

Judaísmo e Ilustración: el debate teológico-político de Moses Mendelssohn con August Friedrich Craz [1782-1783]

Alejandro Lumerman / Universidad Nacional de Buenos Aires.
Alan Kremenchutzky / Universidad Nacional de Buenos Aires

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

> Resumen

Ha sido dominante en los estudios de filosofía moderna una visión germanizante de la figura de Moses Mendelssohn que ha reducido su rostro judío a una característica central de su persona al costo de eliminarla de su pensamiento. Esto ha producido una mistificación de su figura y silenciado la potencia crítica de su pensamiento. El origen de esta incompreensión puede rastrearse en la complejidad de su pensamiento teológico-político y en la originalidad del diálogo entre judaísmo e ilustración que desarrolla Mendelssohn en su famosa obra *Jerusalem*. Esta obra debe comprenderse como respuesta al desafío lanzado en 1782 por August Friedrich Craz a Moses Mendelssohn en el que el periodista ilustrado le solicita una explicación de su doble fidelidad al judaísmo y a la ilustración. La teoría que en la obra desarrolla Mendelssohn sobre la relación entre Estado y religión es tan diferente a las líneas principales del pensamiento político moderno que apenas sorprende que a la mayoría de los lectores les haya resultado difícil apreciar la importancia crítica de sus ideas. Su perspectiva sobre el poder y la autoridad desafía las oposiciones que todavía modelan las teorías actuales del Estado. El trabajo se propone en primer lugar reponer los términos del desafío y analizar los núcleos centrales de la respuesta de Mendelssohn al desafío de Craz. Luego analizar la recepción académica que la respuesta ha merecido, y por último presentar una posible lectura que revisa los supuestos de la recepción e invierte el sentido de la respuesta mendelssohniana.

» *Palabras clave:* Mendelssohn, Craz, *Jerusalem*, Estudios Judíos, Ilustración

> Abstract

In modern philosophy studies a Germanizing view of Moses Mendelssohn's figure has been dominant. This perspective has reduced his Jewish face to a central feature of his person at the cost of eliminating it from his thinking. It produced a mystification of his figure and silenced the critical power of his thought. The origin of this misunderstanding can be traced in the complexity of his theological-political thought and in the originality of the dialogue between Judaism and

Enlightenment that Mendelssohn develops in his famous work *Jerusalem*. This work must be understood as a response to the challenge launched in 1782 by August Friedrich Craz to Moses Mendelssohn in which the enlightened journalist demands an explanation of Mendelssohn's double fidelity to Judaism and the Enlightenment. Mendelssohn's theory of the relationship between state and religion is so different from the main lines of modern political thought that it is hardly surprising that most readers have found it difficult to appreciate the critical importance of his ideas. His perspective on power and authority challenges the oppositions that still shape current theories of the state. The paper first proposes to restate the terms of the challenge and to analyze the central points of Mendelssohn's response. Then, it reviews the academic reception that the response has deserved, and finally presents a possible reading that revises the assumptions of the reception and reverses the meaning of the Mendelssohnian response.

» *Keywords:* Mendelssohn, Craz, *Jerusalem*, Jewish Studies, Enlightenment

> 1. Introducción

El objetivo de este trabajo es revisar ciertas ideas establecidas sobre Moses Mendelssohn que han mistificado su figura y silenciado la potencia crítica de su pensamiento. Se intentará rastrear el origen de esta incomprensión en la complejidad de su pensamiento teológico-político y la originalidad del diálogo entre judaísmo e ilustración que propone. Específicamente nos abocaremos al desafío público lanzado en 1782 por August Friedrich Craz a Moses Mendelssohn y a los modos de la recepción de su respuesta en su *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo (Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum)*. La teoría que allí desarrolla sobre la relación entre Estado y religión es tan diferente a las líneas principales del pensamiento político moderno que apenas sorprende que a la mayoría de los lectores les haya resultado difícil apreciar la importancia crítica de sus ideas. Su perspectiva sobre el poder y la autoridad desafía las oposiciones que todavía modelan las teorías actuales del Estado (Goetschel, 2007: 476). Para alcanzar nuestro objetivo primero repondremos los términos del desafío de Craz y analizaremos los núcleos centrales de la respuesta de Mendelssohn. Luego analizaremos la recepción académica que la respuesta ha merecido, y por último presentaremos una posible lectura que revisa los supuestos de la recepción e invierte el sentido de la respuesta mendelssohniana. Si el desafío pone en cuestión la capacidad del judaísmo de producir un sujeto apto para la vida civil de un Estado-nación ilustrado, las tensiones en la respuesta de Mendelssohn que en un primer nivel pueden leerse como un fracaso en la conciliación de dos tradiciones, en un segundo nivel revelan una revisión crítica del paradigma cristiano de la ilustración.

