

MENDELSSOHN

Martin D. Yaffe

[Traducción de Antonio Fernández Díez]

En la década de 1930, Leo Strauss compuso una serie de *Einleitungen* (Introducciones) a los diez escritos filosóficos de Moses Mendelssohn (1729-1786) —la célebre figura judía de la Ilustración alemana y el fundador filosófico del pensamiento moderno judío— para la *Jubiläumsausgabe* (edición del Jubileo) en varios volúmenes de las obras completas de Mendelssohn, de las que Strauss fue su editor adjunto.¹ La *Jubiläumsausgabe*, que apareció en la Alemania de Weimar en el bicentenario del nacimiento de Mendelssohn, se vio de pronto superada y destruida totalmente por el régimen nazi.² No fue hasta la década de 1970 cuando se reimprimieron sus volúmenes antes publicados (incluyendo dos de los tres volúmenes que Strauss editó y anotó), se retrasaron los volúmenes publicados (incluyendo el tercer volumen publicado de Strauss) y se empezaron los nuevos.

Entre los escritos mendelssohnianos que recibieron la atención editorial de Strauss, se encontraba el sumamente leído *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen* (1767)³ de Mendelssohn. En él Mendelssohn adapta el *Fedón* de Platón al gusto literario de sus contemporáneos alemanes y actualiza sus argumentos socráticos a favor de la inmortalidad del alma. El *Phädon* le granjeó a Mendelssohn la fama de «Sócrates alemán». La Introducción de Strauss muestra el modo como Mendelssohn refunde el diálogo platónico de dos maneras. Por una parte, Mendelssohn «ablanda» o habla con sentimentalismo de la persona de Sócrates el filósofo cuando se enfrenta a la muerte. Por otra parte, endurece los argumentos de Sócrates a favor de la inmortalidad del alma de acuerdo con el «sistema» metafísico de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), la mayor autoridad filosófica de Mendelssohn. Strauss encuentra la partida doble de Platón por parte de Mendelssohn —su sentimentalismo y su sistematización— íntimamente relacionada. Traza su relación con el propósito de Mendelssohn de reivindicar la “religión racional”, o la religión que descansa en la razón en lugar de la revelación, tal como es suscrita por el leibnizianismo promulgado por el discípulo de primera generación de Leibniz, Christian Wolff (1679-1754). La religión racional, advierte Strauss, era «la moneda común de la Ilustración alemana que permanece tal como se fraguó en el terreno de la filosofía leibniziana-wolffiana».⁵

Strauss da cuenta del modo como el sentimentalismo del Sócrates platónico del *Phädon* aparece en las diversas alteraciones que Mendelssohn lleva a cabo respecto a lo que el diálogo de Platón dice sobre la muerte y el morir. El Sócrates de Platón sostiene, entre otras cosas, que el cuerpo es un obstáculo para la filosofía

¹ *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* (16 vols. planeados, interrumpidos después de 7 vols., Akademie der Wissenschaft des Judentums, Berlín, 1929-1937; facsímil reimpreso y continuación, 24 vols. en 36, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1971), en adelante JA, seguido del volumen, la parte y los números de página cuando sea apropiado. Las *Einleitungen* de Strauss se encuentran en JA II, III.1 y III.2. También pueden encontrarse en LEO STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, ed. de Heinrich Meier, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart y Weimar, 1997, pp. 465-605, que conservan la paginación JA para las referencias cruzadas convenientes. Para la traducción inglesa anotada de las *Einleitungen* de Strauss que también conserva la paginación JA, véase *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*, ed. de M. D. Yaffe, The University of Chicago Press, Chicago, 2012. Algunas partes del ensayo interpretativo incluido en esta edición han sido recicladas para su uso en el presente ensayo. Quiero expresar mi reconocimiento y dar las gracias a The University of Chicago Press.

² Véase ALEXANDER ALTMANN, ‘Geleitwort’, en JA I v-viii; ‘Vorbemerkung’, en JA III.2 vii-ix.

³ JA III.1 5–159 (en adelante P y número de página), con la *Einleitung* de Strauss al *Phädon*, JA III.1 xiii-xxxiii (en adelante EP).

⁴ Cf. ALEXANDER ALTMANN, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, University of Alabama Press, 1973, p. 140 y ss.

