

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2475>

Mendelssohn's "Socratic Soul" and Lavater: From Knowledge to Conversion

Lavater y el "alma socrática" de Mendelssohn: del conocimiento a la conversión

Pablo Ríos Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
pablofacundorios@gmail.com

Recibido: 11 - 01 - 2022.

Aceptado: 16 - 03 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.

Cómo citar este artículo: Ríos Flores, P. (2023). Lavater y el "alma socrática" de Mendelssohn: del conocimiento a la conversión. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 68, 243–277. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v680.2475>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

On August 25, 1769, Johann Caspar Lavater sent a dedication to Moses Mendelssohn along with the translation of some sections of Charles Bonnet's *La palingénésie philosophique*. In this dedication, Lavater challenges Mendelssohn to publicly refute Bonnet's arguments about the truth of Christianity or, otherwise, do "what Socrates would have done if he had read this work and found it irrefutable." In his reply to Lavater, Mendelssohn interprets this challenge as a call to conversion. This article aims to analyze how Lavater's ideals of knowledge and evidence are inextricably linked to his missionary zeal.

Keywords: affair Lavater; Christianity; Judaism; knowledge; truth; conversion.

Resumen

El 25 de agosto de 1769, Johann Caspar Lavater envió a Moses Mendelssohn una dedicatoria junto con la traducción de algunas secciones de *La palingénésie philosophique*, de Charles Bonnet. En esta dedicatoria, Lavater desafió a Mendelssohn a refutar públicamente los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo o, en caso contrario, "hacer lo que Sócrates habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable". En su réplica a Lavater, Mendelssohn interpreta este desafío como un llamado a la conversión. El objetivo del presente artículo es analizar el modo en que los ideales de conocimiento y evidencia de Lavater están inextricablemente unidos a su celo misionero.

Palabras clave: affair Lavater; cristianismo; judaísmo; conocimiento; verdad; conversión.

Introducción

El 25 de agosto de 1769, Johann Caspar Lavater envía a Moses Mendelssohn, conocido por entonces como el “Sócrates alemán”, la traducción de algunas secciones de la obra *Palingenesia filosófica* (*La palingénésie philosophique*)¹ del filósofo y científico suizo Charles Bonnet, junto con una dedicatoria.² En esta última, Lavater desafía al filósofo judío a refutar los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo o, en caso contrario, hacer lo que Sócrates hubiese hecho frente a la presencia de explicaciones irrefutables:

[...] me atrevo a preguntarle, pedir e implorarle ante el Dios de la verdad, quien es su Creador y Padre como el mío, no leer esta obra con imparcialidad filosófica (porque ciertamente lo hará sin que tenga que pedírselo) sino más bien refutarla públicamente, siempre que no encuentre correctos los argumentos *esenciales* en apoyo de los hechos del cristianismo. Sin embargo, si los encuentra correctos, le pido e imploro hacer lo que la prudencia, el amor a la verdad y la honestidad le ordenan hacer, lo que *Sócrates* habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable (Lavater, 1974, p. 3; énfasis original).³

Esta dedicatoria daría lugar a una de las controversias filosóficas más importantes del siglo XVIII, que más tarde sería conocida como el

¹ El título completo de la obra de Bonnet es *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769).

² El envío contiene la traducción de Lavater (del francés al alemán) de los capítulos 16 a 22 de *Palingenesia filosófica* (bajo el título *Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum. Samt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit der Menschen*), una parte del prefacio de Bonnet y una breve carta de presentación del propio pastor suizo. Mendelssohn recibirá este envío durante las fiestas judías de otoño, entre el 02 y 23 de octubre de 1769 (cfr. Zac, 1983, p. 223; Altmann, 1973, p. 209).

³ Extraigo el pasaje de Mendelssohn (1974) (en adelante JubA 7). La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes, es de mi autoría.

affair Lavater.⁴

En su réplica al pastor suizo, Mendelssohn interpreta este desafío como un llamado a la *conversión*. Él afirma:

[...] en la dedicatoria ha considerado oportuno implorarme [...] hacer lo que Sócrates habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable [...] Es decir, abandonar la religión de mis padres y abrazar la que defiende el señor Bonnet (JubA 7, p. 7).⁵

El propio título con el que Lavater acompaña los fragmentos traducidos de la obra *Palingenesia filosófica* parece confirmar la conjetura de Mendelssohn: *Investigaciones filosóficas de las pruebas del cristianismo* (*Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum*).⁶

Sin embargo, Luginbühl-Weber (1994) ha afirmado que el objetivo de aquella dedicatoria no era el de la conversión, sino que Lavater solo buscaba incluir públicamente a Mendelssohn en un diálogo filosófico, iniciado ya con Bonnet, sobre algunas hipótesis acerca de la inmortalidad del alma, y que esta dedicatoria habría surgido espontáneamente en el último momento (cfr. pp. 121-122). Luginbühl-Weber agrega, asimismo, que Lavater había tenido en mente inicialmente a otros destinatarios para su dedicatoria, con los que había realizado un intercambio personal o por correspondencia (cfr. pp. 124-125).⁷ Lejos de un tardío intento

⁴ Para un estudio pormenorizado del *affair Lavater*, cfr. el clásico trabajo de Altmann (1973, pp. 194-263), así como los de Feiner (2010, pp. 83-106), Bourel (2004, pp. 224-254), Goetschel (2004, pp. 119-132), Tomasoni (2003, pp. 17-32) y Zac (1983, pp. 219-254), entre otros.

⁵ Cabe destacar que la mayoría de los intérpretes, así como aquellos que presenciaron el debate entre Lavater y Mendelssohn, consideraron la dedicatoria como un llamado a la conversión.

⁶ Este título habría sido expresamente solicitado por Bonnet para señalar el carácter parcial de la traducción de Lavater de su obra *Palingenesia filosófica* (cfr. Luginbühl-Weber, 1994, p. 122).

⁷ Se trataría de Marianus Müller, Johann Joachim Spalding y Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, esto es, un católico suizo y dos luteranos alemanes, uno de ellos de origen judío. La intención real de la dedicatoria de Lavater a Mendelssohn, afirma Luginbühl-Weber, habría sido ampliar esta comunidad interconfesional e internacional de teólogos ilustrados al incluir un filósofo no cristiano con el objetivo de garantizar que la discusión no desembocara en una

de conversión en la era de la Ilustración, afirma la autora, Lavater pretendía un diálogo interconfesional e interdisciplinario sobre Dios y la inmortalidad del alma (en su vínculo fundamental con el cuerpo), en contra de las tendencias materialistas de la época. El interés de Lavater por la obra de Bonnet y su sistema físico-teológico formaría parte, según Luginbühl-Weber, de su deseo de comprender la revelación desde el punto de vista de la filosofía natural (cfr. pp. 125-126), lo que habría motivado su afán por conocer la opinión de Mendelssohn —uno de los filósofos más importantes de la época— sobre estas problemáticas.

Más recientemente, y siguiendo la interpretación de Luginbühl-Weber, Kohler (2015) afirma que Lavater no tenía como auténtico propósito la conversión de Mendelssohn. La decisión de enviar aquella dedicatoria al filósofo judío habría surgido como resultado de una idea relativamente espontánea y no como una idea pensada y planificada. Su objetivo era, sostiene Kohler, alentar una discusión filosófica pública sobre temas teológicos. Sin embargo, agrega la autora, el pastor suizo parecía esperar dicha conversión como consecuencia lógica de los argumentos de Bonnet a favor del cristianismo. Según esta perspectiva, el entusiasmo y arrogancia de Lavater surgirían de la falsa presunción de que todos los seres humanos, como pensadores lógicos, llegarían a través de aquellos argumentos a la misma certeza que él, y no, por el contrario, por un afán de conversión (cfr. Kohler, 2015, pp. 22-24).

El objetivo del presente artículo es analizar el modo en que, a diferencia de lo que suponen Luginbühl-Weber y Kohler, los ideales de conocimiento y evidencia de Lavater están inextricablemente unidos a su celo misionero. Si bien su intento de conversión no se presenta plenamente bajo la forma tradicional de la interpelación religiosa, logra articular un peculiar dispositivo cristiano-moderno fundado en una apelación a *la fuerza de la verdad*. El pastor suizo supone que la exposición a los argumentos y pruebas irrefutables de los hechos del cristianismo deberían arrastrar el alma de Mendelssohn a la aquiescencia, esto es, a abandonar la fe de sus padres y abrazar la defendida por Bonnet. Incluso si la decisión de Lavater pudiera haber surgido de un impulso espontáneo y no planificado, así como de un intento de “inclusión” de

polémica sobre cuestiones teológicas (cfr. p. 125). La alusión a Sócrates en la dedicatoria, sostiene la autora, tendría incluso este mismo objetivo (cfr. p. 125). Más adelante se propondrá una lectura alternativa del significado que adquiere la remisión a la figura de Sócrates por parte de Lavater.

Mendelssohn en un debate teórico, ello no debilita el sentido profundo de su deseo conversista.

Con el propósito de comprender el novedoso dispositivo gnoseológico-teológico de Lavater —en su reivindicación de las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo, así como en su búsqueda de conversión—, será preciso analizar, por un lado, los conceptos que este retoma del científico suizo dentro de su propuesta filosófica y teológica. Para ello se examinarán, asimismo, algunas nociones desarrolladas por Lavater en sus obras *Visiones de la eternidad* (*Aussichten in die Ewigkeit*), cuya primera edición fue publicada un año antes de su dedicatoria, y *Fragmentos fisionómicos* (*Physiognomische Fragmente*),⁸ que solo unos años más tarde lo volverían conocido en toda Europa. Esta aproximación hará posible contextualizar el sentido específico de su dedicatoria de 1769 sin perder de vista su proyecto global. Finalmente, se intentará determinar el significado teológico-político de la apelación a la figura de Sócrates por parte de Lavater en su dedicatoria a Mendelssohn. Ello permitirá apreciar que, lejos de una motivación aislada de conversión personal o un mero intercambio teórico, su demanda parece poner en evidencia la “comunidad imaginada” por el pastor suizo.