Como afirma Willi Goetschel “el caso de su recepción tiene una importancia paradigmática para entender los límites y desafíos que enfrentan la filosofía, los estudios alemanes y los estudios judíos” (2007: 472; trad. propia). Dada la sistemática marginación de un amplio cuerpo bibliográfico (que incluye su vasta obra en hebreo) y la invisibilización por parte de los estudios académicos de su importancia crítica, se torna necesario una recuperación y relectura de sus contribuciones.

Cobran desde esta perspectiva nueva relevancia tanto sus textos hebreos como su pensamiento teológico-político. La expresión más acabada de este último es su gran obra *Jerusalem*, reconocida ampliamente como la primera gran obra de filosofía judía moderna cuyo propósito es, en términos de Leo Strauss, hacer una apología del judaísmo ante el tribunal de la filosofía.¹ Es decir, se pone en discusión el rol de la religión en la sociedad moderna y la posibilidad del judaísmo de participar de tal orden. Si bien *Jerusalem* fue leída con avidez cuando apareció en 1783, contando a Kant y a Hegel entre sus lectores,² recibió poca atención desde entonces fuera de los confines de las investigaciones especializadas (Goetschel, 2007: 475).

Ahora bien, el punto de partida necesario para cualquier evaluación del éxito o fracaso de la obra es una cuidadosa consideración de los motivos que provocaron que Mendelssohn escribiera la obra, a saber, *Jerusalem* constituye la respuesta al segundo gran desafío que Mendelssohn recibiera de parte de intelectuales cristianos. Mientras que el desafío de Lavater fue el primer estímulo para que Mendelssohn se pronunciara en términos filosóficos sobre el judaísmo, y la defensa de la emancipación de los judíos de Dohm obligó a Mendelssohn a hacer una contra-defensa de la tolerancia religiosa, el desarrollo y la defensa más completos del judaísmo es en *Jerusalem* en respuesta al desafío de August Friedrich Cranz. Las disputas con Dohm y con Cranz no tuvieron una motivación meramente teórica ni teológica sino que acompañan en el plano intelectual los esfuerzos de Mendelssohn en promover los derechos civiles de los judíos. La de Cranz lo lleva a Mendelssohn a tener que explicitar su posición teológico-política mediante una defensa del judaísmo.

> 2. El desafío de Cranz

En 1782 Mendelssohn se vio envuelto en una controversia que involucraba su posicionamiento político, filosófico y religioso. Desde que su fama lo llevó al centro de la ilustración alemana las miradas desconfiadas no dejaban de cuestionar su judaísmo. En este caso en particular, el desafío llegó por medio de una carta anónima dirigida de forma pública a Mendelssohn, luego atribuida al periodista y satírico August Friedrich Cranz, quien había escrito un ensayo en defensa de Samuel Marcus, un miembro de la comunidad judía de Altona, quien fuera excomulgado por el Rabino Rafael Cohen. Aún se discute si Mendelssohn supo quién era efectivamente su contrincante, o, por el contrario, si creyó hasta el final que su autor era Josef von Sonnenfels, como se podía inferir de las siglas con que estaba firmada la carta y su supuesta procedencia de Viena. Sonnenfels era un político de alto rango y líder de la ilustración vienesa, cuya estima por Mendelssohn era bien conocida (Altmann, 1973: 468). Independientemente de que Mendelssohn pensara que el autor era un escritor renombrado y de su admiración, o un personaje

1 Leo Strauss identifica a *Jerusalem* como la contraparte del prefacio de *Biur Millot Hahiggayon (1760)* [Commentary on Moses Maimonides' "Logical Terms"], texto en hebreo de Mendelssohn cuyo objetivo es hacer una justificación de la filosofía, especialmente de la lógica, ante el tribunal del judaísmo (Strauss, 2012: 18).