⁵ EP xvii; cf. JA III.2 ci.

de tal manera que esta solo es alcanzable en la medida en que uno se libra del cuerpo, i. e. en la medida en que muere (*Fedón* 61b-69e); que si el alma tuviera que morir con el cuerpo, la muerte sería una victoria para los malvados, ya que entonces perderían su maldad (107c); y que su interés en su inmortalidad es preocupante en la medida en que pone en peligro la posibilidad de discutir esto filosóficamente y no solo desear que fuera cierto, ya que personalmente resulta consolador (91a-c). Por lo demás, Mendelssohn comenta que no puede aceptar el desprecio pitagórico del cuerpo por parte de Platón, pero ha conservado el pasaje citado «solo por el gusto por la elocuencia victoriosa de Platón» (P 8). También en contraste con el Sócrates de Platón, el Sócrates de Mendelssohn argumenta que si el alma fuera mortal, no habría razón para ser bueno (P 79-80). Asimismo, el Sócrates de Mendelssohn «apuesta» que la doctrina de la inmortalidad es verdadera precisamente porque resulta, entre otras cosas, consoladora (P 88). Sobre todo, Strauss observa que Mendelssohn renuncia a la «austeridad» del Sócrates platónico ante la muerte: «contrariamente al significado explícito de Platón», hace que Sócrates muera en un «espectáculo conmovedor».⁶ Strauss enumera una docena de casos del drama de apertura del diálogo donde Mendelssohn traduce del griego de Platón para transferir connotaciones no presentes en el original. Así, «el recuerdo de Sócrates» (58d) de Platón se convierte en «el recuerdo de *mi* Sócrates» (el énfasis aquí y posteriormente es de Strauss); el «no me sobrevino ninguna compasión como a quien presencia la muerte de un amigo querido» (58e) de Platón se convierte en «No “sentí” compasión, ni “ninguna inquietud” como solemos experimentar cuando un amigo “se desvanece en nuestros brazos”»; el «murió [...] sin ningún temor» (ibid.) de Platón se convierte en «tan sereno era su comportamiento “en la hora de la muerte”»; etc. Recíprocamente, el Sócrates de Mendelssohn no se enfrenta a la muerte con la misma ecuanimidad filosófica con la que el Sócrates de Platón se enfrenta. Donde el Sócrates de Platón cree que filosofar de la forma correcta significa no ocuparse de nada excepto del morir y el estar muerto (64d), el de Mendelssohn cree únicamente que se refiere a dedicar nuestra vida a «familiarizarnos con la muerte...»; y donde el Sócrates de Platón dedica su vida a la contemplación de las cosas (66d), el de Mendelssohn se prepara para «“abrazar” la verdad».

Entonces ¿por qué, pregunta Strauss, si el drama de Mendelssohn es menos austero que el de Platón, Mendelssohn necesita pruebas más rigurosas que las de Platón? Strauss indica el modo como el *Phädon* sigue a Leibniz, Wolff et al., demostrando la inmortalidad sobre la base de la inmutabilidad.⁷ La inmutabilidad (o imperecibilidad) se refiere a la persistencia del alma como un sustancia individual. La inmortalidad, por el contrario, incluye la permanente conciencia del alma de su pasado y su presente individuales. El vínculo entre la imperecibilidad de la sustancia del alma y su inmortalidad sería su simplicidad (o la indivisibilidad y de ahí la inmaterialidad; aquí en particular, como indica Strauss, Mendelssohn sigue el *Fedón* 78b-84b). En resumen, las tesis que deben ser demostradas en los tres «Diálogos» que componen el *Phädon* son la imperecibilidad, la simplicidad y la inmortalidad del alma, respectivamente. Respecto a la razón de que los interlocutores del Sócrates mendelssohniano necesitan pruebas en primer lugar, Strauss advierte que no es porque sean poco receptivos a la doctrina de la inmortalidad o porque duden de su verdad, sino que experimentan tiempos en que no pueden (en palabras del Simmias de Mendelssohn) «representarse esta [a sí mismos] con la suficiente “viveza” para que tuviera el poder de convencerlos».⁸ En esas tiempos, su «paz del alma» está en peligro. Lo que quieren de Sócrates es asegurarse de esta verdad por medio de «una mera serie de sólidas razones» que puedan «recordar en todo momento». Buscan una «cadena de inferencias diferenciadas» que resulte tan sencilla y segura, libre de tendenciosidad y próxima al sentido común como sea posible, de tal manera que la verdad consoladora resulte tan accesible e inolvidable como sea posible.

La mención de Strauss del deseo del Simmias mendelssohniano por dejarse convencer con la suficiente «viveza» (*Lebhaftigkeit*) recoge el hilo que lleva a, y proviene de, otros escritos de Mendelssohn. Se trata de la noción leibniziana-wolffiana de «conocimiento vivo» (*lebendige Erkenntnis*). Strauss lo destaca primero en su

⁶ EP XXI. El énfasis en las siguientes citas de Mendelssohn es de Strauss.

⁷ EP XV cita a LEIBNIZ, *Théodicée* §89 con Wolff, *Vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (Halle, 1751), §§926-27, y GEORG BERNHARD BILFINGER, *Dilucidationes philosophicae de Deo, animâ humanâ, et generalibus rerum affectionibus* (Tubinga, 1725, 1746, 1768), §359.