1. Lavater y su defensa de *Palingenesia filosófica* de Bonnet

Por lo tanto, habrá un *flujo* perpetuo de todos los individuos de la Humanidad hacia una mayor perfección o una mayor felicidad; pues un grado de perfección *adquirido* conducirá por sí mismo a otro *grado*. Y debido a que la distancia de lo creado a lo *increado*, de lo finito a lo *infinito* es infinita, se esforzarán continuamente por la

⁸ Lavater hizo sus primeras declaraciones públicas sobre fisionomía en Zúrich en 1770, impresas dos años más tarde por su amigo Johann Georg Zimmermann (1728-1795) en el *Hannoversche Magazin* con el título “Sobre la fisionomía” (“Von der Physiognomik”). Un segundo ensayo, derivado del entusiasmo que generó el escrito de Lavater, fue publicado por Philipp Erasmus Reich (1717-1787) en Leipzig. Sin embargo, sus *Fragmentos fisionómicos para la promoción del conocimiento y del amor al prójimo* (*Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*) se imprimieron hasta los años 1775-1778 (cfr. Kohler, 2015, p. 47). *Fragmentos fisionómicos* se convirtió en una de las obras más importantes de la mitad del siglo XVIII, y en pocos años no solo fue traducida a varios idiomas, sino también reeditada numerosas veces.

perfección suprema sin llegar a alcanzarla (Bonnet, 1769b, p. 446).

Lavater envía a Mendelssohn algunos fragmentos traducidos de *Palingenesia filosófica* de Charles Bonnet, considerados por el pastor suizo como una de las mejores pruebas conocidas acerca de la verdad del cristianismo.⁹ En esta obra, Bonnet presenta una teoría global sobre la supervivencia y restitución de todos los seres vivos después de la muerte, junto con un mecanismo para su perfección en la vida futura, incorporando nociones de la teodicea leibniziana tales como las de la inmortalidad del alma y la perfectibilidad del ser humano dentro del plan de la providencia divina (cfr. Bonnet, 1769b, pp. 169-173).¹⁰ El propio *Fedón* de Mendelssohn, apreciado por Lavater y cuya lectura alentaría en parte su decisión de enviarle aquella dedicatoria, ya exponía aspectos centrales de la metafísica de Leibniz.¹¹ Sin embargo, la aproximación de Lavater a la teodicea leibniziana, presente también en los escritos de Mendelssohn, estuvo mediada por la recepción crítica de aquella por parte de Bonnet.¹² Ello se refleja en su teoría de los “seres mixtos”

⁹ Si bien Bonnet amonestó a Lavater por dedicarle a un judío una obra que estaba destinada solamente a los cristianos, el objetivo inicial de *Palingenesia filosófica* era convencer y convertir a los no creyentes haciendo inteligible la religión. En una carta a Needham, previa al *affair Lavater* (8 de julio de 1769), Bonnet afirma: “Tuve únicamente en vista en esta investigación disipar las dudas del filósofo incrédulo y virtuoso. He intentado esclarecer su entendimiento, tocar su corazón; hacerlo partícipe en meditar conmigo sobre las pruebas tan numerosas, tan variadas, tan evidentes de esta *revelación*” (1986, p. 272).

¹⁰ Bonnet tuvo acceso a la *Teodicea* de Leibniz en 1748, aunque su creencia en la inmortalidad del alma y en la providencia divina le habían sido inculcadas a través de su educación cristiana.

¹¹ Sobre las posibles razones que impulsaron a Lavater a enviar su dedicatoria a Mendelssohn, cfr. Altmann (1973, p. 205) y Luginbühl-Weber (1994, pp. 123-130). En el *Fedón*, el Sócrates mendelssohniano defiende incluso una teleología del orden natural, bajo la providencia divina, (cfr. Mendelssohn, 2006, pp. 175-177; Abbt y Mendelssohn, 2018, pp. 249-251) que puede ser vista como una motivación adicional para la dedicatoria del pastor suizo y su envío de la *Palingenesia filosófica* de Bonnet.

¹² Sobre la recepción crítica de Bonnet de la filosofía leibniziana, cfr. Rieppel (1988). El objetivo de Bonnet era adaptar la metafísica leibniziana a la biología de la época, dotándola de una base material o incluso empírica (cfr. Rieppel, 1988, p. 120).

(*êtres-mixtes*), la de la gran “cadena de los seres” (*chaîne des êtres*),¹³ la del “preformacionismo” y la del “encapsulamiento” (*emboîtement*). A continuación se analizarán brevemente estos conceptos con el objetivo de comprender, posteriormente, su influencia en la propuesta filosófica y teológica de Lavater.

La monadología leibniziana le sirve a Bonnet como base metafísica para restaurar el antiguo concepto de “escala de la naturaleza” (*scala naturae*). El poder graduado de percepción de las mónadas y su potencial perfeccionamiento en Leibniz son incorporados por el científico suizo en su concepción de la gran “cadena de los seres”, ya expuesto en su *Tratado de insectología* (*Traité d’insectologie*) de 1745 y desarrollado en su *Contemplación de la naturaleza* (*Contemplation de la nature*) de 1764 y en *Palingenesia filosófica* (*Palingénésie philosophique*) de 1769, como una jerarquía de niveles sucesivos de perfección (cfr. Bonnet, 1769b, pp. 411 y 423-425). El perfeccionamiento es concebido en términos de una creciente complejidad corporal y un aumento correlativo de los poderes de percepción. Existe así una jerarquía de los seres, basada en su estado actual, y un ascenso a través de niveles sucesivos de complejidad creciente en la escala (*scala*) de la vida. Este desarrollo se comprende como la actualización de un plan preconcebido por Dios y su objetivo radica en un acercamiento asintótico a la perfección divina (cfr. Rieppel, 1988, p. 127; Sukiennicka, 2017; p. 28).

Dentro de la escala de la naturaleza, Bonnet considera que el ser humano es un “ser mixto” formado por un cuerpo material y orgánico y un alma inmaterial (cfr. Bonnet, 1769a, pp. 310-312; 1769b, pp. 128-132). El cuerpo transmite al alma las impresiones del mundo exterior a través de las fibras nerviosas del cerebro y esta experiencia conforma la base material o física de la memoria. La memoria, a su vez, determina la personalidad del individuo y su grado de perfectibilidad (cfr. Bonnet, 1769b, p. 402).¹⁴ A un mayor perfeccionamiento del cuerpo y sus

¹³ Esta noción fue muy utilizada entre los científicos y filósofos del siglo XVIII, materialistas, idealistas o cristianos, y, en el caso de Bonnet, este parece retomar aquellas ideas leibnizianas de *plenitud, continuidad y gradación* ontológica del ser (cfr. Sukiennicka, 2017, p. 27).

¹⁴ La teoría de Bonnet de los hombres como “seres mixtos”, así como sus consideraciones sobre las fibras nerviosas del cerebro, las sensaciones, la formación y asociación de ideas, la memoria, la imaginación y la voluntad,

órganos sensoriales corresponde un mayor perfeccionamiento del alma (cfr. Rieppel, 1988, p. 137). En el desarrollo del organismo individual, el cuerpo se perfecciona gradualmente y, con ayuda de la educación, el alma alcanza consecuentemente un mayor grado de perfección. Sin embargo, el cuerpo actual del ser humano impone restricciones a las percepciones de su alma. Debido a esta limitación, él ocupa un lugar destacado, pero no excelso, en la jerarquía de los seres. Sin embargo, Dios ha preordenado desde el principio los medios a través los cuales este será elevado paulatinamente a las esferas superiores (cfr. Rieppel, 1988, p. 125). Al ser humano le está garantizado el perfeccionamiento del cuerpo y del alma en el plan de la creación: la benevolencia divina lo ha predestinado a su palingenesis o renovación. Bonnet llamará a este cuerpo que permitirá su “evolución” el “cuerpo espiritual” (*corps spirituel*) o el “cuerpo glorioso” (*corps glorieux*) (cfr. Bonnet, 1769b, pp. 404 y 438). El ser humano progresará sobre el plan intelectual y fisiológico; su nuevo cuerpo espiritual será un instrumento perfecto, un órgano universal de conocimiento y de sentimiento (cfr. Sukiennicka, 2017, p. 29).¹⁵

Este preordenamiento (*préordination*), o plan de la creación, se vincula con la doctrina del “preformacionismo”. Según esta doctrina, existe en el universo un desarrollo continuo de los seres en etapas sucesivas a partir de ciertos gérmenes preexistentes, “evolución” que no procede por saltos y está sujeta al plan de la providencia divina.¹⁶ En el organismo individual supone una correlación orgánica de las partes y un desenvolvimiento armónico, en una cadena ininterrumpida de eventos, a partir del embrión preformado diseñado por Dios. Tanto

habían sido expuestas ya sistemáticamente en su obra *Ensayos analíticos sobre las funciones del alma* (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*), de 1760.

¹⁵ Sobre las características de este cuerpo espiritual, cfr. Bonnet (1769b, pp. 438-441).

¹⁶ Bonnet se opone al materialismo y al atomismo de ciertos pensadores ilustrados franceses (Buffon, Maupertius, Diderot, Holbach, entre otros) que conciben el desarrollo del organismo como producto de la yuxtaposición de los átomos, la *causa formalis* como inherente a la materia (sin un principio inmaterial de forma u organización), el organismo individual como una combinación potencialmente única de partes (con un concepto nominalista, y no esencialista, de la especie), negando consecuentemente la divina Providencia y las causas finales en la naturaleza (cfr. Rieppel, 1988, pp. 126 y 144).

en el organismo o microcosmos como en el universo o macrocosmos se expone este todo orgánico unificado, que refleja a su vez al único Dios de la creación. El potencial de todo ser se encuentra ya preformado desde el origen: así como el organismo individual alcanza su perfección a partir de su desarrollo ontogenético, el universo “evoluciona” a lo largo de la escala de la naturaleza hacia niveles cada vez más altos de perfección (cfr. Rieppel, 1988, p. 128).¹⁷

Bajo la influencia del neoplatonismo agustiniano, Bonnet considera que la generación y perfeccionamiento de los seres no implica la creación de algo nuevo sino un despliegue de estructuras preexistentes. Asimismo, sostiene que la muerte no supone la terminación de la existencia, sino la “metamorfosis” hacia una existencia futura. Por lo tanto, no hay muerte real en la naturaleza, lo que deviene en una metáfora natural de la resurrección (cfr. Rieppel, 1988, p. 131). En su *Palingenesia filosófica*, Bonnet agrega que el universo ha pasado por un número desconocido de revoluciones generales (aunque no infinitas, lo que implicaría la eternidad del mundo), en las cuales se produce una destrucción de la superficie del globo y un nuevo renacimiento, regeneración o palingenesia,¹⁸ dentro de un camino de perfeccionamiento permanente, aunque preformado desde el comienzo de la creación (Mazzolini y Roe, 1986, p. 64; Rieppel, 1988, pp. 130 y 139).¹⁹

En relación con la teoría del preformacionismo, Bonnet defiende en su obra de 1769 la doctrina del *emboîtement* (“encapsulamiento”) de gérmenes preformados, encapsulados unos dentro de otros, desde

¹⁷ El descubrimiento de la partenogénesis, cuya teoría expone en su *Tratado de insectología* de 1745, le sirve a Bonnet para confirmar su creencia en la preexistencia de gérmenes en los seres vivos y, por ende, reforzar su posición preformacionista contra las teorías epigenéticas (cfr. Mazzolini y Roe, 1986, pp. 8 y 23-24).