2 Kant le escribió a Mendelssohn en agosto de 1783: "Con qué admiración he leído su *Jerusalem*, apercibiéndome como lo he hecho de su perspicacia, su agudeza y su buen juicio. Considero este libro como un manifiesto [*Verkiindigung*] de una gran reforma que, aunque lenta en sus inicios y progresos, afectará no solo su nación sino las de otros también. Usted ha sabido cómo conciliar su religión con un grado tan elevado de libertad de conciencia como nadie hubiese imaginado que era capaz y como ninguna otra religión puede presumir" (Altmann, 1973: 517, trad. propia).

a ser olvidado por la Historia, no eludió el ataque y publicó *Jerusalem* (1783), un año después en respuesta expresa al retador anónimo.

Para comprender la magnitud de la respuesta es necesario entender primero el desafío, lo que requerirá a su vez remontarnos más de diez años atrás, cuando Mendelssohn comenzaba en 1769 a desempeñar un rol activo como *shetadlan* (intercesor) ante las autoridades gentiles en defensa de las comunidades judías (Altmann, 1973: 421). Esta labor lo llevó a intervenir ante campañas antisemitas, a interceder en conflictos internos y ante las autoridades cristianas, y a establecer relaciones con otros intelectuales. Entre estas relaciones destaca aquella con el jurista Christian Wilhelm von Dohm, un cristiano que abogaba por los derechos civiles de los judíos. Dohm escribió por sugerencia de Mendelssohn en 1781 un ensayo en defensa de la mejora civil del pueblo judío, para la misma época en que el emperador José II promulgara el Edicto de tolerancia que, si bien no terminaba con la discriminación, mejoraba considerablemente las condiciones de vida de los judíos. Mendelssohn intervino en la campaña por la emancipación de los judíos rescatando un texto de 1656, *Vindiciae Judaeorum*, escrito por Mensasseh Ben Israel, rabino y líder de la comunidad judía sefaradí de Ámsterdam. El escrito había tenido por meta señalar las virtudes del pueblo judío y estaba destinado al Lord Protector Oliver Cromwell solicitando que autorice el retorno de su pueblo al suelo inglés, de donde los judíos habían sido expulsados en el siglo XIII. En 1782 Mendelssohn encomendó la traducción de este texto y le adjuntó un Preámbulo (*Vorrede*) en el que rescataba los beneficios que traen los judíos para la comunidad en donde habitan, e intentando demoler los mitos y prejuicios que se establecieron en su contra. El texto es una bella pieza que invita a la tolerancia y convivencia, acorde al clima de su época, y que por lo tanto fue gratamente recibido por el público intelectual. Sin embargo, Mendelssohn plantó en su *Vorrede* las semillas de la controversia con Cranz al distanciarse del mencionado Dohm en un aspecto aparentemente menor. Como se ha dicho, Dohm era un defensor de que la comunidad judía tuviera los mismos derechos que sus conciudadanos cristianos, y entre estos incluía el derecho de excomuniación del que no infrecuentemente los rabinos habían hecho uso. No obstante, para Mendelssohn era insensato garantizar para los judíos el derecho de excomuniación, tanto como lo sería para cualquier otro grupo religioso. Apasionado defensor de la tolerancia, consideraba que nadie podía ser castigado por sus creencias. Y que era completamente irracional atar derechos a las creencias de cada uno. La libertad y equidad civil no pueden garantizarse sin que exista la tolerancia religiosa con quienes no compartieran la fe oficial del Estado y, por lo tanto, sin libertad de conciencia.

Pero, para Cranz, fue una llamada de atención de una profunda contradicción en el pensamiento del “Sócrates de Berlín”. Mendelssohn se presentaba como el héroe de la Ilustración que llegó a ser, enarbolando los valores de tolerancia y racionalidad que no merecían más que su elogio. Por supuesto que tenía razón en su defensa de la libertad de conciencia e inclusive más aún en su negativa a aceptar el derecho de excomuniación, práctica irracional y arcaica que castiga y segrega al diferente. La contradicción no radica en sus argumentos, sino en su fidelidad al judaísmo. Para Cranz la defensa de la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la universalidad de la verdad religiosa es extraña al judaísmo y es la impronta del cristianismo ilustrado. El judaísmo es una religión eminentemente intolerante, cuyas autoridades ejercen y han ejercido en la antigüedad el derecho de excomuniación a disidentes y heréticos, y que desde sus orígenes se ha

separado del resto de los pueblos por sus usos y costumbres. Cranz le pide a Mendelssohn que explique cómo puede persistir en el judaísmo si no reconoce la validez de la ley eclesiástica que fue promulgada por Moisés y se funda en la revelación divina (Cranz, 2011: 60).