⁸ EP XXV, junto a P 80 y ss.

Introducción a *Pope ein Metaphysiker!* (1755)⁹ de Mendelssohn. En ella se refiere a la convicción práctica sobre los principios morales que es producida por el efecto de la poesía didáctica, a diferencia de la convicción teorética producida por las demostraciones filosóficas sistemáticas. La distinción, dice Strauss, es «entre el conocimiento teorético y práctico, entre el demostrativo y vivo, entre el claro y efectivo [...] entre el conocimiento y la vida [*Leben*]¹⁰ del conocimiento». En su Introducción a *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (1764)¹¹ de Mendelssohn, sin embargo, Strauss muestra el modo como Mendelssohn elimina después esa distinción, mientras que intenta desviarse de la crítica de que la metafísica leibniziana-wolffiana es solo uno entre una pluralidad irreducible de sistemas metafísicos y, por tanto, estando expuesta a la duda, resulta inadecuada para justificar los principios que motivan nuestras acciones morales. Mientras que Wolff entiende el «conocimiento vivo» como el conocimiento que nos motiva a actuar moralmente, Strauss añade que cualquier conocimiento que tuviera ese efecto debe ser cierto, pero de acuerdo con Wolff solo podría ser cierto si el conocedor entiende —o pudiera en principio entender si fuera intelectualmente competente¹²— los principios que motivan sus acciones como verdades demostradas y continúa asimilando el modo como esos principios se aplican en situaciones particulares. El punto de vista de Strauss aquí es que, mientras que Wolff identifica la convicción práctica con la completa convicción teorética, Mendelssohn en su defensa de Wolff es llevado a separar la convicción práctica de la convicción teorética. Sin reconocer explícitamente su divergencia de Wolff, Mendelssohn identifica el «conocimiento vivo» con las doctrinas no demostradas que resultan lo bastante convincentes para motivar las acciones morales. Reinterpreta el concepto de conciencia de Wolff de manera adecuada, como Strauss sigue mostrando.¹³ Wolff define la conciencia como «el juicio sobre si nuestras acciones son buenas o malas» y, sin embargo, al mismo tiempo reconoce la dificultad de que no siempre somos capaces de juzgar lo que debemos hacer o evitar hacer de acuerdo con los requisitos de la conciencia (es decir, aplicando los principios morales relevantes), en la medida en que todos los detalles de las situaciones morales en que nos encontramos son rara vez, si es que alguna vez lo son, completamente desconocidos para nosotros en ese momento; de ahí que debemos en su mayor parte estar satisfechos con los juicios probables. Contrariamente a Wolff, Mendelssohn va más allá al hablar de la independencia de la conciencia respecto a la razón. La conciencia, dice Mendelssohn, como «una habilidad para diferenciar el bien del mal por medio de inferencias indistintas», debe reemplazar a la razón en situaciones donde, sin tener un entendimiento distinto de todos los detalles relevantes en un momento dado, estamos en peligro de volvernos moralmente obtusos posponiendo la acción indefinidamente mientras esperamos más información; por tanto, el «sentimiento interior» al que necesitamos responder ejerciendo presión en las demandas morales de una manera oportuna, a pesar de que poseemos solo un conocimiento indistinto, nos motiva «mucho más intensa y vívidamente» (*lebhafter*) que «las inferencias de la razón más distintas».¹⁴ Strauss concluye de todo

⁹ JA II xv-xx.

¹⁰ JA II xviii.

¹¹ JA II xlv-liii.

¹² En JA II li, citando las *Vernünftigen Gedancken von der menschlichen Thun und Lassen* de Wolff, (Halle, 1723), §681, Strauss comenta: «En esta interpretación del “conocimiento vivo”, no hay nada alterado por la concesión de Wolff de que “un simple hombre”, que “no investiga tan cuidadosamente todas las razones que prueban algo como uno preciso”, podría estar completamente seguro “donde al último aún le quedan muchas dudas. Y así puede tener más certeza en su conocimiento indistinto de la que el otro tiene en su conocimiento distinto, y consecuentemente amar a Dios más ardientemente que el otro”; pues aquí Wolff compara las dos posibilidades de un conocimiento inadecuado que serán distinguidas cuando se midan de acuerdo con el conocimiento completamente certero que, como tal, es el único genuinamente vivo».

