

---

---

# Judaísmo e Ilustración

José Luis Villacañas Berlanga / Universidad Complutense de Madrid

---

Recibido el 7 de mayo de 2021. Aceptado el 15 de octubre de 2021.

## > Resumen

En este ensayo pretendo mostrar la relevancia de las tradiciones sefardíes, tal y como se habían gestado en Ámsterdam en el siglo XVII, cuando se produjo la diáspora ibérica impuesta por la unificación de la monarquía hispánica con Portugal, para abordar los problemas de la asimilación y la resistencia de las comunidades judías prusianas, que se enfrentaban a las primeras dificultades de la política de Berlín. Al hacerlo, deseo mostrar el hilo delgado pero importante que conectaba la cultura judía sefardí con la de las comunidades judías prusianas.

» *Palabras clave:* judaísmo, Ilustración, Mendelssohn, Manasseh ben Israel

## > Abstract

In this essay I intend to show the relevance of the Sephardic traditions, as they had taken shape in Amsterdam in the 17th century, when the Iberian diaspora imposed by the unification of the Hispanic monarchy with Portugal took place, for dealing with the problems of assimilation and resistance of the Prussian Jewish communities, which were facing the first difficulties of the Berlin policy. In doing so, I wish to show the thin but important thread that connected the Sephardic Jewish culture with that of the Prussian Jewish communities.

» *Keywords:* Judaism, Enlightenment, Mendelssohn

## > Introducción<sup>1</sup>

En esta intervención deseo enfrentar el problema de la división de poderes entre comunidades religiosas y políticas, un tema al que he dedicado intensa atención en el último tiempo. La premisa de este ensayo verá la luz en la editorial Trotta en los próximos meses, con mi libro *Deificatio: revolución imperial y religión cristiana. O sobre la genealogía de la división de poderes*. En el primer

---

<sup>1</sup> El presente trabajo corresponde a una conferencia dictada por el autor en Buenos Aires (Escuela Martín Buber), el 05 de noviembre de 2019, invitado por la *Cátedra de Estudios Judíos Moses Mendelssohn* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

epígrafe trataré de contextualizar mi intervención e identificaré la diferencia entre el régimen clásico y el moderno de la división de poderes y la posición de los judíos en ambos. En el segundo epígrafe recordaré las posiciones del antisemitismo y su vigencia en el tiempo de Mendelssohn y en el tercero analizaré brevemente las posiciones de los partidarios a la integración de los judíos y sus críticos. Con ello tenemos las premisas para entender la posición de Mendelssohn, que analizaremos en el punto cuarto, y que nos lleva a distinguir en primer lugar la cuestión de los derechos de la humanidad y la cuestión civil. Esto nos llevará a analizar el estatuto político de los judíos y el sentido de lo que Mendelssohn llama la colonia, el objetivo del punto cinco.

> 1. Contexto: el problema del régimen de división de poderes.

Los judíos desde la destrucción del Segundo Templo siempre han estado fuera del régimen de división de poderes de occidente. Los primeros en impugnar la evolución del dispositivo imperial basado en la *deificatio* del emperador, no encontraron acomodo en las posteriores relaciones entre Iglesia y Estado, ni cuando el emperador era todavía pagano ni cuando el emperador era cristiano. Ajenos a ambos poderes, tuvieron que convertirse en lo que Max Weber llamó “pueblo paria” dirigido por sus maestros comunitarios, los rabinos. Con la proliferación de las comunidades religiosas propia de la modernidad reformada, y la eliminación de la jurisdicción eclesiástica centralizada y apoyada por la autoridad civil, era lógico que las relaciones entre religión y política se plantearan de otra manera. El régimen moderno de división de poderes desplazaba el desorden endémico de la *res publica christiana* que en modo alguno se había estabilizado a través del imaginario de la doble sociedad perfecta. La comunidad religiosa y la comunidad política pactaron ese estatuto nuevo que se llamó la *confesionalización*, por el que se producía una división de trabajo más nítida, que concedía autonomía a la comunidad eclesiástica para configurar la disciplina personal y la censura social y reservaba a la autoridad civil la capacidad de organizar la policía. Cuanto más unívoco fuera ese pacto, y cuanto más unitaria fuera la *confesionalización*, más parias eran las comunidades judías. Al no formar parte de la comunidad religiosa, no tenían derechos civiles generales. Esta era la situación de Prusia. Sin embargo, cuanto más plurales fueran las comunidades religiosas, y más lejanas las relaciones de todas ellas con la autoridad civil, menos relevancia política podían tener todas ellas y más libertad podían gozar los judíos, que así podían aspirar a ser una comunidad religiosa más. En este caso, las comunidades religiosas resultaban menos relevantes para los derechos civiles. Este era el caso de la Holanda de Spinoza.

Cuando el problema judío se planteó en la Prusia de la Ilustración, el proceso moderno ya había desplegado una larga historia. Si Prusia estaba atrasada en este proceso, como comprendieron bien las autoridades regias, era porque finalmente había evolucionado al modo de Inglaterra, con una jefatura compartida del Estado y la Iglesia que garantizaba su pacto, la manera más fuerte de la *confesionalización*. Una Iglesia unitaria del Estado dejaba poco margen a los judíos, quienes mantenían un estatuto de parias muy intenso. La exclusión de los judíos de la Iglesia y del Estado alentaba el antisemitismo latente en toda Europa. El único organismo oficial de la *confesionalización* que estaba abierto a los judíos era la universidad, pero como en todos

los sitios el trabajo permitido era casi siempre la medicina. Esto no diferenciaba la estructura luterana de Prusia de la católica España del siglo XV y XVI, salvo en el hecho importante de la libertad de la universidad como parte esencial del pacto de confesionalización, sin sometimiento a una censura externa de tipo inquisitorial. Son conocidos los casos de médicos amigos de los personajes ilustrados de los que después hablaremos en este ensayo.