La postura de Cranz se resume en el siguiente razonamiento:

Observar los mandamientos divinos por miedo a las penas eclesiásticas establecidas es esclavitud, que, de acuerdo con los puros conceptos, nunca puede ser placentero para Dios. Sin embargo, es cierto que Moisés adjuntó coerción y castigo a la falla en la observación de los deberes asociados con el servicio divino (Cranz: 2011: 57, trad. propia).

El ataque de Cranz atraviesa diferentes campos, desde lo religioso a lo político y social. Según Cranz el judaísmo, en un sentido amplio, sostiene las mismas creencias que el cristianismo: “el culto de un solo Dios, observar los mandamientos divinos entregados a través de Moisés y la unión de todos los pueblos en un solo rebaño bajo el cetro universal del Mesías proclamado por los profetas” (2011: 57; trad. propia). Según su concepción, el cristianismo es una versión depurada del judaísmo, purificada, y sin dudas mejorada, pero a partir de elementos derivados del Antiguo Testamento. Lo que deja atrás, que supera, es lo que representa el judaísmo en un “sentido estrecho”: el sistema eclesiástico judío, con sus normas derivadas de la escritura sagrada y la exégesis rabínica, que se sostiene precisamente a partir de la coerción. Según Cranz, privar al judaísmo del derecho de excomunión, quitar el derecho a la coerción en materia de fe, es quitarle su piedra angular y negar su vigencia.

El particularismo judío que según Cranz lo vuelve inherentemente violento e intolerante tiene una desafortunada consecuencia que conspira contra los propios deseos de la comunidad judía, expresados en el *Vorrede* escrito por Mendelssohn, así como en el texto original de Mannaseh Ben Israel. La irracionalidad de permanecer fieles a una legislación que ya no puede ser exigida por ninguna autoridad es solo una iteración de la irracionalidad de los preceptos mismos. Los judíos se mantienen aferrados a sus cadenas que los separan del resto de la sociedad, imposibilitando su convivencia pacífica que tanto demandan. Así como Cranz defiende los razonamientos de Mendelssohn sobre la excomunión, pero imputa a su persona, lo mismo sucede con los derechos civiles de los judíos. Deben ser tolerados y su calidad de vida debe mejorar, y, si bien muchos cristianos discriminan y deben ser repudiados, los judíos tampoco colaboran con su misma causa.

Mi estimado Sr. Mendelssohn, la falta por haber sido separados y excluidos de los privilegios del Estado, de los beneficios de la vida civil y del disfrute de los mutuos deberes humanos y fraternales —esta exclusión, de la que su nación puede con justicia quejarse hasta cierto punto—, no es una falta exclusiva de los cristianos. En la propia fe de sus padres hay una inmensa grieta que separa a su nación de una participación ilimitada en los beneficios públicos y privados de la sociedad que ponen a todos dentro del Estado en un plano de igualdad (Cranz, 2011: 63).

Si pudieron abandonar prácticas demandadas por Dios como el sacrificio, concluye Cranz, no se explica por qué no podrían hacer lo mismo con el respeto del *Shabat* o de las reglas dietarias, que les impiden convivir con sus conciudadanos.

Es decir, que el desafío de Crazz es más complejo de lo que parece e involucra por lo menos dos aspectos diferentes y aparentemente independientes: los castigos como piedra angular del judaísmo, y por otra parte su incapacidad para convivir en sociedades modernas. Una de las lecturas posibles, sin embargo, es observar el embate de Crazz como una continuación del anterior enfrentamiento entre Mendelssohn y Lavater, quien le solicitaba al judío refutar al cristianismo, o, hacer lo razonable y aceptar la conversión.³ Es decir, que lo que Crazz está ofreciendo son una serie de argumentos para cuestionar el judaísmo en general y para persuadir a Mendelssohn en particular a que acepte la conversión. En parte puede apoyarse en la postura milenarista mesiánica que Crazz presenta en su escrito: lo que importa realmente es que todos vivamos como un mismo rebaño bajo el único Dios, no importa con qué credo. Pero, a la luz de todo lo dicho, el judaísmo no sería una opción razonable salvo que se demuestre lo contrario. Crazz de hecho sugiere que Mendelssohn, sin saberlo, ya está transitando la senda de la conversión: si le saca al judaísmo los castigos, el derecho de excomunión, lo purifica del yugo de las leyes y abraza una religión compatible con la razón, eso sería precisamente el cristianismo para Crazz.