¹³ Véase, por lo que sigue, JA II li-liii. Sobre la noción de conciencia de Wolff, cf. ALTMANN, *Moses Mendelssohn*, 125: «En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* [IV.iii.18, con III.ix.16-17], Locke había declarado que la moralidad era capaz del mismo grado de demostración que las matemáticas, y la escuela wolffiana había adoptado este punto de vista. Había ido más allá de Locke al considerar la convicción obtenida a partir de la demostración de las verdades morales como esencial para adquirir una conciencia “correcta y certera”. Baumgarten definía la conciencia correcta (*conscientia recta*) como la que razonaba correctamente y la conciencia certera (*conscientia certa*) como la que estaba segura de lo correcto de su razonamiento. La única diferencia entre Wolff y Baumgarten era esta: de acuerdo con Wolff, la conciencia era la habilidad para juzgar el resultado de nuestras acciones, ya que el resultado de nuestras acciones era el criterio de la moralidad; de acuerdo con Baumgarten, la conciencia era la habilidad para juzgar nuestras acciones a la luz de la ley moral». Para las fuentes de Altmann, véase *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*, 26, n. 56.

¹⁴ Cf. EP xxiv y ss.

esto que la lealtad ininterrumpida de Mendelssohn a la metafísica leibniziana-wolffiana mientras se enfrenta a la dificultad precedente le induce a reinterpretar casualmente el significado de la metafísica como tal. Mendelssohn atribuye ahora a las demostraciones metafísicas un papel práctico, a saber, la defensa del «conocimiento vivo» recién actualizado y no demostrado, cuando estamos convencido de él, resulta amenazada. Así, supone Strauss, son las presuposiciones no platónicas que conforman las réplicas del Sócrates mendelssohniano a sus interlocutores en el *Phädon*.

En calidad de editor, Strauss advierte que se produjo una pausa de tres años mientras Mendelssohn componía el *Phädon*. Strauss cita varias muestras de evidencia de esa pausa,¹⁵ que incluyen: la sustitución de la prueba de Mendelssohn de la simplicidad del alma como es encontrada en su borrador inicial del libro, que estaba más próximo al original platónico que su versión finalmente publicada; dos cartas de Mendelssohn que indican que envió la primera mitad del *Phädon* a su amigo Isaac Iselin en Basilea como participación en un concurso de ensayo suizo, aunque no parece haber recibido respuesta de Iselin a su pregunta sobre si lo que había escrito hasta ahora merecía la pena de ser terminado; y una carta de Mendelssohn a su amigo Thomas Abbt donde atribuye la continuación de su escrito a las dudas de Abbt sobre la inmortalidad. Strauss encuentra las dudas de Abbt especialmente instructivas por el modo como el *Phädon* resultó. Abbt había publicado una crítica del argumento a favor de la inmortalidad del teólogo leibniziano-wolffiano Johann Joachin Spalding en el popular panfleto de este último, *Die Bestimmung des Menschen* (1748).¹⁶ Tuvo lugar una controversia amistosa entre Mendelssohn y Abbt, seguida de la respuesta publicada de Mendelssohn a Abbt en defensa de Spalding.¹⁷ Abbt y Mendelssohn se definen como si renovaran la controversia entre sus respectivas autoridades teológicas, Pierre Bayle y Leibniz, que había tenido lugar dos generaciones antes y que culminó en la *Théodicée* (1610).¹⁸ Strauss añade, sin embargo, que la renuevan por motivos más íntimos que sus predecesores. Ni Abbt ni Mendelssohn se enfrentan a la cuestión principal en disputa entre Bayle y Leibniz que Strauss destaca en otra parte en sus Introducciones mendelssohnianas.¹⁹ El punto de vista de Strauss en ellas es que Abbt

¹⁵ Véase, por lo que sigue, EP XIV-XVIII.

¹⁶ 'Zweifel über die Bestimmung des Menschen', en JA VI.2, 9-18. Sobre Spalding, véase la nota editorial de Strauss en JA III.1, 391.

¹⁷ 'Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend', en JA VI.1, 19-25.

¹⁸ Abbt apela a Bayle como «un enemigo para los sistemas» (JA VI.1, 10). Mendelssohn a su vez invoca el «espíritu del gran Leibniz» (JA VI.1, 21).