Por eso es digno de estudiar cómo este reino se planteó el problema de los judíos en el siglo XVIII y cómo se percibió a sí mismo a la hora de resolver este problema. Pero también debemos evocar las maneras en que las elites de la comunidad judía se posicionaron respecto de los proyectos de integración. Mendelssohn es, de entre los representantes de estas elites, uno de los más sutiles y prestigiosos. En sus escritos tenemos una propuesta única que se mueve entre el rechazo del estatuto del pueblo paria y el rechazo de la integración. Por eso goza de una posición tan característica. Sin embargo, lo más importante es que, al enunciarla, Mendelssohn identificó un esquema muy profundo del mundo moderno y radicalizó las premisas de la primera modernidad, caracterizando lo que podemos llamar la idea ilustrada o cosmopolita de la división de poderes. Creo que esa propuesta debe ser tenida en cuenta para entender nuestras sociedades y desde luego fue la que con el tiempo se ensayaría en los Estados Unidos de América. Esta posibilidad de generalización es lo que me interesa extraer de un escrito muy poco estudiado por los historiadores españoles. Se trata de un prólogo a la traducción del tratado de Manasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*. Este escrito es muy relevante porque nos permite identificar las premisas de las tesis que posteriormente expuso en su *Jerusalén o Acerca de poder religioso y judaísmo*.

## > 2. Luchar contra el antisemitismo

Cuando se iniciaba el último tercio del siglo XVIII, los interesados en promover los ideales ilustrados, algo en lo que la misma monarquía prusiana estaba muy preocupada, comprendieron que deberían luchar contra el antisemitismo tradicional como parte de las representaciones fanáticas y de los prejuicios perturbadores del intelecto que lastraban las posibilidades evolutivas de Prusia. En 1777, por ejemplo, Moses Mendelssohn, el más importante de los pensadores judíos ilustrados, tuvo que publicar un folleto titulado “Das jüdische Gebet Alenu”, una explicación de la oración de año nuevo. Si resultó necesario escribir este folleto fue porque circulaba la leyenda de que una parte de esta oración iba expresamente dirigida contra los cristianos al incluir una palabra (*vorik*=vano) que para los talmudistas tenía el mismo valor que “Jesús”. Los judíos decían *vorik* pero en realidad pensaban en Jesús. Y de este modo negaban su divinidad y su estatuto de Mesías. Mendelssohn deseaba mostrar que los judíos no mantenían una hostilidad contra el cristianismo, porque esta oración y esta palabra eran ciertamente precristianas y se podrían registrar en el tiempo de Isaías. Además, por Maimónides, que la usa, sabemos que se utilizaba también en las sociedades islámicas, donde no tenía sentido incluirla por la hostilidad a los cristianos.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Moses Mendelssohn, *Das jüdische Gebet Alenu*, se editó en *Aufsätze über jüdische Gebete und Festfeiern aus archivalischen Akten*, editado por L. E. Borowski (Verlag der Hertungschen Buchhandlung, 1791), que era predicador en Königsberg y oyente de Kant. Ahora en Mendelssohn, 2009: 57-65.

Como se puede suponer, Mendelssohn conocía muy bien el repertorio de las leyendas antisemitas. La suma de todas ellas la había resumido un franciscano español, Alfonso de Espina, en su *Fortalium fidei*, a mitad del siglo XV. El éxito europeo del libro fue rotundo cuando se imprimió. Este libro lo ha estudiado bien Netanyahu y ha demostrado que es un centón de múltiples procedencias y plagios. Todas ellas estaban en vigor en el tiempo de Mendelssohn. Lo sabemos porque él las relata de forma muy expresa en su prólogo a la traducción del viejo escrito de Manasseh ben Israel, *Esperanza de Israel* que, a su ruego, había traducido Marcus Herz, el amigo de Kant, a partir de la edición inglesa de 1562-1656<sup>3</sup>. Sorprende mucho que, en 1782, los judíos ilustrados prusianos recurrieran a este libro de Manasseh ben Israel, un alegato que el gran director de la sinagoga de los portugueses de Ámsterdam presentó a Lord Protector Cromwell para que permitiera el reasentamiento de judíos en suelo inglés<sup>4</sup>. Sin embargo, aunque sorprenda este desplazamiento de un oscuro sefardita hasta el centro mismo de la modernidad ilustrada europea<sup>5</sup>, se daban poderosas razones a favor de este uso de un viejo texto ibérico. En realidad, quienes se vieron implicados en este movimiento constituyen el núcleo mismo del movimiento de emancipación judío-alemán.<sup>6</sup>

La lucha por lo que se entendía como la emancipación de los judíos, que tenía como aspiración fundamental lograr que dejaran de ser un pueblo paria, tenía aliados gentiles, como el propio Lessing. Poco antes del prólogo a la traducción de Mendelssohn un hombre de pensamiento cercano y bien intencionado, un funcionario prusiano llamado Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) había publicado en el año 1781 su famoso texto *Über die bürgerliche Verfassung der Juden*. El libro determinó un debate que debería llegar hasta *La Cuestión judía* de Marx. Así que estamos en un momento germinal, aunque, como sucede con todo lo que tiene que ver con el problema judío, no era sino una repetición de problemas antiguos.<sup>7</sup> En realidad, tanto el prefacio de Mendelssohn como el texto de Manasseh ben Israel debían aparecer como un apéndice independiente al libro de Dohm. Sin embargo, resulta claro que las posiciones de Mendelssohn iban más allá de las propias de Dohm y esto es lo que se vio cuando el filósofo tuvo que editar de forma inmediata *Jerusalén*, su importante y definitiva obra.

### > 3. Integración y sus críticos

Las posiciones de Dohm eran elementales. Los judíos debían recibir derechos civiles porque el Estado ilustrado era neutral en asuntos de religión, algo que era más un deseo que una realidad.

---

<sup>3</sup> *Manasseh Ben Israel: Rettung der Juden*, en Mendelssohn, 2009: 75-129.

<sup>4</sup> En realidad, sabemos que la traducción la hizo principalmente la esposa de Marcus Herz, Henrietta Herz, que conocía muy bien el inglés, como demostró cuando, ya viuda, trabajó como preceptora de la hija de la duquesa de Courland.

<sup>5</sup> Hemos de recordar que la obra, finalmente conocida como *Vindiciae judaeorum*, fue muy famosa. Antes de volver a publicarse con las obras de Mendelssohn, fue publicada en 1882, cuando se produjo la gran agitación antisemita en Prusia. Se publicó de nuevo en 1890 y antes en 1813 en Viena por la casa Bloch, en 1818 en Wilna, en 1837 en la casa J. Tugenholt en Varsovia, en 1842 en francés en la *Revue Oriental*, II, 491ss, en la casa Carmoly en Bruselas, y en 1883 en Florencia, en italiano, por la casa Nahmias. Cf. para esto, Manasseh ben Israel, 2012: 164.

