

Derecho estatutario de exclusión y los límites de la Ilustración en la réplica de Moses Mendelssohn al *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*) de Christian Wilhelm von Dohm

Pablo Dreizik / Universidad de Buenos Aires

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

> Resumen

El rechazo categórico de Moses Mendelssohn, en la segunda mitad del siglo XVIII, a que se conceda a las autoridades de la comunidad judía el derecho a poder disponer discrecionalmente la exclusión de sus miembros, una propuesta que había sido extendida como parte de un programa ilustrado de mejora cívica de la población judía por el funcionario prusiano Christian Wilhelm von Dohm, permite observar las tensiones entre los principios ilustrados proclamados y los efectos políticos en su ámbito de aplicación. Los argumentos levantados por Moses Mendelssohn contra el otorgamiento de derechos de exclusión renuevan los temas de membresía y ciudadanía de un modo que los colocan como conceptos-límite para pensar las condiciones de una comunidad.

» *Palabras clave:* Moses Mendelssohn, Christian Wilhelm von Dohm, Ilustración, judaísmo, derechos

> Abstract

The categorical refusal of Moses Mendelssohn, in the second half of the 18th century, to grant the authorities of the Jewish community the right to be able to dispose the exclusion of its members at their discretion, a proposal that had been offered as part of an illustrated program of civic improvement of the Jewish population by the Prussian civil servant Christian Wilhelm von Dohm, allows to observe the tensions between the proclaimed enlightened principles and the political effects in its scope of application. The arguments raised by Moses Mendelssohn against the granting of exclusion rights renew the issues of membership and citizenship in a way that places them as limit concepts to think about the conditions of a community.

» *Keywords:* Moses Mendelssohn, Christian Wilhelm von Dohm, citizenship, membership, rights

> Introducción

En su *Preámbulo (Vorrede)* del 19 de marzo de 1782 a la traducción alemana de Marcus Herz del *Vindiciae Judaearum* de Menasseh ben Israel¹, originalmente publicado en 1656, Moses Mendelssohn impugnaba una línea argumentativa del texto de sesgo netamente ilustrado de Christian Wilhelm von Dohm, *Sobre el mejoramiento civil de los judíos (Über die bürgerliche Verbesserung der Juden)*. El argumento crítico de Mendelssohn asumía una orientación que radicalizaba el alcance del espíritu ilustrado del propio texto de Dohm al afirmar la ilegitimidad de todo uso del poder coercitivo por parte de cualquier autoridad religiosa. En este caso particular, la radicalidad del gesto de Mendelssohn estribaba en que el rechazo al argumento de Dohm iba dirigido contra la concesión que éste proponía de plenos derechos a las autoridades de la comunidad judía a los efectos de facultarla para que ella disponga libremente del poder de exclusión y expulsión sobre cualquiera de sus miembros. En su *Preámbulo* Mendelssohn expresa claramente su rechazo: “Apenas llego a comprender cómo Dohm, un perspicaz autor, pudo decir en la página 124: ‘como cualquier otra sociedad eclesiástica, la sociedad judía debe de tener el derecho de exclusión en determinadas épocas, o incluso siempre’” (Mendelssohn, 2014: 395).

De manera sorprendente, la objeción de Mendelssohn implicaba el rechazo del otorgamiento de un derecho a la comunidad judía cuya intención, precisamente, parecía destinada a proveerla de autonomía a través del derecho de membresía que esta comunidad podía ejercer sobre sus propios miembros. Aunque desde la perspectiva de Dohm la concesión y extensión de estas prerrogativas de exclusión, expulsión o anatema extendidas a las autoridades de la comunidad judía formaban parte de un capítulo dentro de un programa más general de la Ilustración dirigido al mejoramiento de la humanidad a través de la ampliación de derechos, y aunque el propio Dohm había participado junto con Mendelssohn en causas públicas frente a situaciones de abierta persecución y restricción de derechos a la comunidad judía, el punto fue particularmente impugnado por Mendelssohn. ¿Cuál fue entonces la razón del rechazo por parte de Mendelssohn de aquello que, de otro modo, podía entenderse como la extensión de derechos a una comunidad cuyas condiciones de existencia contaba para el proyecto ilustrado como un *test* de su compromiso con “la causa de la humanidad”?

Por una parte, la cuestión ponía a prueba la coherencia intelectual de Mendelssohn con sus premisas ilustradas al confrontarlas con un caso que afectaba su propia adscripción comunitaria; por otra parte, el rechazo habilitaba el despliegue de un marco filosófico más amplio en el que discutir la distinción de esferas estatales y eclesiásticas junto a la legitimidad del uso coercitivo de la fuerza por parte de cada una de ellas.

Así, la impugnación de Mendelssohn pudo poner de relieve tanto las disyuntivas derivadas en la aplicación práctica de los principios declamados en el programa ilustrado como, también, la existencia de fuertes premisas “regeneracionistas” que subyacían a los proyectos políticos de

¹ Manasseh Ben Israel (1782). *Rescue of the Jews*. Aus dem Englischen ibersetzt. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn. Als ein Anhang zu des Hrn. Kriegsraths Dohm Abhandlung: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin & Stettin, reproducido en Mendelssohn, 1983. En inglés Manasseh Ben Israel, 2012. En adelante se citará según la versión en español de Arias Pérez: Mendelssohn, 2014: 395-398.

integración de comunidades minoritarias en el pensamiento ilustrado-absolutista de la segunda mitad del siglo XVIII.