Como si no fuese suficiente, al panfleto de Crazz el capellán castrense David Ernst Mörschel agregó un epílogo donde hace su propia solicitud en una dirección semejante a Crazz, pero sin los ánimos proselitistas. Si bien parece insignificante el texto en su brevedad y sencillez en comparación con los afilados y punzantes argumentos de Crazz, en realidad debe comprenderse la magnitud de la acusación. Mörschel escribe que la lectura del *Vorrede* lo llevó a creer que Mendelssohn estaba en realidad tan lejos de la religión de sus padres como lo estaba del catolicismo. Del hecho de que Mendelssohn no reconoce otras verdades eternas que las que son comprensibles para la razón humana, Mörschel deduce que Mendelssohn es un deísta radical que rechaza la posibilidad de la revelación como vía legítima de la verdad. Luego le exige a Mendelssohn que reconozca haber abandonado su religión.

La titánica tarea que Mendelssohn deberá enfrentar es responder por qué no es un deísta que ha abandonado la fe en la revelación ni tampoco se ha convertido al cristianismo, sino que sigue siendo judío, pero explicando cómo éste es compatible con los valores de la Ilustración, demostrar que se basa en la tolerancia y no en el castigo, y que por lo tanto existe un modo de defender la vigencia de la ley judía y garantizar así su inclusión entre los pueblos civilizados del mundo. Para esto hizo falta la redacción del tratado *Jerusalem*.

> 3. Jerusalem: La respuesta de Mendelssohn al desafío

Si bien *Jerusalem* es reconocida como la primera gran obra de la filosofía judía moderna, no ha quedado de ninguna manera claro exactamente cómo responde al desafío de Crazz y Mörschel ni si Mendelssohn consigue o no reconciliar su doble compromiso con la ilustración y con el judaísmo.

³ El debate entre ambos fue mucho más complejo y explícitamente no le exige la conversión, sino "hacer lo que Sócrates haría en su situación". No obstante, el mismo Crazz y el resto de la tradición entendió que ese era el pedido.

Más allá de las intenciones y los supuestos de las acusaciones, que abordaremos más adelante, los dos objetores tienen el mérito de hacer confrontar a Mendelssohn consigo mismo, al pensador ilustrado con el judío practicante pues ambos usan las propias ideas filosóficas que Mendelssohn ha expuesto en su *Vorrede* para construir sus argumentos. Y si bien es cierto que de no ser por este desafío “Mendelssohn probablemente no se hubiese esforzado en clarificar su propia posición vis-a-vis la fe de sus padres” (Guttmann, 1988: 330), hay que recordar que el propio Mendelssohn en su respuesta a Lavater afirma que desde temprano tomó conciencia del deber racional de examinar sus propias opiniones y acciones. Y en tanto judío, eran las opiniones y acciones judías las que debía examinar (Mendelssohn, 2011: 7).

A continuación, pasaremos a identificar los tres núcleos conceptuales de la respuesta de Mendelssohn. Estos son: el judaísmo como legislación revelada, el judaísmo como religión no-coercitiva, el judaísmo como ley ceremonial.