<sup>6</sup> En efecto, la relación de la familia Mendelssohn y la familia Herz atraviesa el siglo XIX alemán hasta vincularse con la familia Varnhagen. Para todo esto, cf. *The Mendelssohn Family (1729-1847) from Letters and Journals*, que recoge las colecciones de Sebastian Hensel, Felix Mendelssohn-Bartholdy y Fanny Cäcilia Mendelssohn Hensel, editada por S. Low, Marston, Searle and Rivington, en 1882. Por su parte, Henrietta Herz tuvo el más importante salón de la época. Ella era sefardita pues se apellidaba Lemos, pues su padre era un médico descendiente de portugueses. Es muy importante precisar que de este modo Manasseh ben Israel regresaba a Alemania por los hombres de su misma estirpe. Todos pasaron por su salón, desde Schiller a Schlegel, desde Mirabeau a Humboldt, pues enseñó hebreo a Alexander. Su relación amorosa con Scheleiermacher la llevó al cristianismo. En este sentido, era muy parecido al salón que tuvo Rachel Levin Varnhagen. Cf. para estos detalles: Patai, 1977: 248. Para los Mendelssohn puede verse: Liberman, 2007.

<sup>7</sup> Para este problema cf. Weinstock, 1999. Cf. también: Feierstein, 2012 y Twellmann, 2007. Y en relación con esto, cf. Schorch, 2012.

Pero sobre todo porque el Estado debía promover la utilidad y felicidad de los súbditos y la suya propia, por lo que conceder derechos civiles a los judíos era hacer de ellos ciudadanos útiles. En tercer lugar, las inclinaciones hacia la degradación de los judíos, que recordaban los antisemitas, se derivaban justo de su carencia de derechos civiles. Por lo demás, al dejarlos en su estatuto de pueblo paria, se les entregaba a manos de la sofistería de los rabinos y se les hacía víctimas de trivialidades ceremoniales. El resultado era que la marginación de los judíos tenía pésimas consecuencias para la vida económica, religiosa y cultural del Estado, pero también para la vitalidad de los propios judíos. Así que la tesis de Dohm se puede resumir así: el síndrome del pueblo paria implica una autoafirmación obsesiva de la identidad hasta la autorreferencialidad completa, como respuesta a la ansiedad que genera el peligro de desaparición. Esta era una lógica de todos pierden. Como si hubiera leído el *Tratado teológico político* de Spinoza, Dohm esperaba que, en tres o cuatro generaciones de igualación jurídica, los judíos pudieran integrarse en otra confesión diferente de la propia o pudieran evolucionar de forma que logran la plena integración jurídica como ciudadanos.<sup>8</sup> Pero Dohm no quería eliminar la comunidad judía, a la que deseaba considerar como una confesión más o, como él decía, una “sociedad eclesiástica” [*kirchliche Gesellschaft*].

Esta posición fue pronto criticada por un converso, Johann David Michaelis (1717-1791) quien, en un segundo volumen de la obra de Dohm, planteó la dificultad de una integración civil de los judíos si mantenían su religión. Estaba el asunto del *juramento con reserva*, una práctica que hacía poco fiables a los judíos como socios y conciudadanos –sobre todo como soldados y magistrados–. En suma, la *mente* del judío no era transparente y por eso eran extraños a la sociedad cristiana. La uniformidad religiosa hacia la que Dohm quería avanzar estaba siempre en el vacío si se aceptaba la legitimidad de un juramento con reserva. Pero los judíos no podían pronunciar otro. Este es el punto decisivo en el antisemitismo de Michaelis: se suponía que el fuero interno, la capacidad que tiene todo ser humano de jurar con reserva, solo es peligroso en el caso de los judíos. Eso implicaba que el juramento de los cristianos era transparente y abría la mente y el alma a la observación de la comunidad. El supuesto era que la creencia, el estado mental interno, la opinión íntima de los cristianos, resultaba evidente para la comunidad entera. Los mismos estados mentales en el caso de los judíos, no.<sup>9</sup> En suma, lo que estaba en juego era el efecto del hábito de una larga disciplina y una larga censura, propias de la confesionalización de la iglesia reformada, que vivía del sueño de la plena transparencia de la vida íntima del singular para el grupo, el sueño de una homogeneidad pastoral. El judío era el que, por constitución interna de su psiquismo, podía ser el *marrano*.

En este sentido, la posición de Dohm era en cierto modo coherente y estaba diseñada para ofrecer una respuesta a esta objeción. Lo que resulta poco fiable es el judío como individuo frente a la comunidad eclesial cristiana. Eso se remedia manteniendo la comunidad eclesial judía y entregando al rabino la autoridad para conocer la interioridad del fiel judío. Por eso, los decretos

---

<sup>8</sup> El asunto del servicio militar era muy preciso. La prohibición de combatir en sábado impedía de verdad el servicio militar de los judíos. Dohm argumentaba que esta prohibición era histórica, había surgido después del 70 d.C. y no pertenecía a la Torá propiamente dicha. Cuando los judíos sintieran el deber de defender la nación prusiana, desde luego que podrían evolucionar en otro sentido. Sabemos que aquí se apoyaba en Johann David Michaelis, el padre de la famosa Carolina esposa de A. W. Schlegel y de Schelling cuyas obras fueron recogidas por Rosenzweig (cf. Rosenzweig, 1984: 801-816).  
<sup>9</sup> Altero, aunque me baso en su reconstrucción, los argumentos de Rosenstock, 2010: 34-35. Como es evidente, Rosenstock no ha identificado el argumento central de Mendelssohn y sin embargo su exposición del *Vorrede* constituye la premisa de toda su argumentación que hace de Mendelssohn un caso de teoría de la integración.

de excomunión de los rabinos deberían ser para Dohm apoyados por el Estado.<sup>10</sup> El punto de Dohm reside en que la comunidad eclesial cristiana reconozca a la comunidad eclesial judía como su igual y que ambas sean reconocidas por el Estado como garantía de control del fuero interno de sus componentes. En suma, se trataba de extender el pacto de confesionalización al judaísmo. De este modo las dos “iglesias” tendrían el derecho de forzar a sus miembros a aceptar creencias y a juzgar sobre ellas. Este derecho concedía poderes inquisitoriales a las sociedades eclesiásticas. La posición de Mendelssohn es que esta tesis no resuelve nada porque concede la necesidad de la institución inquisitorial, la clave del antisemitismo. Y además porque es inútil: ahora sería la comunidad judía completa, con sus rabinos, la que puede ser marrana y por tanto poco fiable. Cuando emerge la necesidad de la Inquisición, y esta es la lección española, no se detiene en el singular.