¹⁸ Sobre la teoría de Bonnet de la creación e historia del mundo como intento de conciliación de la explicación física y la palabra revelada de la Biblia, cfr. Mazzolini y Roe (1986, pp. 108-128).

¹⁹ Bonnet debe postular un cambio correlativo de las condiciones ambientales de la Tierra, predeterminado por Dios, para que los nuevos organismos puedan adaptarse a su entorno. Asimismo, considera que el testimonio de estas revoluciones o eventos catastróficos están documentados, no solo en la Biblia, sino también en el estudio geológico de los fósiles sedimentados en las diferentes capas de las rocas (cfr. Rieppel, 1988, pp. 23-24 y 140; Mazzolini y Roe, 1986, p. 123).

el comienzo de la creación. El científico suizo distingue dos tipos de gérmenes preexistentes. En primer lugar, un tipo de germen que corresponde a la propagación de una determinada forma o especie de organismos durante una época dada en la historia de la Tierra (cfr. Rieppel, 1988, p. 133). Estos gérmenes explican la generación, desarrollo y muerte de cada organismo individual, así como el surgimiento de la próxima generación. La historia de una especie se compara con el desempaque de un conjunto de muñecas rusas (cfr. Rieppel, 2011, p. 23). En segundo lugar, un tipo de gérmenes indestructibles, “etéreos”, encapsulados dentro del cerebro de animales y humanos, que no solo son el verdadero asiento del alma inmortal e inmaterial sino que también contienen el cuerpo nuevo y el cerebro futuro preexistente que se desarrollará en el momento del renacimiento o regeneración: los gérmenes de restitución (*germes de restitution*) (cfr. Rieppel, 1988, p. 133).²⁰ Cuando el nuevo cuerpo se desarrolle, aquel cerebro futuro preexistente llevará los recuerdos de la vida anterior, lo que permitirá la preservación de la memoria y, por ende, de la personalidad. Este último elemento resulta central para la participación del alma inmortal en un sistema de premios y castigos. La preservación de la personalidad permite la autoconciencia del ser humano de su camino de perfeccionamiento y la posibilidad de reconocer la recompensa o castigo de Dios en ocasión del Juicio Final (cfr. Rieppel, 1988, p. 138).²¹

En resumen, tanto el cuerpo como el alma, en el proceso de ontogenia y palingenesis, forman parte de un plan divino de perfeccionamiento. En el universo, este proceso está atravesado por numerosas revoluciones generales, en un ritmo de destrucción y resurrección, en las que los seres ascienden paulatinamente en la escala de la vida a partir de un

²⁰ El “germen de restitución” parece traducir, desde una perspectiva biológica, algunas de las propiedades de la mónada leibniziana: su indestructibilidad, su indivisibilidad y su creación desde el principio (cfr. Rieppel, 1988, p. 141).

²¹ En relación con el Día del Juicio, Bonnet cita la segunda epístola de Pedro, que predice la futura destrucción de la Tierra por el fuego. Tal revolución daría luz a un nuevo orden de vida en la Tierra, en la que el ser humano emergería en su “cuerpo espiritual y glorioso” y sería juzgado por sus acciones pasadas. En este sentido, Bonnet adhiere a la descripción de san Pablo de la resurrección final en su primera carta a los corintios (cfr. Bonnet, 1769b, p. 404; Mazzolini y Roe, 1986, pp. 65 y 125).

desarrollo de gérmenes preformados, encapsulados unos en otros y presentes desde el comienzo de la creación. Este desarrollo no supone una verdadera evolución de una especie a partir de las anteriores, a diferencia del evolucionismo moderno, sino que está fundada en una concepción *esencialista*. Las especies son consideradas inmutables, creadas y preformadas desde el origen y definidas por su alma inmortal; son entidades separadas y encapsuladas una dentro de otras, cuya palingenesia (aparición de una forma superior) resulta simplemente de un “desencapsulamiento” (cfr. Rieppel, 1988, p. 139). Asimismo, la “evolución” no es más que la actualización del plan del Creador, causa primera y razón suficiente de lo creado, en el transcurso del tiempo. El universo está sujeto a esta *permanencia dinámica* en la que el cambio solo representa el hacerse visible de estructuras preexistentes (cfr. Rieppel, 1988, p. 141; 2011, p. 21). En cuanto al ser humano: como “ser mixto”, le está garantizada su futura ascensión en la cadena de los seres conforme al plan de la providencia divina.

2. *Palingenesia filosófica en el proyecto filosófico-teológico de Lavater*

En *Visiones de la eternidad*, Lavater había realizado su propia contribución literaria, así como filosófico-teológica, al problema de la inmortalidad del alma y del destino del ser humano a través de cartas dirigidas a su amigo Johann Georg Zimmermann. En esta obra puede apreciarse la influencia de la teoría de la dicha eterna y la inmortalidad del alma enseñada por J. J. Spalding y la neología,²² aunque con algunos

²² Se aplica el término “neología” a un movimiento dentro del protestantismo alemán que llevó a cabo una revisión de la teología cristiana de acuerdo con las ideas ilustradas modernas. Este movimiento alcanzó su punto máximo durante el reinado de Federico II el Grande (1740-1786) de Prusia, donde obtuvo patrocinio semioficial (Spalding y otros teólogos ilustrados ocuparon importantes posiciones educativas e institucionales), aunque también encontró partidarios entre clérigos y eruditos luteranos y reformados en otros estados alemanes. Interpretando el cristianismo como una religión *práctica* (con un énfasis en su significado moral, aunque dentro de un marco constituido por la revelación y la fe en la providencia) que hacía hincapié en el conocimiento moderno (por ejemplo, la crítica histórica para separar la verdad moral universal de los evangelios y los intentos, particulares y limitados en el tiempo, de expresar esa verdad) y en la experiencia autorreflexiva del individuo piadoso y razonable (dentro de una antropología optimista que enfatizaba la dignidad humana, la

desarrollos teológicos independientes. En 1748, Spalding publica su opúsculo *Meditación sobre el destino del ser humano* (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*), en el que se pregunta por el significado y la meta de la vida humana. El problema de la inmortalidad del alma y de la búsqueda permanente de perfeccionamiento, tanto en la vida terrenal como incluso tras la muerte, en un desarrollo gradual hacia la perfección más alta —Dios como objetivo final— se convierten muy pronto en preocupaciones centrales de la época (cfr. Luginbühl- Weber, 1994, pp. 114-115; Kohler, 2015, pp. 5-6 y 15).²³ El propio *Fedón* de Mendelssohn, dedicado también al problema de la inmortalidad del alma y del destino del ser humano, y que despertara un profundo interés en Lavater, había surgido en parte como consecuencia de un intercambio epistolar entre el filósofo judío y Thomas Abbt en relación con el opúsculo de Spalding.²⁴

Los fragmentos de *Palingenesia filosófica* traducidos por Lavater y dedicados a Mendelssohn perseguían un objetivo similar al de la *Meditación sobre el destino del ser humano* de Spalding, pues intentaban mostrar que el propósito del esfuerzo de los hombres era lograr, a través de la práctica de la virtud y la moralidad, la mayor felicidad posible

libertad y la perfectibilidad moral), la neología se enfrentó a aspectos claves de la ortodoxia protestante y del pietismo al tiempo que su defensa de una supuesta esencia del cristianismo la enfrentó al deísmo y la incredulidad atea; promovió también cierto antijudaísmo teológico. Algunas ideas neológicas no solo tuvieron una importante influencia en el gran público ilustrado a través de las instituciones oficiales y los medios de difusión del siglo XVIII, sino también en la historia intelectual alemana (por ejemplo, en autores como Herder, Kant y Hegel) y en el desarrollo de la teología protestante (por ejemplo, en la “teología liberal” del siglo XIX) (cfr. Carlsson, 2016).

²³ Luginbühl-Weber (1994, p. 115) destaca la gran abundancia de *literatura sobre la inmortalidad* que suscitó la obra de Spalding y recuerda que solo en Alemania, como señaló Rudolf Unger, es posible encontrar, entre 1751 y 1758, más de 54 escritos sobre este tema.

²⁴ La culminación del *Fedón* había sido impulsada por un intercambio epistolar, y mediante la publicación de una serie de escritos en las *Briefe*, entre Mendelssohn y Thomas Abbt en relación con el opúsculo *Meditación sobre el destino del ser humano* de J. J. Spalding (1748). “Dudas sobre el destino del ser humano” (*Zweifel über die Bestimmung des Menschen*) de Abbt, así como “Oráculo concerniente al destino del ser humano” (*Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*) de Mendelssohn, aparecen publicadas bajo condición de anonimato en las *Briefe* en 1764. Cfr. Mendelssohn (1991 [JubA 5.1], pp. 619-629 y 630-637).

en la vida terrenal, así como la dicha eterna (cfr. Kohler, 2015, p. 17). Sin embargo, Lavater incorpora este motivo central del pensamiento de Spalding y la neología dentro del marco teórico de Bonnet. Para el pastor suizo, quien había sido deslumbrado por la *Contemplación de la naturaleza* y la *Palingenesia filosófica*, el mérito de Bonnet fue haber logrado ensamblar el enfoque del naturalista y la reflexión del teólogo, los conceptos de las investigaciones empíricas y los de la metafísica y la religión, la escritura literaria patética (lirismo) y la descripción del naturalista (cfr. Sukiennicka, 2017, pp. 32-33). En este marco, Lavater reinterpreta los conceptos teóricos de Bonnet para integrarlos dentro de su propio proyecto teológico y filosófico.

Al igual que Spalding y la neología, Lavater considera que el esfuerzo por la perfección moral y la dicha eterna culmina en Dios, quien, según la razón y el Evangelio, es el epítome de la perfección. Para poder acceder a la imagen de Dios, afirma Lavater, es necesario conocerlo. Sin embargo, la mente humana está limitada para poder reconocer a Dios y llevar una vida conforme a su imagen (cfr. Kohler, 2015, p. 28). El ser humano es un “ser mixto” que no puede alcanzar, en su estado presente, un conocimiento y vida plenamente conformes a Dios. Por ende, es necesario un mediador, alguien que sea análogo a aquel, pero que a su vez tenga un carácter divino. Lavater afirma: “Dios no puede ser (re)conocido [*erkannt*] de una mejor manera que a través de Cristo y en Cristo; no hay nada en Dios que no esté en Cristo” (citado en Kohler, 2015, p. 29). De este modo, quien (re)conoce a Cristo, (re)conoce a Dios. Según las enseñanzas del pastor suizo, el destino del ser humano, su dicha o felicidad eterna, depende de este (re)conocimiento (cfr. Kohler, 2015, p. 29).