¹⁹ En su introducción a las *Sache Gottes* de Mendelssohn, Strauss da cuenta de la controversia teológica entre Leibniz y Bayle que provocó la *Theodicée* de Leibniz en primer lugar. Bayle, dice Strauss, pretendía contrarrestar el privilegio «despótico» de la soberanía y la gloria de Dios características del calvinismo supralapsario argumentando, independientemente de la teología (cristiana) positiva, que Dios en Su perfección podría haber creado el mundo únicamente de la benevolencia. Si así fuera, infería Bayle, la creación contribuiría a la felicidad, o a la ausencia de sufrimiento, de los seres humanos. Por tanto, Dios no tendría necesidad de castigar a los seres humanos, no más de la que tendrían los padres perfectamente benevolentes para castigar a sus hijos. Más que castigarlos con varas, dice Bayle, sus padres les motivarían con dulces. Como señala Strauss, Bayle proponía su argumento irónica y escépticamente. La experiencia innegable del sufrimiento en el mundo, vio Bayle, desaprueba cualquier teología de la benevolencia pura y favorece en cambio una teología dualista como el marcionismo o el maniqueísmo, que contemplan el mundo como un «valle de lágrimas». Al indicar de esta forma que una teología de la benevolencia pura, aunque lógicamente coherente, es empíricamente dudosa, Bayle proyectó la duda no solo sobre la teología positiva, sino también sobre la teología natural. Leibniz pretendía restaurar la teología natural frente a la duda de Bayle y lo hizo conservando el principio de benevolencia de Bayle, pero limitando su alcance. En el sistema de Leibniz, el principio de benevolencia está gobernado por el principio de soberanía y gloria, y no por el principio de justicia, sino por el principio de sabiduría, es decir, por la contemplación de la belleza y del orden del universo. A este cambio en los conceptos teológicos básicos, Leibniz añadió otros tres. En primer lugar, suavizó el requisito de que la benevolencia de Dios fuera demostrada por la experiencia, a favor del requisito menor de que fuera confirmada por la experiencia, a saber, por el progreso de la ciencia moderna. Sobre esta base, Leibniz neutralizó y desplazó las tendencias «del otro mundo» de la teología de la benevolencia pura de Bayle, argumentando en cambio que este mundo es «el mejor de todos los mundos posibles». En segundo lugar, al estar gobernado el principio de benevolencia por el principio de sabiduría antes que por el principio de justicia, Leibniz sancionó la supresión de facto del significado clásico de justicia de Bayle (como se encuentra, digamos, en Ulpiano). En lugar de ser la firme voluntad de dar a cada uno lo que es debido, la justicia «se disolvía en los dos momentos de la sabiduría y la benevolencia», como señala Strauss, y «se evaporaba». Leibniz pretendía mantener el rasgo estrictamente punitivo («retributivo») de la justicia, pero ahora el castigo, aparte de disciplinar a los malvados, no resultaba más que un bello espectáculo. Finalmente, al incorporar el principio de Bayle a su sistema, Leibniz lo hizo viable. Aunque Mendelssohn llegó a estar en desacuerdo con Leibniz sobre la prioridad relativa de la benevolencia y la sabiduría —sobre todo al rechazar la aprobación de Leibniz de la doctrina de los castigos eternos en el infierno—, su

y Mendelssohn argumentan como epígonos de segunda generación. Entretanto la doctrina y la convicción teológicas que Mendelssohn expresa en el *Phädon* concuerdan con las expresadas en el panfleto de Spalding. El propósito de Mendelssohn, como el de Spalding, es defender la inmortalidad contra el escepticismo. El escepticismo —acaso fundamentado en la perspectiva de que la inmortalidad es materia de fe religiosa y no es susceptible de prueba racional, como en el caso de Abbt, o en la «sofistería»²⁰ de las perspectivas antime-tafísicas (o materialistas) que han sido diseminadas en Alemania por los *philosophes* franceses asociados a la Academia de Berlín, sobre lo que Strauss también la llama la atención en otra parte en sus Introducciones mendelssohnianas²¹— resulta el tema candente para Mendelssohn, como para Spalding. Strauss supone que la defensa contra la «sofistería» es el tema más ineditamente apremiante para Mendelssohn, dado que la firme popularidad del panfleto de Spalding desde su aparición media generación antes indica la continua necesidad de reforzar la «religión racional» que Spalding comparte con su lector alemán de medio siglo y que resultaba indirecta, sino directamente, socavada por las voces francófonas en la Academia.

La «religión racional», como Strauss la elucida aquí,²² hace referencia a la religión no guiada por la revelación. Sus doctrinas positivas, incluyendo la inmortalidad del alma, eran consideradas como probables solo por la razón. Con más razón, sin embargo, también se decía que esas mismas doctrinas le eran familiares al sólido sentido común anterior a, y además de, la prueba racional, habiendo sido transmitidas desde tiempos inmemoriales. De acuerdo con los partidarios de la religión racional, el sólido sentido común ha encontrado siempre y en todas partes que sus doctrinas son verdaderas desde que son indispensables para la felicidad humana.²³ En este contexto, Strauss cita las afirmaciones de Mendelssohn en su *Phädon* y en cualquier otra parte a propósito de que, aunque los seres humanos fueran «más compasivos» si la esperanza de la inmortalidad se les negara, habrían sido creados sin embargo por un «Ser omnisciente que es todo benevolencia» por el que son «amados más tiernamente» y que «reparte ligeramente» los medios para su felicidad. La noción teológica subyacente, como señala Strauss, es que Dios, *pace* Calvino, no es un Dios exigente y convocante que actúa sobre todo con vistas a su propio poder, gloria e ira punitiva.²⁴ El Dios de la religión racional es supremamente benevolente.²⁵ De ahí que la muerte no podría ser la siniestra terminación de la vida, ni mucho menos una transición a los castigos eternos del infierno.²⁶ Debe ser en cambio el umbral de una continuación *post mortem* de esta vida mundana, donde la providencia divina se las ha arreglado sabia y benevolamente para que cada alma individual extienda su búsqueda de la felicidad —es decir, su autosuperación moral e intelectual— indefinidamente.²⁷