> 4. La cuestión civil: libertad

Lo que estaba en juego era el estatuto mismo de la sociedad eclesial, esto es, el derecho y el poder de la comunidad religiosa. Este era el problema básico. La comunidad religiosa luterana prusiana, que era en el fondo una religión de Estado, había recibido por parte de este el encargo de controlar la conciencia de sus miembros y hacerla fiable a los demás ciudadanos y al propio Estado. Ese era el espíritu de la confesionalización. Mendelssohn comprendió de forma muy aguda que lo que se estaba jugando era el poder de la comunidad de responder por la conciencia del singular. A pesar de su simpatía con el escrito de Dohm, no dejó de criticarlo de forma sutil porque le pareció que esta posición era anti-ilustrada. Por supuesto que deseaba que los judíos, a los que llama “colonos” [*Colonisten*], llegaran a ser “ciudadanos” [*Bürgern*] y simpatizaba con lo que suponía que era una apología de los judíos (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 80). Sin embargo, en su prólogo al escrito de Manasseh ben Israel, hizo de este asunto de la comunidad religiosa el punto central de su exposición. Al releerlo nos damos cuenta de que no hay un azar en la presentación de un libro que hablaba de Ámsterdam. Se trataba de comparar el sentido de las cosas tal y como se daba en aquel país, dominado por la confesionalización calvinista, respecto de la confesionalización luterana de Prusia. Al hacerlo, Mendelssohn activó poderosas fuerzas de racionalización moral que son consustanciales al judaísmo.

Por supuesto, no se trataba de tolerancia como la disposición a tener paciencia por parte del poderoso respecto al diferente. Se trataba de algo muy diferente, de un derecho a ser diferente que se extendía incluso a los naturalistas (la forma en que Reimarus llamaba a los ateos) (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 79). Aquí estaba afectado uno de los “derechos humanos” [*Rechte der Menschheit*] que sólo ahora comenzaban a ser conocidos en su integridad y que un “admirable monarca” [*bewundernswürdige Monarch*] parecía querer a pleno despliegue. Todo el escrito está sostenido por este esquema de los derechos de la humanidad y si traduce a Manasseh ben Israel es porque está en la línea de esa defensa. Y no sólo él. Mendelssohn recuerda las consecuencias de su escrito a lo largo del siglo XVIII. Se defiende así una tradición,<sup>11</sup> empeñada en la batalla contra

---

<sup>10</sup> Cf. Dohm, 1781-1783.

<sup>11</sup> Menciona una Apología por los judíos, escrita por Edward Nicholas, y los escritos de Tolland en defensa de los mismos (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 81).

“todo rastro de barbarie en la Historia” [*“alle Spuren der Barbarey in der Geschichte”*], igualmente larga. Todo en el escrito de Mendelssohn está situado en este esquema procesual, desde el principio, y cuando habla de los derechos de la humanidad dice que “comienzan a ser valorados en su verdadera dimensión” [*“in ihrem wahren Umfange beherziget zu werden anfangen”*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 79). Por supuesto que no desea que los judíos sean excluidos del “maternal seno del Estado” y le parece un avance que la presión se ejerza para hacer de ellos “ciudadanos útiles” [*“nützlichen Bürgern”*] y no sólo para “convertirse en cristianos” [*“Christen zu werden”*]. Desde este punto de vista de la utilidad, su argumento era más fácil de sostener: todo consistía en que “se nos ata las manos y luego se nos acusa de que no las utilizamos” (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 81). Así que era preciso transformar no la comunidad religiosa, sino la comunidad política, la ley del Estado. Mendelssohn no ignora que esta queda atravesada de disposiciones antisemitas que son tanto más terribles cuanto más legales y formales.

Lo más sustantivo del texto de Mendelssohn deriva de la teoría de los derechos imperfectos y perfectos, que en el fondo procedía de Thomasius. Los derechos de la humanidad eran imperfectos. Por eso se podía conceder a los judíos todos los derechos de la humanidad como derechos imperfectos, pero nada cambiaría en su vida y su existencia si no eran perfeccionados. Para pasar de unos a otros derechos, el escrito *Esperanza de Israel* le parece a Mendelssohn muy apropiado. Pues este escrito argumentaba a favor de esa concreción de derechos según el modelo de la Ámsterdam del siglo XVII: como una ampliación de la libertad. Que producía beneficios lo mostraba Holanda. Así que aquí hay un primer reproche a Dohm. Ningún hombre es inútil al Estado. Es más o menos útil según tiene más o menos derechos, esto es, más o menos libertades garantizadas. Pero alrededor de este asunto se generaba una reflexión antropológica muy interesante. Decir que los hombres en general no son útiles, para Mendelssohn, constituía una expresión que “parece ser indigno de un estadista” [*“eines Staatmannes unwürdig zu seyn scheint”*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 85). Como los derechos, la utilidad es mayor o menor. Cuanto más se haya ampliado el derecho, más utilidad. Humanidad y utilidad son inseparables y un gobierno sabio no puede prescindir de nadie. Esto es así por la propia dimensión natural de las cosas. Tanto el ser humano como la utilidad son realidades expansivas por naturaleza. La libertad es el motor de ese campo expansivo. Por tanto, si los seres humanos son acusados de inútiles, eso no se debe a la ley natural, sino a las constituciones y a sus regentes, a la carencia de libertad (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 85).

