicas tal como solemos desarrollarla en los libros, ni a demostraciones pedantes a prueba del escepticismo más sutil, sino a las afirmaciones y juicios de un sentido común sencillo y bien fundado que contempla correctamente las cosas y reflexiona con calma" (M. MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings*, JA, III.2 197. 33, 10-21).