En orden a una satisfactoria comprensión del episodio Mendelssohn-Dohm comenzaremos con el lugar que llegó a ocupar *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* de Christian Dohm en el campo del pensamiento ilustrado y los propósitos que animaron a su autor, para luego detenernos en la réplica de Mendelssohn y el rendimiento filosófico-político que de su reconstrucción podríamos obtener.

> Christian Wilhelm von Dohm y el *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* [*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*]

En 1781 Christian Wilhelm von Dohm publica *Sobre el mejoramiento civil de los judíos*, el texto que se constituirá en su obra principal, un tratado que aspiraba ofrecer un programa completo de “mejoramiento” del estado presente de los judíos destinado a que éstos pudieran volverse “más útiles y felices miembros de la sociedad” (Dohm, 1957:60).²

En la época de la publicación del texto de Dohm vivían en Alemania setenta mil judíos, su condición correspondía a lo que se denominaba “*servi camerae regis*” (sirvientes de la cámara real, en alemán *Kammerknechtschaft*) y debían tributar altos impuestos como condición del derecho a residir en los territorios.

Aunque la obra de Dohm intervenía en la estela que habían dejado los debates sobre la cuestión de la tolerancia que el pensamiento ilustrado había situado en el centro del mundo de las ideas, su publicación no respondía estrictamente a esa tradición. Por el contrario, la publicación del texto de Dohm correspondía a un verdadero giro que había tenido lugar en la cuestión, que ahora pasaba de la preocupación de la Europa de la primera mitad del siglo XVIII por el tema de la tolerancia hacia el interés por el tema de los derechos. Este giro de la tolerancia hacia la preocupación por la cuestión de los derechos parecía corresponder al pasaje del interés por la cuestión de la tolerancia como efecto de las querellas heredada por las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, a un posterior interés por la gobernanza a través de la reorganización y unificación administrativa del Estado sobre las minorías que aun gozaban de autonomía en áreas como la justicia y la educación (Liberles, 1989).

Por otra parte, en el amplio marco de las controversias sobre la tolerancia religiosa en que se vieron envueltos los pensadores ilustrados, y eventualmente sus oponentes, en la primera mitad del siglo XVIII, los judíos no entraban en juego. Particularmente en Alemania, la cuestión de la tolerancia era un tema que incumbía a la coexistencia de católicos, luteranos y calvinistas, y de la cual los judíos estaban excluidos *a priori* por ajustarse, más bien, a la categoría de “heréticos”.

² Una fórmula que luego se repetirá con variaciones en el tratamiento del tema en el siglo XVII, por ejemplo, bajo el modo de la pregunta por los “medios para hacer más felices y más útiles a los judíos” (*les moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux*) del concurso de ensayos de 1785 patrocinado por la Real Academia de Metz de Artes y Ciencias que formó parte del trasfondo de los debates de 1790-1791 sobre la emancipación judía en la Asamblea Nacional francesa. Sobre el concurso de Metz, su contexto y legado, cf. Birnbaum, 2017.

Pero, en la segunda mitad del siglo XVIII, estos conflictos religiosos parecían menos probables de ocurrir que antes debido sobre todo al proceso de gradual sujeción de las organizaciones religiosas al poder político, un proceso puesto en marcha por un número de “déspotas ilustrados” quienes se abocaron a la tarea de racionalización, homogenización y administración del Estado. Como señala David Sorkin, mientras que las controversias sobre la tolerancia que ocuparon la primera mitad del siglo XVIII se configuraron a través de una particular articulación de consideraciones económicas y seculares con percepciones religiosas, las preocupaciones de la segunda generación de la *Aufklärung* articularon consideraciones económicas con ideas seculares de moralidad (Sorkin, 2009: 144). Así, el libro de Dohm encontrará su campo semántico en el giro de la segunda generación de la *Aufklärung*, organizado alrededor de la articulación de la noción de “virtud” (*Tugendt*) con ciertas actividades económicas como el artesanado y la agricultura a las que –a diferencia de aquellas ocupaciones como el comercio– se les adosaba una valencia moral positiva. Esta recomposición del discurso, permitirá por una parte despojar al tratamiento de la cuestión judía en la Europa del siglo XVII del gravoso marco de la enemistad teológica –aun así, el propio Sorkin desliza la sospecha y la hipótesis que en la aparente desestimación de la cuestión de creencias religiosas durante el giro del pensamiento ilustrado hacia el problema político de los derechos, subsistía un núcleo teológico-político que podía cobrar entera inteligibilidad en la equivalencia de la “conversión” con las nociones seculares de “mejora” o “regeneración” (Sorkin 2009: 150)–, y por otra parte permitirá también habilitar un regeneracionismo moral a través del cultivo de conductas virtuosas correspondientes a determinadas actividades económicas.

Dohm³ ostentaba un alto cargo como funcionario prusiano y era reconocido por su desempeño destacado dentro de los círculos de la Ilustración en Alemania. Entre sus influencias formadoras destaca la figura de Christian Garve quien representaba el peso de la Ilustración escocesa y del pensamiento de Adam Smith en los ámbitos del pensamiento alemán. A partir de su establecimiento en Berlín –Dohm había cursado sus estudios en Leipzig– su interés se concentró en los estudios estadísticos. Su preocupación pionera en esta área portaba el ánimo político ilustrado de promover el espíritu de lo público en Alemania y, sobre todo, conllevaba una aspiración política a la publicidad y difusión del conocimiento que pretendía confrontar con el cultivo del secreto y la confidencialidad en los regímenes despóticos. Así es que, fruto de estos intereses, Dohm funda en 1775 junto a Heinrich Christian Boie la revista económica-estadística *Deutsches Museum*.