Respondiendo a un escrito que acusaba a los judíos de no producir nada, Mendelssohn esboza un argumento de gran calado. Sin duda, el escrito deseaba concluir que se debía permitir a los judíos la propiedad de tierra y talleres artesanos, a fin de que produjeran algo. Sin embargo, Mendelssohn acusaba de falsas premisas al argumento, porque usaba un concepto de *Hervorbringen*, de producir, completamente limitado. Producir no era el mero *Machen*, sino el *Tun*, lo que implica una gama mucho más amplia de actividades, como promover, ocasionar, facilitar, aclarar, simplificar, educar, iluminar, todo lo que causa utilidad y satisfacción a los seres humanos concretos. Justo porque el *Tun* siempre es productivo, se debe dar libertad porque esta es la única que describe el campo del hacer. También el sabio produce en este sentido. Rousseau fue un veleidoso al decir que un pastelero parisino *produce* más que un académico. Por supuesto, la Holanda de Manasseh ben Israel era un vivo ejemplo del carácter productivo del comerciante, que

era considerado un “benefactor del Estado y por sobre todo del género humano” [*Wohltäter des Staats, des menschlichen Geschlechts überhaupt*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 87). Respecto de este asunto resultaba claro el papel del Estado: favorecer la libertad, eliminar “el monopolio, los derechos preferenciales y excluyentes” [*die Monopolien, Vorund Ausschliessungsrechte*] y otorgar al pequeño comerciante los mismos derechos y libertades que al grande, fomentar “la competencia” [*die Konkurrenz*] capaz de mantener “el precio de las mercancías en equilibrio” [*der Preis der Dinge im Gleichgewichte*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 88). Como vemos, el antisemitismo es denunciado como un escudo de la sociedad privilegiada. Pero en un giro dirigido contra Dohm, Mendelssohn afirma que esta ilimitada libertad e igualdad de derechos hacía de alguien un “habitante” [*Einwohner*], no un “ciudadano” [*Bürger*].

## > 5. Colonia

En efecto, Mendelssohn no reclama el estatuto de ciudadanos para los judíos. Reclama cierta perfección de los derechos naturales, los que llevan a la libertad e igualdad respecto del *Tun*, del producir. No ha sugerido la perfección completa de un derecho de ciudadanía para ellos. Por eso ha reivindicado el estatuto que defendía Manasseh ben Israel para los judíos de Holanda. Mendelssohn no es un teórico de la asimilación. Reclama derechos civiles, pero no derechos políticos. Este es el sentido de la página central del *Vorrede* que él propone como una crítica del tratado de Dohm. Esta página concierne al problema de la autonomía y es muy decisiva. Porque en ella Mendelssohn habla permanentemente de “Concesión de Autonomía” y utiliza la palabra *Verstattung*, lo que ya declara que se trata de un estatuto concedido por el soberano. La cuestión para él se interroga por el tipo y amplitud de la autonomía que debe ser concedida a lo que, por segunda vez, llama una “colonia” [*Colonie*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 88). De forma clara, él ha visto a la comunidad judía bajo el esquema de una colonia y al judío como un colono, no como un “ciudadano” [*Bürger*]. Desde luego que no se trata de una condición paria, pero tampoco de una asimilación. Y eso es lo que vamos a identificar.

Una colonia dispone de una administración propia que se debe extender a los “asuntos civiles” [*Civilsachen*] y desde luego a las “cuestiones eclesiásticas” [*kirchliche Dingen*], pero no a las políticas. Aquellas, nos dice, se atienen a las leyes que regulan la propiedad “entre los miembros de la colonia” [*unter den Gliedern der Colonie*] y afecta a los contratos, todos ellos derechos de tipo externo que autorizan a cerrar pactos bajo condiciones dadas legales. La regulación de esos pactos puede decidirse “según las propias leyes y estatutos legales” [*nach eigenen Gesetzen und Rechtsregeln*] de la colonia y sus conflictos pueden ser dejados a sus propias leyes, ya sean escritas o tradicionales, que en modo alguno están derogadas. La colonia por tanto puede juzgar sus conflictos internos de forma autónoma y según su propia ley. Esto no está en cuestión. Ante la pregunta clave ulterior de si estas sentencias pueden ser pronunciadas por jueces judíos o cristianos, Mendelssohn responde de forma clara lo siguiente: “por jueces competentes” [*von obrigkeitlichen Richtern*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 88). Es indiferente que estos sean judíos o de otra religión. Basta que sean magistrados que con plena conciencia conozcan el derecho según el cual deben pronunciar sus sentencias. Mendelssohn cree que es igual de bueno

que ese conocimiento lo hayan aprendido por el estudio o que la autoridad los haya establecido en el cargo de juez. Esto es un asunto menor. Lo decisivo es que los fundamentos de derecho de sus sentencias deben ser válidos. Aquí no se debe mirar la religión, sino la competencia jurídica del juez. Sucede como el médico. La confianza en él depende de la competencia profesional. Esto implica que los jueces cristianos conozcan las doctrinas jurídicas de los judíos y se preocupen de ellas.<sup>12</sup> Como vemos, respecto de las cosas civiles propias, en el seno de la colonia judía domina la Ley. Por lo tanto, la colonia tiene autoridades judiciales. Propias o no, eso es lo de menos. Ellas rigen los contratos de la productividad y de la propiedad, la economía y los contratos externos a los que aplica su propia Ley. Se pide un estatuto no de paria, sino de autonomía, de colonia, como la que podían tener los emigrados del *My Flowers* respecto de la autoridad inglesa.

## > 6. Comunidad eclesial

¿Pero qué pasa con las cuestiones religiosas? ¿Cómo se organiza la comunidad eclesial? Ante todo debemos tener en cuenta algo decisivo. En el epígrafe anterior hemos dado cuenta del estatuto de colonia que tiene la comunidad judía. Este es el suelo sobre el que se debe ordenar la comunidad religiosa. De forma muy precisa la pregunta dice: “¿Pero como (decidir) en asuntos eclesiásticos, en cuestiones que competen a la religión de la colonia?” [*Wie aber in kirchlichen Sachen, in Sachen die die Religion der Colonie angehen?*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 89). Queda perfectamente claro por tanto que se trata de organizar las cosas religiosas desde el estatuto de colonia y todo lo que hay que decidir es si la comunidad eclesial de una colonia se debe regir por los mismos esquemas que se rige la comunidad eclesial de un Estado. El punto concierne tanto al *Macht* como al *Gewalt* de esa Colonia, y no solo respecto a la doctrina sino a la vida, y a su preocupación por la pureza y la unidad de ambas. La cuestión es cómo debe la dimensión eclesial de la colonia tratar a los díscolos, a los equivocados, a los desviados y cómo puede juzgar quiénes son estos. En los asuntos eclesiales entrarían solo las cuestiones de ortodoxia, no la censura de costumbres o actuaciones que se dejan a la ley de la colonia y a la ley del Estado. Aquí no se trata de entrada de estudiar el caso particular de la comunidad judía, sino de analizar los derechos “de cualquier colonia” [*jede Colonie*]. Sólo luego se podrá analizar el caso específico de la colonia judía. Tenemos por tanto el tema de los “derechos eclesiales, autoridad y poder de la Iglesia” [*Kirchliche Rechte, Kirchliche Gewalt und Macht*].