Lavater considera, en su adaptación de la teoría de Bonnet a su propio proyecto cristológico, que todos los hombres están equipados con el mismo germen divino que Jesús y solo difieren en el grado de desarrollo respecto de él (cfr. Kohler, 2015, p. 62). Este germen implantado desde el comienzo de los tiempos, a la espera de su resurrección, representa la encarnación de la imagen perfecta en el corazón de toda la humanidad. La figura de Cristo se transforma en el arquetipo o *Urbild* perfecto al que los seres humanos deben aspirar.

Considerada desde el marco teórico de Bonnet, la vida virtuosa supondría entonces un desarrollo gradual de perfeccionamiento que tiene como objetivo final el “desencapsulamiento” de ese germen divino preformado que yace en el interior de los hombres. La humanidad debe

desprenderse poco a poco de las capas que recubren aquel germen perfecto preexistente para poder acceder a su auténtica humanidad. Todas las personas, sostiene Lavater, tienen la oportunidad de trabajar en su reconciliación con la imagen divina a través del examen crítico y el combate de aquellas pasiones o impulsos pecaminosos; solo cuando se enfrenten a aquellas enfermedades, a través del arrepentimiento, podrán agradecer la ayuda que reciben del médico o salvador, Jesucristo. La obediencia divina debe demostrarse, no obstante, a través de la acción, en el vivir de acuerdo con las enseñanzas y seguidores de Cristo, pues la salvación no puede alcanzarse únicamente por la gracia de Dios. Ahora bien, a pesar de defender la responsabilidad humana en su salvación, Lavater enfatiza el papel de Jesucristo como redentor y salvador enviado por Dios. De este modo, se distancia tanto de la defensa pietista de la absoluta dependencia del ser humano de la gracia divina como del énfasis de la teología neológica en la vida virtuosa, que parece prescindir de Jesús, en cuanto mediador y redentor, como clave de la dicha eterna. Así, mientras que Spalding y la neología se enfocan en el mensaje moral de Jesús, en la vida y obra de un hombre virtuoso, Lavater defiende su carácter divino y su título soberano de “Cristo”. En este sentido, el pastor suizo se opone a la devaluación de Jesucristo como maestro moral que parece amenazar, según su perspectiva, el sistema del cristianismo (cfr. Kohler, 2015, pp. 30-31 y 34-35).

Lavater defiende así la universal perfectibilidad del alma y del cuerpo dentro de una concepción *esencialista* del progreso de la humanidad y en consonancia con la doctrina de Bonnet de los “seres mixtos”, del “preformacionismo” y del “encapsulamiento”, basado en su defensa de un arquetipo (*Urbild*) implantado en el corazón de los hombres: Cristo como persona divina.²⁵ Este mediador se presenta como el símbolo de

²⁵ Años más tarde, en su correspondencia con los teólogos luteranos Johann August Urlsperger (1728-1806) y Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), Lavater se distancia de la teoría de la preformación de Bonnet. Para explicar la semejanza entre los seres humanos y Jesús no hablará de un germen divino inherente a ambos, sino de la hermandad de la carne divina a partir de la cual fueron creados a *imagen* de Dios. La única diferencia consistiría en que Jesús es el primogénito, posee la mayor perfección divina que Dios está dispuesto a comunicar, mientras que los seres humanos, si bien representan, como él, un “templo vivo a imagen de Dios”, solo lo hacen en virtud de su mediación (cfr. Kohler, 2015, pp. 36-38 y 59).

una reconciliación del ser humano con Dios, la marca de un destino de perfeccionamiento constante en búsqueda de la salvación.²⁶ Lavater considera entonces imprescindible el reconocimiento de este arquetipo divino, implantado en todos los hombres, como paso ineludible para el perfeccionamiento y acceso de las almas a la dicha eterna. Sin embargo, ¿cómo es posible acceder a esta evidencia y, con ello, a la salvación? ¿Cómo pueden abrirse las puertas de la comunidad del amor?

3. La evidencia de los hechos del cristianismo en el proyecto de Lavater

Siempre es el *corazón* lo que se trata de perfeccionar: es el principio *universal* de todos los *afectos*: una doctrina celestial no se limitaría a *regular* las acciones externas del *hombre*: aún quisiera llevar sus felices influencias hasta los pliegues más profundos del corazón (Bonnet, 1769b, p. 343).

Al igual que Spalding, Bonnet había argumentado que la perfección moral necesaria para la felicidad solo podía lograrse mediante la creencia en una vida futura motivada por la recompensa divina. La defensa de la inmortalidad del alma estaba regida por esta convicción racional en un sistema de penas y castigos, sujeta a la providencia. Pero, a diferencia de Spalding, Bonnet considera que es necesaria una evidencia más allá de la razón, que no se busca solo en el intelecto sino en la revelación (cfr. Kohler, 2015, pp. 20-21; Zac, 1983, p. 223). Al final de su investigación, el científico suizo admite que las verdades del cristianismo no pueden probarse racionalmente con absoluta certeza, por lo que asigna un lugar destacado a los informes de milagros bíblicos.²⁷ Bonnet describe los milagros como modificaciones de las leyes naturales que están sujetas

²⁶ Kohler (2015, pp. 31-32) recuerda que la figura de Jesús como un *reconciliador* era central en la teología del siglo XVIII. Frente a la doctrina tradicional de la *satisfacción*, en la que se representa a Jesús como una víctima cuya muerte redime a las personas pecadoras y apacigua la ira divina a través del sacrificio, la figura de Jesús como un reconciliador intenta devolver el papel activo a la humanidad en su perfeccionamiento, su responsabilidad en la búsqueda de la salvación.

²⁷ Bonnet afirma: “puedo ver fácilmente que el *Autor* de la naturaleza pudo usar este *lenguaje* para hacer que los hombres sepan con *certeza* qué es lo

únicamente a la voluntad divina y que trascienden los límites de lo que es comprensible para la mente humana (cfr. Kohler, 2015, p. 21).²⁸

Lavater enfatiza, al igual que Bonnet, el valor de la Biblia. La verdadera creencia, sostiene, requiere del reconocimiento del testimonio bíblico y, por lo tanto, de la divinidad de Jesucristo. La veracidad de los informes bíblicos no requiere de una explicación que obedezca a una lógica razonable, pues estos, sin ser irracionales, no son explicables. Lavater se opone a los teólogos neológicos con su examen crítico de la Biblia, fundamentado en el uso de la razón natural, y a quienes, afirma el pastor suizo, les es insoportable la palabra “misterio”. Para Lavater, no existe un conflicto entre la creencia en la revelación positiva y en la razón, pues la potencialidad de la visibilidad de la trascendencia divina puede ser experimentada tanto en el lenguaje de los Evangelios como en el lenguaje de la mente humana (cfr. Kohler, 2015, p. 38).

En relación con los milagros presenciados en la era apostólica, así como aquellos que aún pueden ocurrir en el presente, Lavater considera que son expresión del trabajo visible y continuo del Espíritu Santo.²⁹ La concurrencia de los milagros tiene como requisito previo incondicional la sincera devoción a Dios a través de Jesús, testificada en el carácter todopoderoso de la fe y de la oración (cfr. Kohler, 2015, pp. 23, 39).³⁰ El ser humano piadoso que se esfuerza por vivir siguiendo

más importante para ellos saber, y saber bien, y que la razón sola difícilmente podría indicarles. [...] [P]uedo llamarlos *milagros*” (1769b, pp. 175-176).

²⁸ Sobre la explicación de los milagros como signos de Dios al ser humano que evidencian su vida futura y dicha eterna en *Palingenesia filosófica*, cfr. Bonnet (1769a, pp. 157-201).

²⁹ Paralelamente a la traducción de *Palingenesia filosófica*, Lavater escribió *Tres cuestiones sobre los dones del Espíritu Santo (Drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes)*, que envió a sus amigos en septiembre de 1769 y donde conecta la verdad sobre los testimonios bíblicos, en particular los testimonios de eventos milagrosos, con la evidencia de la persistencia de las acciones del Espíritu Santo (cfr. Kohler, 2015, p. 23).

³⁰ Para Lavater, el sentimiento de lo divino, esto es, la fe subjetivamente sentida y el giro íntimo hacia Dios a través de Cristo, juegan un papel fundamental en la oración. Esta perspectiva lo acerca a ciertas ideas pietistas con las cuales estaba familiarizado desde su infancia. Sin embargo, como afirma Kohler (2015, pp. 53-66), Lavater mantuvo un diálogo crítico con algunos de los principales representantes del pietismo (N. L. v. Zinzendorf, A. G. Spangenberg, J. G. Hasenkamp, J. A. Bengel, F. C. Oetinger, P. M. Hahn, entre otros).

a Jesús puede desarrollar incluso disposiciones más elevadas y ser recompensado con la capacidad de hacer milagros. A diferencia de los teólogos ortodoxos, para quienes el propósito de tales intervenciones milagrosas era principalmente infundir fe en las revelaciones divinas y permitir la difusión del Evangelio, limitándose por ende a los comienzos del cristianismo, Lavater cree en la persistencia de dones espirituales extraordinarios. Esta creencia lo lleva a buscar incluso personas favorecidas con estos dones como testimonio del efecto continuo del Espíritu Santo. Con su defensa de la permanencia de los eventos milagrosos, Lavater se opone asimismo a los teólogos neológicos, quienes consideraban que aquellos eventos pasados no solo ya no pueden fortalecer y confirmar la creencia en Dios, sino que, gracias a los avances científicos, pueden ser explicados en el presente de manera racional (cfr. Kohler, 2015, pp. 39-41).