En un sentido amplio, como hemos visto, Strauss identifica la relación entre la imperecibilidad y la simplicidad en el Primer y Segundo Diálogos del *Phädon* como platónica, mientras que la diferencia entre imperecibilidad e inmortalidad la identifica en la transición del Primero y el Segundo al Tercer Diálogo como

desacuerdo sigue siendo intra-leibniziano. Véase JA III.2 CV-CX, con las fuentes de Strauss enumeradas *passim*. También JA III.2 LXX. Cf. n. 29, más abajo.

²⁰ P 79, junto a EP III.2 XVII.

²¹ Véase JA II XVI y ss., XLVII-XLVIII, JA III. I XXXVI.

²² EP XVIII-XIX.

²³ P 79 y 124, junto a JA VIII, p. 160.

²⁴ EP XIX. Strauss destaca que el desacuerdo con Calvino aquí no es meramente intra-ecclesiástico, sino que caracteriza la Ilustración como tal. Cf. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. de H. Meier, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart y Weimar, 1996, pp. 248-256.

²⁵ Cf. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, ed. de H. y W. Meier, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart y Weimar, 2001, pp. 318-319.

²⁶ Para una reivindicación de la aprobación de Leibniz de la doctrina cristiana de los castigos eternos por el amigo íntimo de Mendelssohn, anterior mecenas y ex colaborador, véase GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, 'Leibniz von den ewigen Strafen', en *Sämtlichen Schriften*, ed. de Karl Lachmann, rev. de Franz Muncker, 23 vols., G.J. Göschen, Stuttgart, 1895, XI, pp. 461-487, especialmente pp. 469-485. En su Introducción a las *Morgenstunden* y *An die Freunde Lessings* de Mendelssohn, Strauss observa que la reivindicación de Lessing se dirige «contra el intento de [Johann August] Eberhard (un partidario de Mendelssohn) en su *Apologie des Sokrates* por negar la eternidad de los castigos en el infierno» (JA III.2 xxvi; véase Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, 2 vols., Friedrich Nicolai, Berlín y Stettin, 1776, 1778). La reivindicación por parte de Lessing de Leibniz contra Eberhard culmina en una apelación al *Gorgias* 525b-c de Platón.

²⁷ Cf. EP xxxf., junto a P 209-213.

leibniziana. Examinando detalladamente las pruebas del *Phädon*, sin embargo, Strauss descubre que no son exactamente de Platón o Leibniz. Resultan versiones populares de los argumentos platónicos y leibnizianos como si hubieran sido adaptados a fin de defender la religión racional por el bien de sus partidarios actuales, potenciales o posiblemente no practicantes.

El examen de Strauss de la prueba del Primer Diálogo a favor de la imperecibilidad del alma le lleva así a corregir la crítica de Kant a ese respecto.²⁸ En su 'Wiederlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele' (*Kritik der reinen Vernunft*, B413 y ss.), Kant afirma que Mendelssohn empieza con "el argumento habitual" en el sentido de que el alma no es susceptible de disolución o de un dejar-de-ser gradual, por lo que descubre que este argumento pone en duda la «continuidad necesaria» del alma. Por tanto, Kant se da cuenta de que Mendelssohn debe introducir un argumento adicional en el sentido de que el alma no es susceptible de desaparecer ni de dejar-de-ser de repente. Strauss muestra el modo como Kant malinterpreta el argumento de Mendelssohn. Mendelssohn, dice Strauss, comienza en su lugar probando que nada en la naturaleza es susceptible de desaparecer; a continuación demuestra que toda disolución implica su desaparición en cierto modo; y solo entonces concluye que el alma en particular no es susceptible de disolución. Lo que no significa, añade Strauss, que este argumento responda a cualquier duda anterior sobre la clave del concepto metafísico (leibniziano-wolffiano), a saber, que nada desaparece, sino que, como Mendelssohn en una carta privada que cita Strauss, su prueba es dirigida a los no metafísicos que «poseen un sólido sentido común y desean reflejarlo» y a quienes debe, por tanto, introducir en los conceptos metafísicos poco a poco, como hace al introducir el principio de que no se produce ningún salto en la naturaleza.²⁹ Strauss infiere de todo esto que, *pace* Kant, Mendelssohn en el Primer Diálogo se desvía del "argumento habitual" solo para que su prueba resulte tan universalmente inteligible, y con tan pocas presuposiciones, como sea posible.