Los primeros escritos de Dohm trataban frecuentemente acerca de tierras lejanas, además concibió la idea de escribir sobre la historia, la literatura, la religión, la filosofía y las leyes de la India. Se ocupó de la traducción de dos libros de viajes, uno relacionado con India y Persia, el otro con el Levante. Posteriormente preparó una edición anotada del libro de viajes del naturalista, explorador y médico Engelbert Kämpfer sobre Japón. En la segunda mitad del siglo XVIII el campo de la literatura de viajes se había convertido en un ámbito estratégico del deísmo en su empeño por demostrar que la verdadera cuna de la civilización mundial no estaba exclusivamente en Egipto, ni en el judaísmo ni en el cristianismo y afirmar, en cambio, que los diferentes sistemas religiosos eran similares en lo esencial y por lo tanto debían ser mutuamente tolerantes entre sí.

³ Para la semblanza intelectual de Christian Wilhelm von Dohm seguimos aquí a Liberles, 1988.

En 1779 Dohm ingresó al servicio civil prusiano bajo el patrocinio del ministro de Relaciones Exteriores, Ewald Friedrich von Hertzberg. Desempeñándose como funcionario participa, al mismo tiempo, en los círculos ilustrados exclusivos de Berlín como el *Montagsclub* –junto a Lessing, Johann Georg Sulzer, Ramlery– y de la fundación en 1783 de la *Sociedad de Amigos de la Ilustración* que incluyó entre sus miembros a Friedrich Nicolai, Johann Joachim Spalding, Wilhelm Teller, Johann Friedrich Zollner y Karl Suarez. Será también en este mismo periodo de su carrera que Dohm cruzará sus pasos con los de Mendelssohn, en circunstancias de afrontar episodios de interés público que tendrían lugar poco antes de la publicación de *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* en 1781.

Los episodios de interés público que reunirían a Dohm y a Mendelssohn tuvieron lugar en 1780 cuando Herz Cerfberr, un miembro distinguido de la comunidad judía de Alsacia solicitó ayuda a Moses Mendelssohn para combatir el estallido de violencia y un conjunto de acusaciones falsas propaladas por François J. A. Hell, juez alsaciano y futuro diputado de la *Assemblée Nationale*, contra la comunidad judía alsaciana. Ante la solicitud de Herz Cefberr a Mendelssohn de escribir un memorando para ser presentado ante el Consejo de Estado, éste declinó a favor de un joven abogado cristiano, Christian Wilhem Dohm quien finalmente redactó una *Mémoire sur l'état des Juifs en Alsace*, su pieza de defensa. Aunque la *Mémoire* de Dohm en este caso no obtuvo los resultados esperados, sin embargo, como alegato en una causa de interés público llegó a constituirse en un antecedente relevante para la promulgación de las *Lettres Patentes* de Luis XVI de julio de 1784 que confirmaron el permiso de los judíos para residir en Alsacia y en los debates de 1790-1791 en la Asamblea Nacional francesa que concluirían en el reconocimiento de la igualdad política de los judíos.⁴

Mientras tanto, Dohm ya había comenzado a trabajar en su más extenso e importante tratado, que será publicado en Berlín en el verano de 1781, por Friedrich Nicolai. El periodo de preparación de *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* se desenvolverá bajo el aliciente de una activa correspondencia y amistad con Mendelssohn y también bajo un espíritu de cautela frente a las medidas de censura que podían suscitar sus propias opiniones allí vertidas, sobre todo ante la posibilidad que sus críticas sobre las fallas graves del tratamiento del Estado cristiano hacia los judíos pudieran ser interpretadas como críticas políticas. La publicación de *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* fue recibida rápidamente con esperanza y entusiasmo sobre todo por aquellos que apostaban a una convergencia entre el programa de la Ilustración y la admisión de derechos ciudadanos para las minorías; y en este sentido, también, se convertirá en un campo de pruebas para visiones competitivas de ciudadanía en las primeras fases de la Revolución Francesa. Del lado de la temprana emergencia de una Ilustración judía –la *Haskala*– el texto fue rápida y favorablemente recibido. Como recuerda Feiner, el libro ya se encontraba, sólo cuatro meses más tarde de ser publicado, en el escritorio del lingüista, educador y figura saliente de la Ilustración judía Naphtali Hirz Wessely⁵ (Feiner, 2004: 120). Durante esos mismos años Wessely había dirigido un llamado a la comunidad judía de Austria a cumplir con la orden del *Toleranzpatent* (Edicto de tolerancia) del emperador austríaco José II de abrir escuelas comunitarias en las que

4 Acerca de los incidentes contra la comunidad judía en Alsacia, cf. Schechter, 1998. Para el contexto de historia económica-cultural en que tuvieron lugar los hechos, cf. Trivellato, 2019. Sobre la influencia posterior de estos debates en Francia, cf. especialmente Levis Sullam, 2013.
5 Para una semblanza intelectual de Wessely, cf. Breuer, 2001.

se enseñara el idioma alemán, en el marco general de una propuesta de reforma educativa de profunda inspiración ilustrada para el judaísmo europeo del siglo dieciocho (Feiner, 2004:114). El entusiasmo de Wessely por el texto de Dohm lo condujo a afirmar:

Bajo este benevolente gobierno, el ministro del Estado Dohm ha escrito un ensayo defendiendo a los judíos, desafiando a los estados que nos gobiernan negándonos todas las cosas buenas debido a nuestras creencias. Y este es un ensayo verdaderamente fino, escrito con mucha sabiduría y aguda comprensión. Y también es favorablemente recibido por los funcionarios estatales y por los sabios de las naciones. Y si alguien hubiera escrito un ensayo así hace doscientos años, ¿qué se habría dicho al respecto? (Feiner 2004: 125 trad. propia).