Sin embargo, Lavater también buscó otros caminos alternativos para posibilitar el acceso a la verdad del cristianismo. Es posible comprender sus estudios fisionómicos en relación con el esfuerzo por el conocimiento de Dios y su mensaje redentor. La comprensión de la naturaleza humana a partir del estudio fisionómico de su *silueta*³¹ es solo el paso preliminar para poder acercarse al *Urbild* divino, pues tanto la fisionomía como la teología parten para Lavater de la misma verdad: el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta huella (*signature*) impresa

³¹ Para Lavater la silueta o contorno (del cabello, la cabeza, los rasgos faciales, el cuello) es la imagen mínima de las personas, su *Urbild*, por lo que se transforma en el objeto favorito de su hermenéutica de la naturaleza humana. Al evitar toda distracción con elementos prescindibles, la atención en la silueta volvería la observación más simple, fácil y precisa. El estudio del contorno de una persona por parte de la fisionomía pretendía garantizar, así, una perspectiva “objetiva” que no estuviese contaminada por el prejuicio o afectada por lo contingente. Lavater incluye en el segundo volumen de sus *Fragmentos fisionómicos* la ilustración de una silla especialmente diseñada para el dibujo de una silueta correcta como parte de un refinamiento de los propios instrumentos científicos. Asimismo, a diferencia del estudio de la expresión (*Ausdruck*) de una persona, que reflejaría el estado temporal del alma, el estudio fisionómico de los trazos (*Züge*) permitiría captar su estructura profunda. La promesa de un medio capaz de develar estas cualidades ocultas suscitó un auténtico interés en el público. La fisionomía creó una verdadera moda de hacer siluetas, una industria que ayudó a popularizar tanto sus conclusiones como sus métodos (cfr. Stoichita, 1997, pp. 130-132; Hochman, 2014, p. 118).

en el alma de cada persona representa el camino regio para revelar la potencia divina y, con ello, abrir las puertas para la salvación de la humanidad (cfr. Kohler, 2015, p. 46; Stoichita, 1997, p. 133; Hochman, 2014, p. 119).³²

Siguiendo las enseñanzas de Bonnet, Lavater considera el alma como inseparablemente unida a la fisicalidad, por lo cual existe una continuidad entre una y otra (cfr. Kohler, 2015, p. 49). El propósito de la fisionomía era poder acceder, a través de características físicas externas (contorno o silueta), a características internas del ser humano: alcanzar lo invisible a través de lo visible, conocer ciertos fenómenos espirituales a través de signos y símbolos verificables. La silueta aparece entonces como una externalización directa del alma (cfr. Stoichita, 1997, p. 133). La posibilidad de acceder a la interioridad de los hombres por parte del fisionomista expresaba, al mismo tiempo, el poder de la misericordia divina: si bien podía exponer las debilidades del ser humano (maldad, pecado, depravación, corrupción, etc.), permitía contemplar otras disposiciones o tendencias (honestidad, modestia, justicia, etc.) que podrían corregir aquellas (cfr. Hochman, 2014, p. 121). La fisionomía adquiere un carácter *confesional* que posibilita el arrepentimiento y mejora de las almas.³³

³² Lavater considera que, así como Dios imprimió su huella en el mundo físico en cuanto obra de su voluntad, el rostro humano también oculta esta huella divina, pues está hecho a imagen y semejanza de Dios. En la fisionomía teológica de Lavater, el cuerpo parece ser creado incluso para exponer la interioridad de los hombres (cfr. Hochman, 2014, pp. 120-121).

³³ Stoichita (1997, p. 136) sostiene que las imágenes fisionómicas, el ser interno proyectado en lo externo con ayuda de las siluetas o sombras, pueden ser consideradas como una traducción en términos visuales de una confesión; el fisionomista se transforma, paralelamente, en una suerte de cura o confesor. Lavater afirma: “Él [el buen fisionomista] debe poseer el carácter de aquellos apóstoles o primeros cristianos que poseían el don de reconocer y leer los pensamientos del alma” (Lavater, 1772, p. 79, citado en Stoichita, 1997, p. 136). En el marco de este dispositivo religioso, Lavater utiliza en sus *Fragments fisionómicos* la segunda persona para establecer una proximidad con el lector más parecida a la apologetica cristiana que al estudio científico, al tiempo que en su discurso construye una separación entre dos grupos de lectores: quienes aceptan la evidencia de la nueva ciencia (“nosotros”) y quienes se oponen a esta (“ellos”) (cfr. Hochman, 2014, pp. 112-113).

Por otra parte, la fisionomía no solo establecía una continuidad entre el cuerpo y el alma, sino también entre la belleza y la moralidad. Esta perspectiva tiene importantes consecuencias en la concepción de la perfectibilidad humana dentro del plan de la creación. La sabiduría divina, sostiene Lavater, se expresa en una armonía entre la belleza física y moral, y esta armonía debe ser el modelo a partir del cual el ser humano pueda alcanzar su destino más excelso. Para el pastor suizo, el epítome de esta belleza interior y exterior, de esta armonía entre cuerpo y alma, el modelo a partir del cual hacer juicios de belleza moral y física no es otro que Cristo. Si bien Lavater admite que no hay una descripción de la forma o del rostro de Jesucristo en los Evangelios, considera que es legítima y no reprobable la preocupación por la apariencia del hijo de Dios (cfr. Kohler, 2015, p. 50; Hochman, 2014, p. 122). Lavater sitúa a Cristo como su ideal metafísico, dedicándole más atención pictórica (e interés fisionómico) que a cualquier otra figura (cfr. Hochman, 2014, p. 122). No obstante, él es muy crítico de las representaciones “incorrectas” de Cristo, pues defiende una conexión directa entre la imagen adecuada, el conocimiento fisionómico y la creencia en el Hijo de Dios:

Quien reconoció el rostro vivo [*lebendes Gesicht*] de Cristo, vio en él la viva imagen [*Ebenbild*] del Padre, creyó y tuvo sentido de toda verdad y divinidad. [...] La única falta de sentido fisionómico era no creer en Cristo. [...] Con el auge y la caída del cristianismo, el sentido fisionómico aumenta y disminuye (Lavater, 1778, p. 435).

Lavater logra unificar así la habilidad fisionómica con la fe, de modo que el buen fisionomista es aquel capaz de reconocer la divinidad en el rostro de Cristo (cfr. Kohler, 2015, p. 51; Hochman, 2014, p. 129). De este modo, la fisionomía se convierte en una creencia cristiana y la reivindicación de esta ciencia es ya una profesión de fe.³⁴

³⁴ Lejos de una separación entre ciencia y religión, el pastor suizo no deja de trazar paralelos entre la fisionomía y la teología. Hochman sostiene que “desde el principio, Lavater vincula la verdad divina, que la humanidad fue creada a imagen de Dios, y la verdad secular, que la imagen del ser humano contiene los signos que indican el verdadero carácter de uno, en una asociación poderosa que permite el juego extenso entre la fisionomía y la teología protestante” (2014, p. 112). Esta conexión le permite enfrentarse a los críticos de la fisionomía

Por otro lado, y a partir de su perspectiva de que los seres humanos solamente difieren en grados de desarrollo respecto de Jesucristo, Lavater no solo busca los signos divinos en el rostro de Cristo, sino también en los rasgos faciales de sus semejantes. La transparencia de la comprensión fisionómica disuelve la distancia entre el signo y el significado y permite un acceso no mediado al sentido holístico de las personas y sus niveles de divinidad (cfr. Kohler, 2015, pp. 51-52). Esta verdad desnuda ofrecida al fisionomista recuerda las palabras de Agustín en sus *Confesiones* y *Comentario a los Salmos* sobre la exhibición del alma de los hombres ante los ojos de Dios: “Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana [...], hay abismo en el corazón bueno, e igualmente lo hay en el malo; pero los dos están desnudos ante Dios, a quién nada se le oculta (citado en Blumenberg, 2018, pp. 80-81). La fisionomía convoca al lector a que sirva de testigo de este desnudamiento de la verdad, cuyo propósito no es la mera curiosidad, sino el interés por el perfeccionamiento moral de la humanidad.³⁵ Ya en el título de su obra, Lavater advierte la intención científico-cristiana de la práctica fisionómica como un acto de amor: *Fragmentos fisionómicos para la promoción del conocimiento y del amor al prójimo* (*Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*). Conocimiento y amor, razón y fe, se unifican en el mensaje cristiano de Lavater con el que, en 1769, se había dirigido a Mendelssohn en su prédica filosófico-teológica.

4. Mendelssohn y su “alma socrática”: de la dedicatoria de 1769 a los análisis fisionómicos

La disputa entre Mendelssohn y Lavater en 1769 había estado precedida por tres encuentros. Estos se habían desarrollado en el *comptoir* de la casa de Mendelssohn, quien, como empleado de la familia Bernhard, se ganaba la vida en el comercio textil de la seda. Mientras que los dos primeros encuentros tuvieron lugar en 1763,

mediante una analogía teológica: así como los pecadores resisten la gracia, los oponentes de la fisionomía resisten la verdad que se oculta en el rostro de las personas (cfr. Hochman, 2014, pp. 110-112).

³⁵ Si bien el interés teológico-moral de Lavater se enmarca en su proyecto cristiano de perfeccionamiento y redención de las almas, la popularización de su fisionomía convirtió a esta ciencia muy pronto en una moda de “interés psicológico”.

el tercero se produjo en 1764. En esta última ocasión, Lavater y sus amigos (Hess y, probablemente, Diterich) intentaron aclarar la posición que Mendelssohn tenía sobre el cristianismo. Aunque el filósofo judío buscó evitar referirse a este tema tan delicado y desviar la conversación hacia otros asuntos, Lavater y sus amigos persistieron. En el curso de la conversación, Mendelssohn expresó su respeto por el carácter moral de su fundador, Jesús, aunque sin reconocer su naturaleza divina, y solicitó a sus visitantes mantener esta conversación en estricta confidencialidad (cfr. Altmann, 1973, p. 204). Ante una posible comparación entre Sócrates y Jesús, Mendelssohn afirmará años más tarde: “Sócrates nunca quiso ser más que un hombre. Si se hubiera proclamado una persona divina o un mediador entre Dios y los hombres, y mucho menos como el único mediador, habría tenido que negarle todo respeto” (JubA 7, p. 59).³⁶ En una carta enviada a sus padres tras sus encuentros con el filósofo judío, Lavater insinúa que Mendelssohn se había negado a hacer concesiones al cristianismo, y afirma: “La cubierta [o protección] de Moisés aún yace sobre su rostro. Solo Dios, su Padre, puede llevar a este pueblo a la adoración de su Mesías” (citado en Altmann, 1973, p. 204). Sin embargo, Lavater parece haber hallado en las palabras de Mendelssohn de 1764 un primer motivo de esperanza para su proyecto cristológico. ¿Sería el “Sócrates alemán” capaz de reconocer la imagen o *Urbild* perfecta de Cristo? ¿Podría la fuerza de la verdad del cristianismo, a partir de la evidencia teórica de Bonnet, arrastrar el alma del filósofo judío ilustrado más importante de la época a la aquiescencia y, con ello, a la conversión? Lavater parece divisar en Mendelssohn aquel germen divino preformado que haría posible su renacimiento y perfeccionamiento. Si bien, en su dedicatoria de 1769, el joven pastor suizo no se refiere explícitamente a esta esperanza conversista, el envío de los fragmentos de *Palingenesia filosófica* de Bonnet, que Lavater considera una de mejores las pruebas conocidas sobre la verdad del cristianismo y cuyos conceptos teóricos ya habían sido adaptados a su propio proyecto cristológico en obras como *Visiones de la eternidad*, parecen justificar la sospecha de Mendelssohn

³⁶ El respeto filosófico de Mendelssohn por Jesús como un ser humano virtuoso era compartido por otras figuras, tales como Jacob Emden (1697-1776), líder rabínico de la ortodoxia judía en Alemania. Esta posición intentaba hacer frente al prejuicio dominante sobre un supuesto rechazo judío hacia la figura de Jesús reconociendo su carácter histórico sin aceptar, no obstante, su naturaleza divina (cfr. Altmann, 1973, p. 205).

sobre su propósito de conversión. Incluso más: la apelación a la figura de Sócrates por parte de Lavater en 1769 adquiere resonancias significativas solo unos años más tarde, en sus *Fragmentos fisionómicos*, cuando el pastor suizo analice y elogie el “alma socrática” de Mendelssohn.