El examen de Strauss de la prueba del Segundo Diálogo a favor de la simplicidad³⁰ del alma procede del encuentro de Mendelssohn de una inadecuación en la réplica del Sócrates platónico a una objeción de su interlocutor Simmias. En *Fedón* 92e-93b, el Simmias de Platón se opone a la inmortalidad en base a que, aunque el alma parece ser diferente del cuerpo, esta apariencia no excluye la posibilidad de que el alma no sea nada más que una mezcla armoniosa de los elementos corporales cuya existencia está ligada al cuerpo. Mendelssohn se centra en la pregunta inicial de Simmias: ¿puede un compuesto hacer o sufrir algo distinto de lo que está compuesto? La respuesta de Mendelssohn a esta pregunta, como la de Platón, es que no. Pero resulta más complicada que la de Platón, ya que Mendelssohn no puede estar por completo de acuerdo con la pregunta de Simmias en sus propios términos. Se opone a la objeción de Simmias con una pregunta más: «Pero ¿por qué un todo gobernado por reglas puede estar compuesto de partes no gobernadas por reglas, un concierto armonioso de tonos no armoniosos, o un estado poderoso de miembros impotentes?»³¹ Mendelssohn reconoce que posee esta pregunta adicional como leibniziana, que está comprometida, como él dice, con la visión de que "el movimiento ha de surgir de fuerzas que no son movimiento, así como la extensión de propiedades de las sustancias que son completamente distintas que la extensión". La pregunta adicional de Mendelssohn equivale así a preguntar: ¿sobre qué base no compuesta existe una compuesta capaz de actuar de otra manera que la que está compuesta? Su respuesta, por comenzar con ella, es también leibniziana: sobre la base, dice, del pensamiento que reúne los elementos del cuerpo en un todo de tal manera que aparecen de otra manera que los meros elementos corporales. Aquí Strauss replantea inmediatamente la respuesta de Mendelssohn en términos que ya no advierten su procedencia leibniziana: el hecho de que el alma parezca ser diferente de algo material posiblemente no sería una consecuencia de los componentes materiales del cuerpo, ya que la actividad del alma es una condición de la aparición del compuesto de manera distinta que esos componentes en primer lugar. Entonces Strauss abandona su camino, o así parece, para editorializar la prueba que considera la más precisa de todas las que ha visto jamás. Incluso cita al cabo una autoridad instrui-

²⁸ Véase, en lo que sigue, EP xxvi.

²⁹ JA XII.1, 149.

³⁰ Véase, en lo que sigue, EP xxvi-xxx.

³¹ P 153, donde se reflexiona sobre P 90 y el contexto.

da entre los contemporáneos de Mendelssohn que comparten esa opinión.³² En último lugar, también destaca que la originalidad de Mendelssohn consiste en el modo como la prueba es presentada, y no en su contenido, que cuenta numerosos precedentes entre los contemporáneos de Mendelssohn. Al final, el visión general de Strauss es que la prueba de Mendelssohn, cuando este la presenta, no es exactamente leibniziana después de todo. Aquí, como en el Primer Diálogo del *Phädon*, Mendelssohn es guiado por su propósito general de proporcionar pruebas que resulten tan universalmente inteligibles y libres de presuposiciones especiales como sea posible. En última instancia, pues, Strauss caracteriza la prueba del Segundo Diálogo como una «crítica interna del materialismo», una crítica que es, y está destinada a ser, accesible e inteligible totalmente al margen del leibnizianismo profesado por Mendelssohn. En palabras de Strauss, la prueba de Mendelssohn solo «recuerda» a los materialistas potenciales que, como cualquier otro, «deben diferenciar entre el ser y la apariencia, entre las cualidades primarias y secundarias, de la dificultad que va unida a esta diferencia bajo la presuposición materialista».³³

El examen de Strauss de la prueba de la inmortalidad del alma del Tercer Diálogo muestra que aquí Mendelssohn también se limita a exponer la dificultad inherente a la alternativa materialista.³⁴ Si el alma fuera mortal, argumenta Mendelssohn, esta vida sería el bien supremo, pero un país tiene el derecho de demandar (bajo ciertas circunstancias) que un ciudadano sacrifique su vida y, sin embargo, si la vida fuera el bien supremo, el ciudadano tendría igualmente el derecho de resistir, en cuyo caso se incurriría en lo absurdo de un conflicto de derechos iguales. En particular, un criminal condenado justamente a muerte tendría el derecho a hacer todo lo que pudiera para salvar su vida, incluso a través de la violencia contra su país, ¡un derecho que habría obtenido a través de su crimen! Como en el Segundo Diálogo, la prueba de Mendelssohn aquí procede indicando la dificultad de sostener las premisas materialistas, por lo contrario.