El propio Mendelssohn había acusado recibo de la publicación de Dohm con una altamente ponderativa comparación entre Dohm y Lessing. En su *Preámbulo al Vindiciae Judaeorum* de Menasseh ben Israel escribiría: “Lessing, como poeta filosófico, y Dohm, como filósofo estadista, concibieron tanto el fin último de la providencia como la determinación del hombre y los derechos de la humanidad como hechos entrelazados entre sí” (Mendelssohn, 2014: 382).

Sin embargo, el alegato en defensa de la participación cívica de los judíos redactado por Dohm no estaba afectado en ningún grado por una simpatía particular hacia ellos. Mas bien, los judíos contaban como un caso-test para la validez de las ideas de la Ilustración. El propio Dohm lo expuso claramente:

[Mi ensayo] no persigue realmente el propósito de presentar la posición de los hebreos oprimidos, sino más bien el de la humanidad y de los gobiernos. No quise despertar lástima por ellos ni solicitar que recibieran un mejor trato, sino solo mostrar que el pensamiento humano, saludable y racional, así como el interés de la sociedad civil, exigen recibir un tratamiento mejorado (Dohm, 1973: 151-152).

De este modo, los judíos tanto en Alemania como en otras partes de Europa en el siglo XVIII, y sobre todo para los pensadores ilustrados, no asumían relevancia por sus condiciones reales de existencia sino por lo que ellos simbolizaban. En este sentido, “daban que pensar” cuando se trataba de conceptos como la tolerancia, la libertad, la igualdad, la justicia o la emancipación. El punto que subyacía al interés ilustrado en el motivo judío era la premisa que incluso un elemento oprimido y marginal de la sociedad como el judío podía volverse un buen ciudadano si se le concedía derechos y deberes que les permitiese ser feliz y útil al Estado. Así, la verificación de esta premisa podría otorgar validez a los ideales ilustrados y facilitar la emancipación de la sociedad. Por otra parte, y más específicamente en el caso de los estudios de Dohm, a partir de la comparación de los efectos de los sistemas políticos bajo los cuales los judíos habían vivido en su larga historia de dispersión se esperaba obtener criterios para juzgar la eficacia de las diversas estructuras políticas.

Dentro del repertorio de escritos ilustrados del siglo dieciocho que se comprometieron en la discusión pública acerca de la extensión de derechos cívicos a los judíos en Europa, el texto de Dohm podría ser ubicado como un tipo de alegato “condicionalista”. Según el esquema comprensivo que presenta Alyssa Goldstein Sepinwall (Sepinwall, 2005), se pueden organizar estas

intervenciones en tres grandes tipos: el discurso “imposibilista” que sostenía que la condición de los judíos se encontraba en tal grado de degeneración que era infructuoso perseguir su reforma con arreglo a ser incluidos como iguales en el Estado. En esta perspectiva, los judíos constituían una “nación aparte” entre las naciones y, en todo caso, causarían estragos en la sociedad si se incorporaban a ella. Aunque esta imposibilidad de inclusión no descansaba en argumentos raciales se afirmaba que los judíos eran innatamente corruptos. Entre los representantes más notorios de esta orientación se encontraba el hebraísta prusiano cristiano de la Universidad de Halle, Johann David Michaelis⁶ y en Francia el capitán De Laissac. En segundo lugar puede identificarse discursos de tipo “incondicionalistas” en lo que los judíos aparecían como sujetos y acreedores de iguales derechos que el resto de la ciudadanía. El panfleto de 1714 del librepensador inglés John Toland *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland* y el alegato del joven abogado Pierre-Louis Lacretelle de 1775 *Plaidoyer pour Moyse May, Godechaux et Abraham Levy* pueden representar ejemplarmente este tipo de discurso. Finalmente, sería posible identificar entre estos géneros discursivos históricos una tercera modalidad, el discurso “condicionalista”, como aquellos que alientan la inclusión de los judíos en la vida cívica y en el estado, pero condicionan esta posibilidad al cumplimiento de cláusulas que comprenden su mejoramiento, su rehabilitación, su regeneración o aun su conversión. Estas “condiciones” eran vistas, sin embargo, a los ojos ilustrados como un índice de esperanza leída en clave de confianza en el mejoramiento de la condición humana. Precisamente el *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* de Dohm junto al famoso *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* del abate Grégoire de 1789 representan este tipo de discurso.