Lavater dedica un análisis fisionómico a diferentes personalidades de la historia y de su propia época, entre ellas a la figura de Mendelssohn. Así como, en su controversia de 1769, Lavater parece querer liberar aquel germen divino preexistente encapsulado en el alma del filósofo judío, en sus estudios fisionómicos intenta divisar el signo de la perfectibilidad moral tras sus rasgos físicos. Sin embargo, su tarea de fisionomista lo llevará a enfrentarse al problema del “semblante socrático”: cómo conciliar la supuesta “fealdad” física del Sócrates judío con la “belleza” moral de un hombre virtuoso.

En el segundo volumen de sus *Fragmentos fisionómicos*, Lavater dedica un capítulo entero a la imagen de Sócrates (el fragmento VIII) partiendo de la anécdota de Zopyrus sobre la fealdad del filósofo griego (cfr. Lavater, 1776, p. 64). El pastor suizo intenta salvar esta contradicción entre la belleza moral de Sócrates y su fealdad aparente, discrepancia que parece plantear un problema para los preceptos de la fisionomía (cfr. Leonard, 2012, p. 45). Contra el determinismo materialista, Lavater (1776, p. 66) considera que nadie viene al mundo siendo malvado ni tampoco virtuoso, y que el desarrollo, la práctica y la educación pueden mitigar las desventajas de sus disposiciones al nacer, esto es, que cada persona nace con la facultad de maximizar sus capacidades. En este sentido, Lavater advierte al lector que discierna entre la deformación “verdadera”, producto de la corrupción moral, y la desfiguración “aparente”, como en el caso de Sócrates. La enseñanza que el pastor suizo extrae de la anécdota de Zopyrus no es la de la fealdad de Sócrates, sino la de la necesidad de que el fisionomista esté alerta a las complejidades ocultas en el rostro; debe desarrollar un sentido fisionómico refinado para la verdad interior de aquellos rasgos que se le presentan (cfr. Hochman, 2014, pp. 116-117), pues, afirma, el ojo entrenado del fisionomista:

[...] [del] conoedor del rostro [...] comprende [...] el lenguaje natural de la sabiduría y la virtud. Conoce la virtud por oculta que ella esté. El fisionomista filantrópico [*menschenfreundliche*] penetra en el interior de una persona con secreto deleite, y ve allí las disposiciones más sublimes [...]. Distingue lo fijo

en el carácter de lo habitual, lo habitual de lo fortuito [von dem Zufälligen]. Por tanto, juzga a las personas de manera más adecuada (Lavater, 1775, pp. 159-160).

En el primer volumen de sus *Fragmentos fisionómicos*, Lavater (1775, p. 244) alaba la profundidad de los ojos de Mendelssohn, sobre los que se asienta, según sus palabras, “un alma socrática” (*eine Sokratische Seele*). Como en el caso de Sócrates, Lavater debe enfrentar la fealdad “aparente” de Mendelssohn para develar la belleza moral del filósofo judío.³⁷ En primer lugar, omite la fealdad física, según el canon estético de la época, que era reconocida en Mendelssohn: bajo, jorobado, de cabello oscuro y barba abundante. El sentido fisionómico revela, por el contrario, su *silueta* atractiva en un proceso de embellecimiento que corresponde con los rasgos que el propio fisionomista proyecta sobre el semblante del Sócrates judío (cfr. Hochman, 2014, p. 130). Pero el sentido fisionómico no repara simplemente en sus rasgos físicos, sino que avanza también sobre su viejo ropaje judío. ¿Cómo conciliar el carácter virtuoso del filósofo ilustrado con la profesión de su judaísmo?

En sus análisis fisionómicos, afirma Hochman (2014, p. 136), Lavater no analiza ni se detiene en la religiosidad específica de Mendelssohn. Aún más: sus comentarios elogiosos no solo no se extienden al resto de los judíos, sino que, por el contrario, estos últimos se ven teñidos por prejuicios cristianos. Hochman sostiene que el juicio estético-moral de Lavater sobre la apariencia de los judíos resulta en una forma de discriminación religiosa codificada en el aparato visual de sus estudios fisionómicos y sus análisis de las “características nacionales” (cfr. Hochman, 2014, p. 131; Leonard, 2012, pp. 46-48).³⁸ En ellos, las imágenes negativas de judíos, turcos y árabes aparecen habitualmente sin comentarios específicos, aunque se disponen de tal modo que contrastan con las normas del norte de Europa, en las que Lavater traduce el “lenguaje natural” de Dios. La popularización de la fisionomía logró que estos estereotipos se extendieran por Europa en una suerte de codificación de prejuicios no verbales que permitía establecer, al mismo

³⁷ Sobre las representaciones pictóricas de Mendelssohn, cfr. Hochman (2014, pp. 145-178).

³⁸ Sobre las características físicas de los judíos, los olores nacionales característicos y los temperamentos asociados en los análisis fisionómicos de Lavater, cfr. Hochman (2014, pp. 137-138).

tiempo, una jerarquía moral basada en la comprensión de los rostros de las personas (cfr. Hochman, 2014, p. 138).

Los estudios fisionómicos de Lavater, afirma Hochman (2014, p. 145), se transforman en un buen ejemplo de la proyección de las expectativas sociales en la imagen de los cuerpos, de los rostros y de las personas desde una determinada perspectiva cultural. En el caso de Lavater, esta proyección responde a sus deseos cristológicos y sus fantasías milenaristas. Para poder conciliar la fealdad aparente del *judío* Mendelssohn con la belleza de su “alma socrática”, Lavater tuvo que recurrir a un esfuerzo suplementario. En sus descripciones fisionómicas, el pastor suizo debió resaltar el significado intelectual y espiritual del rostro filosófico de Mendelssohn, subordinando la fealdad física y pertenencia religiosa a la belleza de su semblante socrático (cfr. Hochman, 2014, pp. 162-163). En referencia a la silueta del filósofo judío, Lavater afirma:

¿Quizás conoces esta silueta [*Silhouette*]? [...] Realmente la quiero mucho. [...] Puedes decir [...] [:] “Tal vez un tonto. Un alma tosca y vulgar”. [Frente a] [c]ualquiera que pudiera decir algo así [...] permitidme negar mis pensamientos para que no lo juzgue [...]. ¡Me deleito con este contorno [*Umriss*]! [...] Mi mirada descendió desde el maravilloso arco de la frente hasta los huesos afilados del ojo. ¡Un alma socrática descansa en esta profundidad del ojo! [...] La maravillosa transición de la nariz al labio superior — la altura de ambos labios, sin que uno sobresalga del otro. ¡Oh, cómo concuerda todo para hacerme tangible y vívida la verdad de la fisionomía! (1775, p. 243-244).

Así como en la teoría de los “sentimientos mixtos” de Mendelssohn, sostiene Hochman (2014, pp. 166-167), los lectores y espectadores debían superar la conmoción inicial de la imagen del “Sócrates de Berlín” aumentando y refinando el gusto estético-moral con el fin de acceder a su alma bella. Sin embargo, lejos de un camino hacia la aceptación del filósofo judío contra los prejuicios cristianos dominantes, y con ella del resto de los judíos, la figura de Mendelssohn era solo una excusa para el propio proyecto cristológico de Lavater. Así, sobre el “semblante socrático” embellecido de Mendelssohn, el pastor suizo proyectará el sentimiento que tiene por Jesús; sobre el rostro del filósofo judío, “el hijo

de Abraham que un día reconocerá y adorará, junto a Platón y Moisés, ¡el maestro crucificado de la Gloria!” (1775, p. 244).³⁹ Como sostiene Leonard:

Lavater ve a través del cuerpo judío de Mendelssohn a su alma griega. Y es a través de este heleno interior que [...] discierne su ruta hacia la salvación [...]. La antítesis del cuerpo judío de Mendelssohn y el alma griega se resuelve en la síntesis del cristianismo (2012, p. 47).

El celo conversista de Lavater sugerido en su desafío público a Mendelssohn se hace explícito en sus estudios fisionómicos a través de una estética teológica cuyo objetivo es la promoción de una educación (*Bildung*) cristiana, a partir de la configuración de un “sentimiento fisionómico”, que posibilite el acceso a la evidencia del cristianismo y, con ello, al perfeccionamiento de la humanidad. La fisionomía representa, así, uno de los posibles caminos para el conocimiento de Dios a través de la búsqueda de la *Urbild* de Cristo en el rostro de las personas, que revela la verdad del cristianismo y su mensaje salvífico.

5. Conocimiento y conversión: dos caras de la misma moneda

En Lavater, la certeza racional no se opone a la evidencia de los informes de milagros bíblicos, ni los eventos milagrosos del presente, sino que estos pueden combinarse para probar el efecto continuo del Espíritu Santo. El pastor suizo considera los argumentos de Bonnet como una prueba filosófico-científica sobre la verdad del cristianismo, así como a la fisionomía una ciencia que puede acercarnos a la imagen perfecta de Dios. En esta conjunción entre conocimiento y revelación, razón y sentimiento, prueba científica y poder de la oración y de la fe,

³⁹ La insatisfacción de Lavater ante las representaciones de Cristo y la imposibilidad de hallar una imagen perfecta convierten su representación pictórica en un peculiar “rostro imaginado” (cfr. Hochman, 2014, p. 123) sobre el que se proyectan los deseos e incluso los prejuicios cristianos de Lavater. El pastor suizo adjudica a los enemigos tradicionales de Cristo fealdad física y conducta inmoral a partir de los rasgos con los que la misma iconografía de la Iglesia los dotó (cfr. Hochman, 2014, p. 131). Tanto las imágenes como los análisis fisionómicos de Lavater sobre los judíos están atravesados por estos estereotipos derivados de sus propios prejuicios cristianos (cfr. Hochman, 2014, pp. 130-133).