Strauss concluye su Introducción al *Phädon* señalando que las objeciones de Abbt contra Spalding coinciden con las hechas posteriormente contra Mendelssohn por Johann Gottlieb Herder.³⁵ En las cartas privadas a Mendelssohn, Herder no se oponía a las pruebas del *Phädon* como tales ni a su refutación del materialismo, sino a la religión racional que pretende defender.³⁶ Mientras que Mendelssohn asume que la vida después de la muerte es una etapa más que permite al alma individual progresar hacia la perfección moral e intelectual, Herder dudaba de que ese progreso fuera tan simple. Perfeccionar cualquier poder del alma, insistía Herder, siempre conlleva un deterioro de algún otro poder; sobre todo, el alma permanece en la misma etapa de perfección; su vida presente es independiente y no apunta más allá de sí misma; incluso la muerte es solo un momento de esta vida. El desacuerdo de Herder con Mendelssohn, sugiere Strauss, era menos una cuestión argumentativa que presupuesta en sus respectivos argumentos que reivindicarían. «La opinión de Herder — dice Strauss — se basaba en la creencia, predominante durante más de un siglo hasta ahora, en la eternidad de la vida como “esta” vida, en la que la muerte actúa como un momento de la vida misma, mientras que Mendelssohn está aún totalmente dominado por la desesperación original a luz de la posibilidad de que uno fallezca como persona...» Es decir (en el lenguaje del *Abhandlung über die Evidenz* de Mendelssohn), este, a diferencia de Herder, defiende lo que podríamos llamar el «conocimiento vivo» del ayer sobre la muerte y el morir y no necesariamente el del hoy o el del mañana. Strauss corrobora este punto citando a un conocido historiador de la literatura: «Herder — dice Rudolf Unger — extrae el “antiguo concepto dualista de la muerte y la inmortalidad del poder... a través de la “Muerte y el Devenir” [*Stirb und Werde*] surgido del sentido vivo [*Lebensgefühl*] de una visión inmanente de Dios y el mundo».³⁷ Strauss parece citar la sentencia de Unger especialmente por el bien de las dos expresiones alemanas que he puesto en corchetes. La expresión

³² En EP xxix, Strauss cita una reseña del *Phädon* en *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* VI, pp. 80-107 y 313-332 (la cita es de 325 y ss., y el reseñador es Christian Garve; cf. JA III.1, 409, con XII.1, 313). Cf. también EP xxx.

³³ La nota escrita de Strauss a su pre-publicación manuscrita *ad loc.* (reproducida en la edición de Meier de las *Gesammelte Schriften*, Band II, 500 n., de Strauss) dice: «Pero solo cuando la subjetividad de las cualidades secundarias es afirmada». (Cf. el libro de Hobbes a este respecto de Fr. Brandt.) La referencia es a FRITHIOF BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, trad. del danés por Vaughan Maxwell y Annie L. Fausbøll, Levin & Munksgaard, Copenhagen, 1928.

³⁴ Véase, en lo que sigue, EP xxix y ss.

³⁵ Véase, en lo que sigue, EP xxx-xxxii.

³⁶ JA XII.1, 174-181, 182-187.

³⁷ RUDOLF UNGER, *Herder, Novalis und Kleist*, M. Diesterweg, Frankfurt am Main, 1922, 6, junto a 11.

Stirb und Werde alude a la última estrofa del poema lírico de Goethe ‘Selige Sehnsucht’, que describe el modo como la polilla es consumida por la llama de la vela a la que es inherentemente atraída: la culminación de su vida y la experiencia de su muerte resultan idénticas. La expresión *Lebensgefühl* recuerda a la expresión leibniziana-wolffiana *lebendige Erkenntnis*, y Strauss invita tal vez al lector a sorprenderse con él, si es que lo que Mendelssohn entiende por ello es finalmente capaz de soportar el peso que desea darle. En cualquier caso, Strauss comenta que mucho después de que Abbt muriera (en 1766), Mendelssohn incluyó en sus ‘Anmerkungen zu Abbts freundlicher Correspondenz’ (1781) los materiales que había querido usar para revisar el Tercer Diálogo del *Phädon*, pero expresó su pesar por no tener más «tiempo ni fuerzas para llevarlos a cabo apropiadamente y darles la forma con que su parte más importante, que concierne al destino del hombre [*die Bestimmung des Menschen*],³⁸ debería haber sido usada para la segunda parte del *Phädon*».³⁹

³⁸ La expresión de Mendelssohn recuerda el título del panfleto de Spalding.

³⁹ JAVI. I, 29. Antes, en EP XIV, Strauss indica que no queda claro si lo que Mendelssohn llama la «primera mitad» del *Phädon* que había completado y enviado a Iselin incluía o no el Segundo Diálogo (completo). Cf. también EP XXVII-XXVIII.