En su variedad “condicionalista” el discurso de Dohm describía efectivamente a los judíos como participando de una condición corrompida pero esta misma condición no era considerada por él como innata, sino como el resultado de un proceso histórico constituido por la historia de las persecuciones por parte de la iglesia cristiana, las prohibiciones en ciertas ramas del trabajo y por su exclusión forzosa del ámbito público. La eliminación del dato innato en el carácter degradado de los judíos era inequívoca en Dohm: “Todo aquello de lo que culpan a los judíos está causado por las condiciones políticas en la que viven ahora, y cualquier otro grupo de hombres, en tales condiciones, sería culpable de errores idénticos” (Dohm, 1957: 19). Y más adelante: “Yo remarqué ya, todos estos crímenes no provienen del carácter de los judíos, sino del estado opresivo en el cual ellos viven, y son en parte consecuencias de las ocupaciones a las que se los ha restringido” (Dohm, 1957: 51-52).

De la perspectiva de Dohm respecto a imputar la condición y carácter actual de los judíos a circunstancias históricas de las que ellos fueron víctimas –que como ha señalado Jonathan Karp reconocía antecedentes en la obra del médico, biólogo y filósofo suizo Charles Bonnet y del pedagogo alemán Johann Bernhard Basedowse– se infería su propiedad de “mutabilidad” (Karp, 2012: 113). Será, precisamente, la atribución de la propiedad de “mutabilidad” a los judíos también señalada por Montesquieu (Schechter, 2003: 45) la que finalmente habilitará sobre ellos las apuestas políticas de “mejora” y regeneración. Sobre este punto, resulta revelador la orientación económica que Dohm manifestaba en *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* para la obra de mejoramiento del carácter y la situación actual de los judíos. En radical contraste con

⁶ Para un agudo estudio sobre Johann David Michaelis, cf. Hess, 2000.

sus predecesores filosemitas ingleses de comienzos del siglo, Dohm no blandió una perspectiva mercantilista como estrategia de defensa para la aceptación de los judíos a partir de su posible utilidad a la prosperidad de la nación. Esta última estrategia hubiese sido la esperable precisamente de parte de quien como Dohm había atacado unos años antes a la escuela fisiócrata de pensamiento. Sin embargo, sosteniendo que “la clase de ocupación y negocio tiene efectos especiales sobre el modo de pensar y sobre el carácter moral” (Dohm, 1957: 51), Dohm aconsejaba alejar a los judíos de la actividad comercial –la que los apegaba a las ganancias y prácticas desleales–, y orientar su actividad laboral hacia el artesanado y las manufacturas.

En su rechazo por la opción de la actividad mercantil y por la utilidad comercial que los judíos podían reportar al Estado, Dohm parecía subrayar en qué medida su programa de mejoramiento era un programa que se podía entender mejor como un anhelo de regeneración o superación de la condición histórica de los judíos hacia una condición imaginada como más humana: “El judío es aún más hombre que judío” (Dohm, 1957: 14). Que Mendelssohn llegó a advertir –y subsidiamente encendió sus alarmas– el propósito subyacente “regeneracionista” que animaba al texto de Dohm puede resultar evidente en el hecho que él sustituirá en su contestación el término “mejoramiento cívico” (*bürgerliche verbesserung*) utilizado por Dohm por el de “aceptación o incorporación cívica” (*bürgerliche aufnahme*), en relación a la emancipación cívica de los judíos (Mendelssohn, 2014: 383). Ésta, como veremos ahora, no será la única observación crítica que la respuesta de Mendelssohn dirigirá al, por otro lado ponderado en muchos aspectos, *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* de Dohm.

> La respuesta de Mendelssohn. Ciudadanía y membresía

La respuesta de Mendelssohn al tratado de Dohm se publica en la primavera 1782 como *Preámbulo (Vorrede)* a la traducción alemana de *Vindiciae Judaeorum* de Menasseh ben Israel –un alegato por la readmisión de los judíos a la Inglaterra de Oliver Cromwell publicado en 1656–. El *Preámbulo* de Mendelssohn que saluda en términos generales el propósito que anima al tratado de Dohm incluye, sin embargo, una línea argumentativa crítica que, aunque incidental y situada casi al final del texto, cobra particular relevancia a la luz del destino posterior de las discusiones que ella suscitó y en relación a las cuestiones que presentaba a discusión. Tal línea argumentativa crítica concernía fundamentalmente al problema filosófico-político de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y sobre todo, al alcance e incumbencia de ambas entidades en la vida de los ciudadanos. La presentación de este elenco de cuestiones era traída al debate por Mendelssohn en su *Preámbulo* a partir de una cuestión concreta y en el modo de una intervención directa sobre un tema de coyuntura histórica: el *derecho de exclusión* (en la tradición alemana, *Bannrecht*) que un cuerpo eclesiástico podía atribuirse a sí mismo para apartar a uno de sus miembros, en este caso la institución judía del *herem*. La intervención de Mendelssohn tenía lugar frente a la propuesta del tratado de Dohm de conceder este derecho exclusión o *herem* a las autoridades judías de la época. La contestación de Mendelssohn se expresó de manera clara: “Creo que toda sociedad tiene el derecho de exclusión, excepto la sociedad eclesial” (Mendelssohn, 2014: 395).

Los argumentos de Mendelssohn dirigidos a impugnar la pretensión de concesión de un derecho estatutario de exclusión o *herem* a las autoridades de la comunidad judía levantadas por Dohm en su *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* reconocen varios niveles de análisis y pueden ser desplegados en algunos puntos cruciales.⁷

Primero, frente la premisa asumida por Dohm que la institución del *herem* conserva vigencia legal bajo el condicional que no haya daño civil, Mendelssohn replica que siempre hay daño civil para la víctima de esta acción estatutaria. El daño así infligido es la reputación negativa que como una grave consecuencia civil se adhiere al excluido por la acción del *herem*. Así, el daño que comporta el *herem* sobre el infractor señala una zona de indiscernibilidad entre los ámbitos eclesiales y civiles.