Lavater parece recuperar la tradición patrística sobre la potencia de la verdad del cristianismo.⁴⁰

Como sostiene Blumenberg, la metáfora de la verdad como potencia pasa a ser la expresión preferida de la Patrística, y se mantiene viva incluso durante la Modernidad: “la potencia de la propia verdad es tan grande, que nadie podría sustraerse del todo a su energía y fuerza lumínica” (2018, p. 44). Esta concepción tradicional presenta la *fuerza* como un atributo legítimo de la verdad, la cual pone en práctica la imposición de un derecho metafísico originario (cfr. Blumenberg, 2018, p. 45). La fuerza invencible de la verdad se abre camino a través de las tinieblas más espesas, “sale al encuentro” o “se descubre” (p. 45). Lavater debe, sin embargo, mantenerse en una posición equidistante respecto de la magnitud de esta fuerza, pues “la medida del esfuerzo requerido para obtener la verdad estará en relación inversa a la potencia que se le atribuya a la verdad misma” (Blumenberg, 2018, p. 46). Ni un cierto quietismo —que haría depender plenamente al ser humano de la gracia divina— ni una empresa humana excesiva —que quitaría la confianza en la potencia de la divinidad—. El espíritu de la investigación del que debe brotar el conocimiento “está enteramente incrustado en la confianza en la verdad, que cree no tener que producir otra cosa que la ocasión para el proceso de verificación” (Blumenberg, 2018, pp. 52-53). De modo que lo verdadero se halla, en la recepción de Lavater de la metáfora de la verdad como potencia, entre la adquisición y el don (cfr. Blumenberg, 2018, p. 56). Ahora bien, en cuanto el conocimiento de Dios o de la verdad divina está inescindiblemente unido al problema de la salvación, el esfuerzo del ser humano por aquella evidencia resulta imprescindible para la obtención de la dicha eterna. Sin embargo, no es él quien *produce*, en sentido estricto, esa evidencia y, por ende, su salvación: solo coopera a la plenificación de lo ya preformado desde el comienzo.

Lavater no se inclina completamente hacia la teología ortodoxa ni hacia la neología, ni tampoco hacia el pietismo, pero permanece influenciado por ellos. Cree en la verdad absoluta de la Biblia, que

⁴⁰ Tanto J. G. Zimmermann como J. F. W. Jerusalem, quienes mantuvieron correspondencia con Lavater, estaban seguros de que las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo no podrían ser contrarrestadas por Mendelssohn y su evidencia se impondría (cfr. Kohler, 2015, pp. 24-25). Sin embargo, dudaban de que el filósofo judío pudiese abrirse honestamente a dicha verdad.

no requiere evidencia empírica, pero reconoce al mismo tiempo la importancia de la experiencia y la razón como criterios fundamentales para juzgar la verdad (cfr. Kohler, 2015, pp. 41-42). Sostiene que las verdades sobre su religión solo pueden derivarse de la Biblia, pero su doctrina de la persistencia de los dones espirituales extraordinarios y el poder de la oración y de la creencia lo llevan a buscar pruebas que testifiquen la acción del Espíritu Santo en el presente. Su énfasis en el poder milagroso de la oración y de la fe le valieron en reiteradas ocasiones la acusación de “fanático” o de “entusiasta”.⁴¹ Este deseo por obtener una experiencia de la trascendencia divina en la inmanencia también se ve reflejado, sin embargo, en su confianza en el estudio científico de la fisionomía. En sus *Fragments fisionómicos*, Lavater desarrolla un método y una ciencia que pretenden demostrar la obra o presencia de Dios, ya no a través de los milagros, sino a través de la imagen de ciertas personas (cfr. Kohler, 2015, p. 45). En cualquier caso, el pastor suizo estaba convencido de aquella verdad divina cuyo testimonio o evidencia (en la Biblia o en los informes científicos, en los testimonios milagrosos o en los rasgos físicos, mediante pruebas empíricas y racionales o por la oración y la fe), en virtud de su fuerza o poder, arrastraría el alma a la aquiescencia.

En este marco, la dedicatoria de Lavater a Mendelssohn para analizar de manera crítica las pruebas de Bonnet sobre los hechos del cristianismo tiene como objetivo demostrar la potencia de la verdad cristiana, un testimonio más del poder del Espíritu Santo (cfr. Kohler, 2015, p. 25). Toda persona que pueda abrirse a tal verdad verá su alma colmarse de la gracia divina. La conversión es un aspecto inescindible de esta forma de comprender la evidencia. Lo que debe salir a la luz es aquello que ya se encuentra preformado desde el comienzo, una verdad preexistente a la que el ser humano se encuentra encadenado. El destino de la humanidad depende del reconocimiento de esta evidencia metafísica.

⁴¹ Kohler menciona como testimonio de este “fanatismo” el intento de Lavater de resurrección de su amigo de la infancia, Felix Hess (1742–1768), para probar el poder milagroso de la fe y de la oración. Lavater se comunicó incluso con el vidente Emanuel Swedenborg (1688-1772) para conocer noticias de su amigo desde el más allá (cfr. Kohler, 2015, p. 42). Cabe recordar que Felix Hess había acompañado al pastor suizo en su visita a Mendelssohn unos años antes de la controversia.

Lavater se opone a la idea de que la perfectibilidad del alma y su dicha eterna puedan ser separadas de la conversión. En el mismo año en que el pastor suizo envía su dedicatoria a Mendelssohn, afirma “que los judíos y los paganos solamente, gracias a una sumisión franca a Jesús, deb[e]n esperar el perdón de los pecados y la vida eterna y no por la obediencia a las leyes naturales y mosaicas” (Lavater, 1769, p. 27). Para Lavater, Dios es una fuerza viva cuya presencia los seres humanos pueden experimentar directamente y es inseparable de Jesucristo, no como maestro moral, sino como Dios hecho carne que trajo la divinidad al rango de la experiencia humana (cfr. Hochman, 2014, pp. 119-120). Frente al racionalismo de la *Aufklärung*, “Lavater desplegó [...] una especie de empirismo religioso: apeló a la experiencia sensorial (*Sinneserfahrung*), al disfrute directo de Dios (*Gottesgenuß*) y, sobre todo, a los milagros (*Wunder*) que proporcionaron evidencia tangible de una fuerza divina en el mundo” (Freedman, 2002, p. 96, citado en Hochman, 2014, pp. 119-120). Es en este mismo marco en el que debe comprenderse su convocatoria de 1769 a que Mendelssohn juzgue “ante los ojos de Dios” las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo. Para el pastor suizo, la aceptación de Mendelssohn del carácter irrefutable de los argumentos de Bonnet daría un nuevo testimonio de la potencia de la verdad cristiana. Asimismo, tal como se analizará en el próximo apartado, la aceptación de Cristo como *Urbild* de la divinidad sería la llave de acceso de Mendelssohn, de los judíos y del resto de los hombres a la comunidad del amor, el paso ineludible para su dicha eterna.

6. La apelación a Sócrates y la “comunidad imaginada” por Lavater

Luginbühl-Weber (1994, pp. 129-130) afirma que Lavater alude a Sócrates en su dedicatoria influenciado por una adición de Mendelssohn al *Fedón* en 1769, en la que el filósofo judío había respondido a algunas objeciones planteadas a su obra. F. G. Resewitz había criticado que el Sócrates de Mendelssohn no hablaba como un filósofo antiguo, sino como un pensador del siglo XVIII. A ello, Mendelssohn respondería que un amigo de la razón como Sócrates:

[...] acogería agradecido de otros filósofos, fuera del país o de la religión que fueran, lo que en su doctrina estuviera fundamentado en la razón [...] y, desde esta perspectiva, el manto de la filosofía moderna con

lo que lo [había] revestido no resulta[ba] demasiado inadecuado. [...] Lo concerniente a la fe hemos de dejarlo a la conciencia y tranquilidad de cada uno, sin erigirnos en jueces de ello. [...] La sabiduría reconoce una patria universal (2006, pp. 210-211).

Luginbühl-Weber (1994, p. 130) sugiere que esta razón humana universal independiente de la religión que invoca Mendelssohn como filósofo ilustrado, y la cual es representada por Sócrates, es a la que apela también la traducción de Lavater con su dedicatoria. El llamado del pastor suizo a que Mendelssohn se enfrente a las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo como Sócrates lo habría hecho no tendría como motivo la conversión del filósofo judío, sino una invitación a participar de la comunidad ilustrada interconfesional e interdisciplinaria de la razón universal.

Sin embargo, es posible presentar aquí una lectura alternativa a la propuesta por Luginbühl-Weber. ¿Es la apelación a Sócrates un simple llamado a trascender las diferentes confesiones en nombre de una “comunidad de la razón” universal? La imagen de Sócrates se había transformado en el centro del desafío de Lavater a Mendelssohn en 1769: “Le pido e imploro hacer [...] lo que *Sócrates* habría hecho” (Lavater, 1974, p. 3; énfasis original). ¿Qué se jugaba en el “semblante socrático” de Mendelssohn tras el desafío público de Lavater? Un breve examen de la apelación a la figura de Sócrates resulta fundamental para esclarecer el significado filosófico-político de aquel desafío público.

Durante la segunda parte del siglo XVIII, y tras el predominio de Aristóteles en el mundo universitario y erudito alemán en las décadas previas, el platonismo alcanza un papel destacado en la historia de la cultura alemana. No obstante, es sobre todo Sócrates quien se convierte en el gran representante de la época ilustrada (cfr. Bourel, 2004, pp. 181-182). Como afirma Bourel: “luteranos, calvinistas, católicos, filósofos y hombres de letras, teólogos y pedagogos, ‘revistas morales’ y *Gutachter* de la burocracia de la *Aufklärung* celebran a ‘san Sócrates’” (2004, p. 182; énfasis original). Ahora bien, este retorno se enmarca en un proceso de reconfiguración de la propia conciencia nacional alemana (cfr. Bourel, 2004, p. 181). Como sostiene Leonard (2012, p. 23), la imagen de Sócrates se transforma en una figura privilegiada para la *comprensión de sí mismo* del hombre del siglo XVIII. En virtud de este proceso reflexivo de

autoconfiguración, Sócrates deviene en el imaginario dieciochesco un símbolo de la *Modernidad*.