La tesis de Mendelssohn es muy clara: no hay derecho inquisitorial en absoluto. Nadie lo tiene. Ni la colonia ni la nación. Sobre doctrinas, opiniones, creencias, no hay ni derecho ni poder ni coacción. Este es el punto de escándalo. Se tiene que entender que la religión, si quiere ser verdadera, ha de renunciar a toda coacción, poder y derecho sobre opiniones y juicios. Y desde luego, carece de derecho sobre bienes terrenos, propiedades, disfrute u ocupación de las mismas.<sup>13</sup> Sólo tiene un poder: persuadir por razones y hacer feliz con esas convicciones. La religión

---

<sup>12</sup> Hablando de la desconfianza de los judíos a los jueces cristianos dice: “Si hubiese imperado este tipo de desconfianza ¿no se trata acaso de algo lógico, puesto que hasta ahora los eruditos de los cristianos apenas se han ocupado de nuestra jurisprudencia?” [*Und wenn irgend ein Mistrauen dieser Art obgewaltet hätte; wäre es denn nicht natürlich gewesen, da sich bisher die Gelehrten unter den Christen so wenig um unsere Rechtslehren bekümmert haben?*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 89).

<sup>13</sup> Se trataría de condicionar el “disfrute de cualquier bien o virtud terrenal” [*Genuss irgend eines irdischen Guts oder Vorzugs*] por determinadas creencias o doctrinas, o el penalizar o excluir de los usos de estos bienes por razones de opinión (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 91).

verdadera, como en el posterior W. Benjamin, solo usa medios limpios. No tiene brazos y manos con los que apresar, o dedos con los que señalar. Solo “espíritu y corazón” [*Geist und Herz*]. El ámbito de las opiniones por tanto no puede ser regulado por el derecho, ni el del Estado ni el de la comunidad eclesial. Con ello, Mendelssohn va más allá de la estrategia de la confesionalización. No se tiene derecho a la disciplina confesional. No hay forma significativa para él de vincular estos dos conceptos, “derecho y opinión” [*Recht y Meinung*]. No hay un juicio sintético en que se puedan vincular. El derecho habilita una disposición a actuar, una capacidad de hacer. Por tanto permite uso de fuerzas, disfrute de cosas, libera actividades, en tanto no contradicen la sabia legitimidad [*weise Gültigkeit*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 90). Nada de esa legitimidad queda alterado o depende de mis opiniones sobre las verdades eternas. Estas no determinan la validez del modo de adquirir, gastar, disfrutar, cambiar, contratar, actuar o producir. Una fina aspiración a la separación de esferas de acción se abre paso aquí. Economía y religión no pueden condicionarse. Entre derecho y opinión, dice Mendelssohn casi en la terminología de Kant, y contemplando la ley de la naturaleza, “no veo la posibilidad de esta conexión” [*ich die Möglichkeit dieser Verbindung nicht einsehe*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 90).

Pero lo que no funda la naturaleza no puede generarla la ley positiva y los contratos. No se ve el fundamento de que mantenerse sobre determinadas creencias habilite o no para gozar formas de propiedad, de uso, de libertad. El tiro va dirigido desde luego contra la sociedad estamental, que determina derechos de propiedad y estatutos especiales entre segmentos de la población. Por doquier vemos el argumento del liberalismo, desde luego, la tesis, que luego comentará Foucault, de que todo en la estructura de la sociedad debe tener un germen real en la naturaleza. Hay un organicismo final en la posición de Mendelssohn, que tiene necesidad de metáforas de la vida para imponer sus evidencias.<sup>14</sup> Pero la tesis filosófica se distingue con nitidez: los contratos sólo pueden transformar los derechos imperfectos en perfectos y externos, los deberes indeterminados en determinados y concretos. No pueden producir verdaderamente la sustancia del derecho o del deber. Esto sólo lo produce la naturaleza.

Sin embargo, nadie está en condiciones de entender cómo puede haber un derecho o un deber imperfecto a pensar o entender las cosas de una determinada manera. Que el ser humano es un ser inteligente significa que solo puede ver las cosas como las ve. Nadie puede tener derecho a imponerle que las vea de otra manera porque ese derecho no puede concretarse ni determinarse. Se puede obligar a todo tipo de acciones, pero no a pensar de una u otra manera. En este terreno, todos los contratos son palabras en el aire. Respecto de opiniones, incluidas las que conciernen a las verdades eternas, sólo tenemos un derecho. Desplegar nuestra inteligencia, investigarlas, someterlas al examen de la razón. Esto no es sino cumplir con nuestra realidad como seres inteligentes. Por eso “este derecho es inseparable de la persona”. No puede ser transferido, alienado, externalizado. Es como respirar. Pactar sobre respirar es más bien algo sin efecto. Nuestro juicio no podemos entregarlo. No es un bien alienable. Lo decisivo es que la inteligencia aquí está más allá de la voluntad. No podemos alterar el resultado de nuestra inteligencia a voluntad. Podemos actuar a voluntad. No razonar o usar las leyes de la lógica a

---

<sup>14</sup> “Así como la cultura no puede producir un fruto allí donde la naturaleza no aporta un germen (*den Keim*), así, tampoco el arte puede producir por ejercicio y costumbre un movimiento arbitrario, allí donde la naturaleza no ofrece un músculo, y precisamente así, todos los contratos y convenios entre los hombres puede producir un derecho para el que no se puede encontrar ningún fundamento en la situación de naturaleza” (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 90).

voluntad. Por tanto, sobre lo racional no podemos vincularnos a contratos. En el fondo, Mendelssohn no hacía sino negar el jesuitismo (lo blanco negro de Loyola) y repetía la exigencia de Lutero: no seguir los dictados de la razón no es sano. Es como no respirar o no comer cuando algo independiente de tu voluntad te lo pide.