¿Qué exclusión eclesiástica o excomunión carece de consecuencias en el terreno civil o de impacto en la consideración de la ciudadanía, en la reputación del excluido y en la confianza mutua de sus conciudadanos, sin la que no es posible desarrollar una profesión y ser útil para el Estado? La línea de demarcación de esta sutil diferenciación entre lo civil y eclesiástico, apenas es apreciable para la más perspicaz de las miradas (Mendelssohn, 2014: 397).

En segundo lugar, Mendelssohn afirmará que el *herem* desnaturaliza los propósitos inherentes de la propia religión que descansan en la devoción espontánea y libre a Dios y que se propone –en un sentido propiamente ilustrado– perfeccionar o edificar, a través de la educación y la oración, al ser humano. Sería pues antirreligioso prohibir a alguien que busca esta edificación –conforme al carácter perfectible que la *Bildung* asignaba a la naturaleza humana– el poder recibirla.

La intención de la sociedad eclesial reside en la edificación colectiva o la participación en el desbordamiento emocional, con la que mostramos tanto nuestra gratitud a las buenas obras de Dios como nuestra ingenua confianza en la eterna bondad del mismo. ¿Con qué corazón hemos de negar el acceso a un disidente, un opositor, un díscolo o a alguien que yerra, impidiéndole la libertad de participar de esta edificación? Tenemos leyes y policía para actuar contra los disturbios y los estorbos. Estos desórdenes pueden y deben ser reconducidos por el brazo laico. Sin embargo, al criminal no puede serle negada la entrada pacífica a la reunión, si no queremos, con ello, bloquearle el camino de regreso (Mendelssohn, 2014: 395).

En tercer lugar, al carácter normativo se solapa una cuestión histórica en relación a las fuentes de la institución del *herem* y a la vigencia de la misma en el contexto histórico en que se desarrolló Mendelssohn. En cuanto al problema de las fuentes Mendelssohn afirma que el *herem* en tanto prohibición eclesiástica no sería original del judaísmo sino una desviación reciente alejada de su verdadero carácter.

Considero que los más sabios entre nuestros antepasados nunca tuvieron pretensiones de exclusión en los ejercicios estatutarios. [...] De la misma manera, nuestros rabinos prescribieron aceptar votos y ofrendas de los idolatras y no expulsar de la nación a ningún criminal junto con su ofrenda, a no ser que hubiera renegado por completo de la religión. Así este tendría la oportunidad y la ocasión de

⁷ Para un análisis general de los aspectos normativos y pragmáticos de la impugnación del *herem* por parte de Moses Mendelssohn, cf. Green, 1992.

perfeccionarse. De esta forma se pensaba en una época, en la que existían más derechos y autoridad para ejercer la exclusión en asuntos estatutarios ¿no nos da vergüenza pues excluir disidentes de nuestras congregaciones eclesiásticas de por sí apenas toleradas? (Mendelssohn, 2014: 396).

En su dimensión histórica la oposición de Mendelssohn a la institución del *herem* ha sido situada sobre el trasfondo del acta de excomunión a Baruch Spinoza librada por las autoridades judías de la comunidad de Ámsterdam en el siglo XVII. Willi Goetschel sostiene la presencia activa del recuerdo de este acontecimiento traumático en la repuesta de Mendelssohn a Dohm, haciendo notar que la fecha de publicación de *Vindiciae Judaearum* de Menasseh ben Israel –el año 1656– es el mismo año en que Spinoza fue excomulgado (Goetschel, 2004: 135). Así, el recuerdo traumático del *herem* a Spinoza estaría operando como un horizonte comprensivo para entender el vigor de la oposición de Mendelssohn a cualquier teoría legal de un *jus excommunicationis*. Mas cercano al propio mundo histórico circundante y contemporáneo a Mendelssohn, la cuestión de la institución jurídica del *herem* cobró notoriedad precisamente entre los años 1781 y 1782 –las fechas de publicación del tratado de Dohm y de la respuesta de Mendelssohn respectivamente– cuando el emperador José II promulgó desde la corte de Viena en octubre de 1781 el *Toleranzpatent* para los judíos de Bohemia y en enero de 1782 otro edicto para los judíos de Austria. En 1781 las autoridades danesas le ordenaron a Raphael Suesskind Kohen, gran rabino de Hamburgo-Altona, que se abstuviese de usar el *herem* contra el miembro infractor Netanel Posner. El mismo rabino llegará a amenazar al propio Mendelssohn en 1783 con ejecutar el *herem* sobre él por la traducción al alemán –no autorizada y no tradicional del *Pentateuco*⁸–, situación que el filósofo logro eludir con la ayuda de las autoridades danesas a través de las gestiones de su amigo, el consejero real danés August A.F. Hennings. Asimismo, y aún más significativamente la persecución al educador y hebraísta Naphthali Herz Wessely, un defensor de las reformas educativas y sociales descritas en el *Toleranzpatent* del emperador José II sobre todo en lo concerniente a la inclusión de materias seculares y el idioma alemán en la educación judía. La obra principal de Wessely –amigo personal de Mendelssohn– *Divrei Shalom Ve'emet* (*Palabras de paz y verdad*) se convirtió en la piedra de escándalo y en objeto de condena pública por las autoridades religiosas judías.