A través del “semblante socrático”, Mendelssohn se convierte en el lugar central de una disputa. Como símbolo privilegiado para la *comprensión de sí* del hombre del siglo XVIII, los contendientes proyectan sobre el “Sócrates de Berlín” los propios deseos configurantes. Para comprender la relevancia del *affair Lavater* es preciso presentar aquí una posible hipótesis de lectura. Lo que está en juego en el “semblante socrático” de Mendelssohn es el sentido de la *autoconfiguración* (*Selbstbildung*)⁴² comunitaria del siglo XVIII. O, en otras palabras, a través del reflejo de Sócrates en el rostro de Mendelssohn, todos proyectan los deseos de su “comunidad imaginada”.⁴³

Es en este marco que Lavater intenta incorporar la imagen del “Sócrates alemán” dentro de su propio escenario dramático. La conversión del filósofo judío, a través de un reconocimiento de su alma greco-cristiana, tenía una relevancia añadida dentro de su proyecto escatológico. En *Visiones de la eternidad*, Lavater describe algunos elementos centrales de su milenarismo cristiano: “la inminente venida de Cristo, la verdad inherente al diseño divino, la manifestación de esa divinidad en la conciencia humana, el *script* divino escrito en los rostros de la humanidad, y el papel que juegan los no creyentes (especialmente los judíos) en la próxima redención del mundo” (Hochman, 2014, p. 119). Según Lavater, el reino milenarista de Cristo en la Tierra estaría precedido por la conversión de los judíos. En 1768, el pastor suizo afirma:

Estoy profundamente convencido de que el Milenio inminentemente esperado no ocurrirá antes de que toda la nación judía se haya convertido al cristianismo, o al menos de que el comienzo del Reino de Cristo de

⁴² Cfr. Koselleck (2012).

⁴³ Se utiliza aquí el concepto de “comunidad imaginada” en un sentido diferente (histórico y metodológico) al que fue popularizado por la obra *Imagined Communities*, de Benedict Anderson. Por un lado, la disputa por la imagen de la “comunidad política” durante el *affair Lavater* precede al problema del “nacionalismo”, que ocupa el interés del historiador irlandés. Por otro lado, el análisis se centra aquí, específicamente, en el sentido de la configuración *simbólica* de la “comunidad política” imaginada por Lavater durante el debate, para lo cual sigo la orientación metodológica de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer (2016, pp. 29-79).

mil años está directamente vinculado a una conversión general de los judíos (citado en Feiner, 2010, pp. 84-85).

La posibilidad de que Mendelssohn, un egregio representante del judaísmo, pudiese acceder a este germen divino preformado o *Urbild* de Cristo en su alma al enfrentarse a la evidencia de la verdad del cristianismo podría allanar el camino para la conversión masiva de los judíos como antesala del nuevo milenio. El llamado de Lavater a que Mendelssohn examine los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo “ante los ojos de Dios” se inscribe en este proyecto palingenésico y milenarista. Para el pastor suizo, la *revelación* de la verdad del cristianismo, cuyo poder conduciría a la conversión de los israelitas, podría facilitar la Segunda Venida como la redención del mundo, abriendo las puertas de una nueva “comunidad del amor”. La unidad de la humanidad en y por Cristo, que logra vencer los obstáculos que separan a los hombres de Dios, corona la promesa de dicha eterna. Inspirado por este sueño de comunión, Lavater imagina incluso que en el más allá será posible volver a un lenguaje natural que se habría perdido en el desarrollo social. Desprenderse de las variedades, distorsiones y mutilaciones propias de los lenguajes artificiales humanos permitirá a los hombres comunicarse directamente y sin desvíos lingüísticos en la concurrencia de los pensamientos, sentimientos e imágenes (cfr. Kohler, 2015, pp. 51-52).

De esta forma, si la apelación a la figura de Sócrates supone un llamado a la “razón universal”, como sostiene Luginbühl-Weber, esta razón se asienta, sin embargo, en la universalidad de la verdad cristiana. El desprendimiento de las diferencias confesionales, dentro de la “comunidad del amor”, tiene como objetivo la futura participación de todas las personas en el cuerpo de Cristo. A través de un novedoso dispositivo gnoseológico-teológico, Lavater pretende anudar las exigencias del ideal ilustrado con el celo misionero cristiano dentro de un proyecto filosófico y político asentado sobre la armonía preestablecida entre cristianismo y Modernidad. Divisando en el “semblante socrático” de Mendelssohn las profundidades de un *alma cristiana*, Lavater se propone despertar, mediante las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo, aquel germen divino preformado aún latente en el filósofo judío. Todo esto dentro de un proyecto milenarista y palingenésico comunitario en el que la conversión juega un papel central para el perfeccionamiento gradual de las almas en la búsqueda

de la dicha eterna y de la comunión en la verdad. De este modo, los debates suscitados durante el *affair Lavater* no deben ser comprendidos como el producto de una inicial incomprensión de Mendelssohn sobre las intenciones auténticas del pastor suizo sino, por el contrario, de una profunda intuición respecto de lo que estaba en juego en esta breve dedicatoria. La réplica del filósofo judío serviría entonces para exponer un punto neurálgico en el corazón del proyecto ilustrado.

Referencias

- Abbt, T. y Mendelssohn, M. (2018). Exchange on the Vocation of Man. The 287th Letter Concerning the Latest Literature. A. Pollok (ed. y trad.). *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 39(1), 237-261. DOI: <https://doi.org/10.5840/gfpj20183919>.
- Altmann, A. (1973). Turning Point: The Lavater Affair. En A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. (pp. 194-263). University of Alabama Press.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. J. Pérez de Tudela Velasco (trad.). Trotta.
- Bonnet, C. (1769a). *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*. I. [Part. I-XI]. Claude Philibert et Barthelemi Chirol.
- (1769b). *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*. II. [Part. XII-XXII]. Claude Philibert et Barthelemi Chirol.
- (1986). Bonnet to Needham, 8 July 1769. En R. G. Mazzolini y S. A. Roe (eds.), *Science Against the Unbelievers: The Correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*. (pp. 271-272). University of Oxford.
- Bourel, D. (2004). *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*. Gallimard.
- Carlsson, E. (2016). Eighteenth-Century Neology. En U. L. Lehner, R. A. Muller y A. G. Roeber (eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*. (pp. 642-650). Oxford University Press.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas*. I. *El lenguaje*. A. Morones (trad.). FCE.
- Feiner, S. (2010). Affront and Sickness: The Lavater Affair. En S. Feiner, *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*. (pp. 83-106). A. Berris (trad.). Yale University Press.
- Freedman, J. (2002). *A Poisoned Chalice*. Princeton University Press.

- Goetschel, W. (2004). Staking Out Grounds for Public Reason: Lavater's Challenge. En W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. (pp. 119-132). The University of Wisconsin Press.
- Hochman, L. (2014). Reading Faces, Reading Souls. Johann Caspar Lavater's New Physiognomy. En L. Hochman, *The Ugliness of Moses Mendelssohn: Aesthetics, Religion, and Morality in the Eighteenth Century*. (pp. 104-144). Routledge.
- Kohler, D. (2015). *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*. De Gruyter.
- Koselleck, R. (2012). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. En R. Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. (pp. 49-93). L. F. Torres (trad.). Trotta.
- Lavater, J. C. (1769). *Christliches Handbüchlein oder ausserlesene Stelle der heiligen Schrift mit Versen begleitet. I*. Gustrow.
- ____ (1772). *Von der Physiognomik*. Weidmanns Erben und Reich.
- ____ (1775). *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. I*. Weidman, Erben und Reich-Heinrich Steiner und Compagnie.
- ____ (1776). *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. II*. Weidman, Erben, und Reich-Heinrich Steiner und Compagnie.
- ____ (1778). *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. IV*. Erben, und Reich; Heinrich Steiner und Compagnie.
- ____ (1974). Widmung an Moses Mendelssohn. En M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 7. Schriften zum Judentum. I*. (p. 3). S. Rawidowicz (ed.). Friedrich Frommann.
- Leonard, M. (2012). Socrates and the Reason of Judaism: Moses Mendelssohn and Immanuel Kant. En M. Leonard, *Socrates and the Jews: Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*. (pp. 17-64). University of Chicago Press.
- Luginbühl-Weber, G. (1994). "...zu thun, ...was Sokrates gethan hätte": Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit. En K. Pestalozzi y H. Weigelt (eds.), *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*. (pp. 114-148). Vandenhoeck & Ruprecht.

- Mazzolini, R. G. y Roe, S. A. (1986). Introduction. En R. G. Mazzolini y S. A. Roe (eds.), *Science Against the Unbelievers: The Correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*. (pp. 1-170). University of Oxford.
- Mendelssohn, M. (1974). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 7. Schriften zum Judentum*. I. S. Rawidowicz (ed.). Friedrich Frommann.
- ____ (1991). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 5.1. Rezensionen*. Rezensionsartikel in “Briefe, die neueste Literatur betreffend” (1759–1765). E. J. Engel (ed.). Friedrich Frommann.
- ____ (2006). *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*. J. Monter (trad.). MuVIM.
- Rieppel, O. (1988). The Reception of Leibniz’s Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720-1793). *Journal of the History of Biology*, 21(1), 119-145.
- ____ (2011). The Problem of Change. En O. Rieppel, *Evolutionary Theory and the Creation Controversy*. (pp. 11-26). Springer.
- Stoichita, V. I. (1997). Johann Caspar Lavater’s “Essays on Physiognomy” and the Hermeneutics of Shadow. A.-M. Glasheen (trad.). *RES: Anthropology and Aesthetics*, 31, 128-138.
- Sukiennicka, M. (2017). *La Palingénésie philosophique de Charles Bonnet : le pouvoir heuristique d’un imaginaire matérialiste des Lumières*. *Studia Romanica Posnaniensia*, 44(4), 25-34. DOI: <https://doi.org/10.14746/strop.2017.444.002>.
- Tomasoni, F. (2003). “True” Religion and Positive Religions: Mendelssohn and Lavater. En F. Tomasoni, *Modernity and the Final Aim of History: The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians*. (pp. 18-32). Kluwer Academic.
- Zac, S. (1983). La querelle Mendelssohn-Lavater. *Archives de Philosophie*, 46(2), 219-254.