Pues bien, este razonamiento concierne a las naciones, a la “madre patria” [*“mütterliche Nation”*]. Pero si es así, entonces ¿cómo la vida de la colonia va a ser de otra manera?<sup>15</sup> La consecuencia crítica para el escrito de Dohm era inmediata. Pues este autor concedía el derecho de excomunión a la comunidad judía, como a cualquier otra comunidad eclesial, y proponía que las sentencias de los rabinos estuvieran apoyadas por la autoridad política. Mendelssohn concede a toda sociedad el derecho de exclusión de alguno de sus miembros que viola sus reglas y eso sobre la base de sus acciones. La única sociedad que no tiene este derecho es la religiosa.<sup>16</sup> El Estado tiene un derecho de juicio y de exclusión. La sociedad religiosa, concernida por la opinión sobre las verdades divinas, no. Esto iría contra su fin final. Pues este, para Mendelssohn es la edificación comunitaria [*gemeinschaftliche Erbauung*] y la participación en la alegría y gratitud ante la vida, la producción de confianza y seguridad. Nada de esto se consigue ni se facilita con el derecho de inquisición y exclusión. Suponiendo que haya disidentes, o gente que piense de otro modo, o de forma confusa y equivocada, nada se gana respecto a aquellos fines con la expulsión, que implicaría un juicio poco edificante, triste, ingrato e incierto. Si estos que piensan de otra manera cometen delitos y siembran la inseguridad, ya están las leyes y la policía. Pero incluso cuando el criminal ha sido sentenciado, no se le puede expulsar de la comunidad religiosa, “si no le queremos cerrar todos los caminos de regreso” (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 92). Desvincular al singular de la comunidad no puede llevarle sino a la reincidencia en el crimen, por vía de la desesperación.

Mendelssohn era consciente de que estaba desplegando la Ilustración en su normatividad interna y que esto implicaba ir más allá del estatus quo. Por ejemplo, implicaba dejar de considerar a la comunidad religiosa como una persona jurídica a la que se tiene que otorgar algún *Gewalt* o poder coactivo. Mendelssohn no deseaba esto. Pero, como hemos visto, no estaba interesado en que la comunidad judía se desprendiera de sus Leyes civiles, lo que implicaba la totalidad de la Torá. Este matiz es decisivo para entender el sentido de la posición de Mendelssohn. La Torá es una ley civil, no una ley religiosa. Como dirá en *Jerusalén*, es una ley revelada histórica para un pueblo que, tras su peripecia intrínseca y su iluminación decide no tener Estado propio. Se ha convertido por eso en la Ley de una Colonia, no la ley de una iglesia. La iglesia o la comunidad religiosa no tienen derecho de “excomunión” [*Bann*] y de “exclusión” [*Ausschliessung*]. Esto sería hacer de ella una “religión reinante” [*herrschende Religion*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 92). Este derecho es no tanto ilegítimo cuanto irracional, inválido, inviable, inexistente. Ni se puede aplicar a la iglesia ni a la comunidad judía. Sería una actuación contraria a su fin religioso y no puede llamarse servicio a Dios. Es una inconsecuencia. Y lo que es más importante. No ha sido ejercido ni exigido por los más sabios del pueblo hebreo.<sup>17</sup>

---

15 “Si ella carece de esta autoridad ¿cómo puede concedérsela a una colonia suya?” [*“Was sie selbst nicht hat, wie sollte sie es der Colonie einräumen und gewähren können”*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 91).

16 “Toda sociedad tiene el derecho de exclusión, excepto la sociedad eclesial” [*“Jede Gesellschaft, dünkt mich, hat das Recht der Ausschliessung, nur keine kirliche”*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 92).

17 “Encuentro que los más sabios de nuestros antepasados nunca tuvieron pretensiones de ningún tipo de exclusión de las prácticas religiosas [de nadie]” [*“Ich finde, dass die Weiseste unserer Vorfahren auf keine Ausschliessung von gottesdienstlichen Uebungen Anspruch gemacht haben”*] (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 92).

Sin duda, se trata aquí de un cierto proselitismo, de una apertura de comunidad, que invoca como ejemplo legítimo al mismo Salomón, que abrió el templo a “todos los pueblos de la tierra”. La condición es sencilla: mientras el singular no haya rechazado completamente toda religión, esto es, mientras desee buscar en común las verdades eternas y se reciba confianza y edificación con ello, debe ser admitido. El argumento, en todo caso, es lo esencial. Si se quiere asumir una verdadera división de poderes entre la comunidad religiosa y el Estado, entonces resulta inevitable que aquella renuncie a todo derecho de exclusión, de inspección, de examen de creencias, y se comporte al modo de la comunidad de Spinoza, como la comunidad de los que buscan la verdad. Pues si la comunidad religiosa acoge otro derecho, de forma inevitable estará dotada de un poder que afecta a las realidades temporales y civiles que deberían ser contempladas desde derechos y deberes perfectos. Con la exclusión, sin embargo, estos derechos se verían conculcados sin garantías, como si no fueran perfectos, y haría retroceder al expulsado a la situación de hombre natural, sólo con derechos imperfectos. En contra de lo que supone Dohm, no es creíble que un excomulgado deje de sentir los efectos civiles y políticos de la exclusión. Su posición social o económica se verá afectada y la comunidad no podrá impedir los efectos y los abusos que se derivarán de ello. Pero, sin embargo, no se hará desde un juicio garantizado por sus derechos perfectos. Por lo demás, nadie puede impedir que allí donde haya poder, se busque expandirlo. “No veo posibilidad alguna de mantener bajo control a ese falso celo religioso, tan pronto encuentre el camino abierto” (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 93). Cuando Mendelssohn se lamenta de las tragedias seculares que ha producido este esquema de trabajo, sabemos que habla de la Inquisición.