Estos casos, sobre todo durante el siglo XVIII, comprometían el propio proyecto ilustrado pues surgía allí el interrogante de si una vez que los derechos civiles de los judíos hubieran sido reconocidos y “otorgados” por el Estado, el hecho de que la comunidad judía retuviera un poder sobre sus miembros, como era el caso de la institución del *herem*, sería consistente con su participación plena como ciudadanos libres e iguales. De hecho, las autoridades del Estado absolutista ilustrado del siglo XVIII estaban preocupados por cómo los líderes rabínicos disponían del recurso del *herem* y a menudo prohibían completamente a los rabinos hacer uso de él requiriendo primero la “aprobación especial de las autoridades”.

Al extender una mirada retrospectiva sobre estas circunstancias, como ha sido observado, el juicio negativo acerca de los mecanismos de exclusión en comunidades políticamente subalternas puede resultar en un juicio histórico erróneo al ignorar la necesidad de ciertos instrumentos

⁸ La traducción de Mendelssohn es conocida como *Bi'ur*. Para un tratamiento del contexto y repercusiones de esta traducción, cf. Sorkin, 1999. Para los aspectos especulativos-teológicos que suponían la traducción, cf. Sackson, 2019.

normativos para su preservación legal y cultural (Katz, 1961: 98-101). Mas específicamente, en el caso del rechazo de Mendelssohn al otorgamiento del derecho de exclusión presentado por Dohm en su tratado, algunos estudiosos, desde un punto de vista más histórico-pragmático que normativo, han llegado a preguntarse “¿qué clase de tolerancia es aquella que recomienda otorgar poderes de excomunión al más fuerte (las autoridades alemanas), mientras priva de estos mismos poderes a los débiles (la comunidad judía)?” (Melamed, 2016; trad. propia). Finalmente, estas situaciones tampoco pueden ser fácilmente reconducidas, en el curso histórico de las lógicas institucionales de expulsión e interdicción, a la figura cristiana de herejía ya que ésta supone alguna verdad dogmática y una institución formalizada (iglesia o inquisición) que defina, investigue, etiquete la desviación y algún poder político que refuerce la categorización de la desviación (Cooperman, 2017).

En cuarto lugar, Mendelssohn sostiene que la coerción y la fuerza son funciones exclusivas del Estado, mientras que la *persuasión* (*Überzeugung*) y la edificación son los métodos propios de la iglesia. La felicidad como meta auto-impuesta y compartida por la Iglesia y el Estado, en un caso eterna y temporal en el otro, no deben, para Mendelssohn, confundir los medios a los que recurren para su consecución. Aquí la atención puesta sobre los “medios” reviste una importancia singular que separa la perspectiva de Mendelssohn de la sostenida por John Locke⁹. Para este último el gobierno civil entendido como “una sociedad de hombres constituida solo para procurar, preservar y promover sus propios intereses civiles” –donde los “intereses civiles” corresponden a “la vida, la libertad, la salud, y la indolencia del cuerpo (*indolency of body*); y la posesión de cosas externas, tales como moneda, terrenos, casas, muebles, y similares” (Locke 1983: 28)– no debía procurar en ningún sentido “por la salvación de las almas” un interés que, en cambio, se reservaba a la iglesia entendida como “una sociedad voluntaria de hombres, que se reúnen por su propio acuerdo, en orden a la devoción pública de Dios, en tal manera que ellos juzguen aceptable a él, y eficaz para la Salvación de sus Almas” (Locke, 1983: 28). Mendelssohn rechaza este deslindamiento de esferas a partir de que su cumplimiento relegaría la *educación* (*Erziehung*) a la propia iglesia. En cambio, para Mendelssohn, el Estado no puede ser completamente indiferente a cuestiones que trascienden los intereses inmediatos de “la vida, la libertad, la salud y la indolencia del cuerpo” y la “posesión de cosas externas” (Locke, 1983: 28). Dirigiéndose directamente a la visión de Locke en su discernimiento de esferas estrictamente separadas, Mendelssohn señala:

en sentido estricto, ni es acorde con la verdad, ni es conveniente para el bien de los hombres separar tan rígidamente lo temporal de lo eterno. En el fondo al hombre no le corresponderá nunca una eternidad; lo eterno suyo es meramente una incesante temporalidad. Su temporalidad jamás tiene fin, pues es una parte esencial de su duración con la que forma el todo. Por eso “se confunden los conceptos cuando se contraponen su bienestar temporal con la felicidad eterna” (*Man verwirret die Begriffe, wenn man seine zeitliche Wohlfahrt der ewigen Glückseligkeit*) (Mendelssohn, 1991: 20-21).

Así, Mendelssohn sostiene que no es por su contenido ni por sus objetivos perseguidos que difieren nítidamente el Estado y la iglesia, sino porque, y solamente porque, el primero tiene la autoridad de determinar acciones a través de leyes coercitivas mientras que la segunda está, en

⁹ Para una puesta en perspectiva del pensamiento de Mendelssohn en relación a las ideas de tolerancia en Locke, cf. Patterson, 1958.

cambio, desprovista de todo poder de coerción: “La sociedad religiosa no reivindica derecho de coerción alguno y no puede recibirlo por ningún contrato del mundo” (“*Die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf Zwangsrecht erhalten*”) (Mendelssohn, 1991: 38-39). Esta discusión con Locke en el núcleo central de los supuestos del liberalismo, al tiempo que derivaba un argumento acerca de la validez de la institución del *herem*, situaba una pregunta abierta sobre la posibilidad de la comunidad.