Por tanto no estamos ante un derecho general de la iglesia [*allgemeinen Kirchenrecht*]. El problema debe plantearse de otra manera. No se trata sólo de que la iglesia tenga derecho de exclusión. Más importante reside en que cualquiera que tenga una “religión interior” [“innere Religion”] tiene derecho a ser acogido en una “religión exterior” [“äusserliche Religion”]. Y esta no tiene derecho a cerrarle las puertas, piense lo que piense, en la medida en que se integre en esa comunidad de búsqueda y de gratitud. Así que el singular tiene el derecho de permanecer en disidencia. La comunidad religiosa no puede ir contra sus propios fines excluyéndolo de esa búsqueda, haciéndolo desdichado y forzándole a no tener una integración comunitaria, sin la que no se puede vivir feliz y seguro, alegre y entregado a la edificación. El Estado no puede permitir que las comunidades religiosas en su seno tengan ese derecho. No puede otorgarles el derecho de inquisición y de excomunicación. El *Bann*, el bando de la comunidad religiosa, destruye así la posibilidad de ciudadanos integrados en la sociedad civil. Nadie se fía en realidad de excomulgados y no hay posibilidad de que la exclusión religiosa no implique la exclusión social. De forma concluyente, Mendelssohn asegura que “las líneas de frontera de esta fina distinción de lo religioso y lo civil, apenas son observables a los ojos más agudos” (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 93). En modo alguno se pueden fijar de tal manera que sean apreciables desde el continuo de la vida común. En realidad, es el principio de toda persecución y discriminación, que no puede llevar sino a la locura. No se puede romper el barril y no derramar el vino.

Este pequeño texto, el *Vorrede*, que ilumina el libro más conocido de *Jerusalén* con una luz que no puedo perseguir hoy, integra elementos de una relevancia excepcional para la historia de la tolerancia y para la historia de la actitud y las decisiones del pueblo judío en la historia europea.

En primer lugar, exige que se deje atrás el concepto mismo con el que se había configurado la modernidad estatal europea y su pacto de confesionalización, el de la concesión a la Iglesia de las tareas de la disciplina, que es la clave de todos los demás derechos. En este sentido, Mendelssohn no deja lugar a las dudas: "Introducir una disciplina eclesial (*Kirchenzucht*) y al mismo tiempo mantener ilimitada la felicidad civil, me parece que es un problema que debe ser todavía resuelto en la política" (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 94). Como es natural, este problema implicaba pensar de otra forma las relaciones entre la comunidad religiosa y el Estado en una línea que asumiera una más profunda separación de sus formas organizativas. Pero también nos ofrece una nueva posición del pueblo de Israel entre los pueblos europeos, en la medida en que lanza un llamamiento a no imitar la historia de los mismos, ni reclamar sus pretendidos e ilegítimos derechos. Aquí resuena el Mendelssohn conmovido: "¡Ah hermanos míos! Habéis sentido por doquier y en todas sus formas el duro yugo de la intolerancia y quizá creéis encontrar una especie de satisfacción si os fuera concedido el poder de oprimir a vuestros inferiores con un yugo parecido" (*Vorrede*, en Mendelssohn, 2009: 94-95). La racionalización moral, que el pueblo judío había emprendido desde siglos atrás, deja aquí sentir sus efectos cuando llama la atención contra la pulsión de la venganza, que siempre es previa a su objeto y que lo acaba encontrando. El lugar único que el pueblo de Israel ha tenido en este proceso consiste en la paulatina separación de la religión de todo poder positivo. Mediante este largo proceso se han librado de la locura de mantener la religión sólo por un "*eiserne Macht*", por un poder de acero. De este modo han podido evitar la contradicción de extender la fuente de la alegría por la desdichada persecución, de hablar de Dios mediante el odio. Entrar en el derecho de excomunión sería darle la razón a sus perseguidores históricos acerca de la sospecha de que en el fondo los judíos anhelaban gozar de su mismo poder.

La pregunta que podemos hacer ahora para acabar tiene algo de misteriosa. Sabemos que la traductora de este folleto de Manasseh ben Israel fue la esposa de Marcus Herz. Su apellido era Lemos. Era una guapa sefardita que debía conservar la memoria y los textos de las comunidades de Holanda. Es una paradoja que el prólogo de su librito, *La esperanza de Israel*, sea más bien una defensa de aquello que en todo caso Manasseh y su comunidad no debía haber usado: el derecho de excomunión contra Spinoza. Cuando recordamos esto, no podemos sino preguntarnos si acaso Mendelssohn no era ya, como sin duda sabía Jacobi, un amigo de Spinoza y con el homenaje al gran rabino holandés no hacía también un homenaje al gran filósofo. En todo caso, su doctrina acerca de lo que es una comunidad religiosa no puede entenderse al margen de la propia historia de su pueblo, y en particular sin este relevante momento, todavía discutido hoy día, acerca de si fue legítima la excomunión del Spinoza.

## > Bibliografía

- » Dohm, C. W. (1781-1783). *Über die bürgerliche Verfesserung der Juden*, 2 vols. Berlin und Stettin.
- » Feierstein, L. R. (2012), "Respuestas judías al antisemitismo del pensamiento ilustrado alemán", *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, vol. 4, pp. 282-291.

- » Liberman, A. (2007). "Los Mendelssohn, una saga judía", *Raíces: revista judía de cultura*, nº 71, pp. 33-45.
- » Manasseh ben Israel (2012). *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell, being a Reprint of the Pamphlets Published by M. b. I. to promote the re-admission of the Jews to England, 1649-1656*, L. Wolf (ed.), Cambridge U. P. 1901.
- » Mendelssohn, M. (2009). *Ausgewählte Werke, II: "Schriften zu Aufklärung und Judentum 1770-1876"*, Darmstadt: WbG.
- » Patai, R. (1977). *The Jewish Mind*, Detroit: Wayne State U. P.
- » Rosenstock, B. (2010). *Philosophy and the Jewish Question, Mendelssohn, Rosenzweig and Beyond*. New York: Fordham U.P.
- » Rosenzweig, F. (1984). *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3: "Zweistromland, Kleinere Schriften zu Glauben und Denken"*, R. Mayer y A. Mayer (eds.), Dordrecht et al.: Martinus Nijhoff.
- » Schorch, G. (2012). "Carl Schmitt und die Hamann-Mendelssohn-Kontroverse. Ein sprachpolitischer Austausch in Hobbes", *Germanisch-Romantisch Monatschrift*, vol. 62, nº 2, pp. 147-174.
- » Twellmann, M. (2007). "Mendelssohn, Hamann und die Politische Theologie", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, vol. 32, nº 2, pp. 1-29.
- » Weinstock, D. J. (1999). "Reviewed Works: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* by David Sorkin; *Anti-Semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660-1830* by Frank Felsenstein; *Figures of Conversion: "The Jewish Question" and English National Identity* by Michael Ragussis", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, nº 4, pp. 581-584.