> Bibliografía

- » Arias Pérez, P. A. (2014). “El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn ilustrado y emancipador”, *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, vol. 17, nº 1, pp. 371-398.
- » Altmann, A. (1973). *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Philadelphia: The University of Alabama Press.
- » Bernardini, P. y Lucci, D. (2012). *The Jews, Instructions for Use Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews*, Boston: Academic Studies Press.
- » Birnbaum, P. (2017). “*Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux?*” *Le concours de l’Académie de Metz (1787)*. Paris: Seuil.
- » Breuer, E (2001). “Naphtali Hertz Wessely and Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil”, en Sorkin, D. y Feiner, Sh. (eds.). *New Perspectives on the Haskalah*, Oxford: Littman Library Of Jewish Civilization, pp. 27-47.
- » Cooperman, D. B. (2017). “La Rhétorique de la légitimation: l’ ‘hérésie’ juive dans l’Italie de la première modernité”, *Études Épistémè*, vol. 31.
- » Dohm, C. (1973). *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- » Dohm, C. (1957). *Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews*. trad. H. Lederer, Cincinnati: Hebrew Union College.
- » Feiner, Sh. (2004). *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- » Goetschel, W (2004). *Spinoza’s Modrernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- » Goldstein Sepinwall, A. (2005). *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism* Berkeley. Los Ángeles-London: University of California Press.
- » Green, K. H. (1992). “Moses Mendelssohn’s Opposition to the “Herem”: The First Step toward Denominationalism?”, *Modern Judaism*, vol. 12, nº 1, pp. 39-60.
- » Hess, J. D. (2000). “Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany”, *Jewish Social Studies New Series*, vol. 6, nº 2, pp. 56-101.
- » Karp, J. (2012). *The Politics of Jewish Commerce Economic Thought and Emancipation in Europe, 1638-1848*, New York: Cambridge University Press.
- » Katz, J. (1961). *Tradition and Crisis*, New York: NYU Press.
- » Levis Sullam, S. (2013). “Prescribing toleration at Paris Sanhedrin (1806-1807)”, en Goodman, M. (et al.). *Toleration within Judaism*, Oxford: Littman Library Of Jewish Civilization, pp. 11-129.

- » Liberles, R. (1989). "From Toleration to *Verbesserung*: German and English Debates on the Jews in the Eighteenth", *Central European History*, vol. 22, n° 1, pp. 3-32.
- » Liberles, R. (1988) "Dohm's Treatise on the Jews: A Defense of the Enlightenment," *Leo Baeck Institute Yearbook* V. 33 pp. 29-42.
- » Manasseh Ben Israel (2012). "Vindiciae Judaeorum: Or, a Letter in Answer to Certain Questions Propounded by a Noble and Learned Gentleman, Touching the Reproaches Cast on the ... are Candidly, and yet Fully Cleared, by rabbi Manasseh ben Israel (1656)", en Wolf, L. (edit.). *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell: Being a Reprint of the Pamphlets Published by Manasseh ben Israel to Promote the Re-admission of the Jews to England, 1649-1656*, United Kingdom: Cambridge University Press, pp. 105-148.
- » Manasseh Ben Israel (1782). *Rettung der Juden. Aus dem Englischen ibersetzt. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn. Als ein Anhang zu des Hrn. Kriegsrahts Dohm Abhandlung: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin & Stettin.
- » Melamed, Y. (2016), "Mendelssohn, Maimon, and Spinoza on Ex-Communication and Toleration: Dispelling Three Enlightenment Fairytales", en Gottlieb, M. y Manekin, Ch. (eds.). *Moses Mendelssohn: Enlightenment, Religion, Politics, Nationalism*, College Park: University of Maryland Press, pp. 49-60.
- » Mendelssohn, M. (2014). "Preámbulo", en Arias Pérez, P. A. "El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador", *Res Pública*, vol. 17, n° 1, pp. 371-398.
- » Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, trad. J. Monter Pérez, Barcelona: Anthropos.
- » Mendelssohn, M. (1983). *Gesammelte Schriften. Band 8: Schriften zum Judentum II*, Altmann, A. (ed.), Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- » Patterson, D. (1958). "Moses Mendelssohn's concept of Tolerance," en Altmann, A. (ed.). *Between East and West. Essays Dedicated to the Memory of Bela Horowitz*, London: East & West Library, pp. 149-163.
- » Sackson, A (2019). "From Moses to Moses: Anthropomorphism and Divine Incorporeality in Maimonides's Guide and Mendelssohn's Bi'ur", *Harvard Theological Review*, vol. 112, pp. 209-234.
- » Schechter, R. (2003). *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley: University of California Press.
- » Schechter, R. (1998). "The Jewish Question in Eighteenth-Century France", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n° 1, pp. 84-89.
- » Sorkin, D. (2008). "The Jewish Question in Eighteenth-Century Germany", en Bödeker, H. E.; Donato, C. y Reill, P. H. (eds.). *Discourses of tolerance and intolerance in the European Enlightenment*, Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- » Sorkin, D. (1999). "The Mendelssohn Myth and Its Method", *New German Critique* n° 77, pp. 7-28.
- » Trivellato, F. (2019). *The Promise and Peril of Credit: What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, New Jersey: Princeton University Press.