Mendelssohn responde en primer término a la acusación de Mörschel. Lo que lleva a Mörschel a entender que Mendelssohn habría abandonado el judaísmo al no reconocer otras verdades que las que la razón puede comprender es “un concepto inadecuado del judaísmo” según el cual este se sustenta en la elección divina del pueblo judío para revelar de forma exclusiva la verdad divina. Mendelssohn apela a la doctrina que “constituye la diferencia característica entre judaísmo y la religión cristiana” (151). La idea cristiana de revelación divina consiste en la manifestación sobrenatural de una determinada verdad teológica cuya creencia es necesaria para alcanzar la felicidad eterna. En cambio, el judaísmo consiste en una *legislación divina*. Lo que prescribe la legislación mosaica son acciones y reglas de vida, no verdades o creencias. Ninguna de las 613 leyes del Pentateuco ordena cómo deben pensar los judíos, solamente ordena cómo deben actuar en relación consigo mismo, con el prójimo y con Dios para alcanzar la felicidad temporal y eterna. Esta legislación, afirma Mendelssohn “les ha sido revelada a través de Moisés de forma extraordinaria y sobrenatural; pero no teorías, ni verdades salvíficas, ni proposiciones de razón generales. Éstas nos las revela el Eterno como a todos los demás hombres, siempre a través de la naturaleza y las cosas, jamás a través de la palabra o signos escritos” (1991: 151/153). Abrazar una religión racional no implica de ninguna manera abandonar el judaísmo, por la sencilla razón de que este último no se funda en una revelación exclusiva de verdades eternas, sin las cuales el hombre no podría alcanzar la salvación. En sus “Contrarreflexiones a ‘Palingenesia’ de Bonnet” (1770), Mendelssohn ya había afirmado que el judaísmo no exige la creencia en verdades incomprensibles: “En cuanto a sus principios fundamentales, la religión de mis padres no sabe nada de misterios que debemos creer, pero no comprender” (Mendelssohn, 2011: 20). La idea de un Dios necesario y autónomo, omnipotente y omnisciente, que recompensa a los hombres en la vida futura de acuerdo con su actuación, no es exclusiva del judaísmo, sino que pertenece a la “religión humana general”. Según Mendelssohn todas las verdades necesarias para alcanzar la virtud y la felicidad a las que remite el código legal judío son verdades accesibles al “sano entendimiento humano”⁴ (1991: 173). El elemento específicamente judío se encuentra solo en la observancia de los mandamientos, y en la creencia en la verdad histórica de la revelación⁵

4 La Torá no solo es un código legal para Mendelssohn, “también es un tesoro inagotable de verdades de razón y de enseñanzas religiosas, tan íntimamente unidas a las leyes, que forman una unidad. Todas las leyes se refieren o se fundan en verdades de razón eternas o, al menos, recuerdan o llevan a la reflexión sobre las mismas” (1991: 177).

5 A su cualidad histórica le corresponde que sean confirmadas mediante autoridades, es decir, al interior de una tradición.

sobre la que se basan. Esta idea elimina tanto el conflicto como la identificación entre razón y judaísmo (Guttmann, 1988: 339). Pero a su vez presenta al judaísmo, en contraposición al cristianismo, como la religión tolerante por excelencia; pues no solo no exige a sus miembros creer en determinadas verdades salvíficas, sino que reconoce que las verdades necesarias para acceder a la felicidad son accesibles a todos los hombres por medio de la razón.

Mendelssohn ubica la idea de revelación como la diferencia específica entre cristianismo y judaísmo. Sin enunciarlo, da a entender que el valor de la tolerancia religiosa, que se remonta al judaísmo antiguo, no ha sido conservado por el cristianismo en la medida en que funda su fe en la creencia de un dogma. Y esto vale también para el cristianismo reformado de Cranz. La “purificación” del cristianismo por la reforma no abandona el exclusivismo de la verdad cristiana. Pues, si bien la reforma elimina las formas coercitivas de la iglesia católica y solo reconoce como válida la observancia voluntaria fundada en las propias convicciones, conserva por la vía de la persuasión la voluntad de conversión al identificar su dogma con la razón universal.

Si bien la definición del judaísmo como una legislación revelada anula la objeción de Cranz sobre la incompatibilidad del judaísmo con la tolerancia religiosa, al acentuar el carácter legislativo del judaísmo no hace más que reforzar el otro lado de la acusación de Cranz. La centralidad de las leyes mosaicas para el judaísmo, y, consecuentemente, los castigos adjuntos. Porque, aunque la ley judía no castigue las creencias desviadas, sí establece penas a quienes transgreden la ley con sus actos. Lo que Mendelssohn deberá responder ahora es cómo puede mantener su compromiso con la ley judía si no reconoce a la autoridad rabínica ningún derecho religioso que implique la posibilidad de castigar al transgresor.

Mendelssohn se apoya precisamente en la autoridad rabínica, que establece que, con la destrucción del templo, han dejado de ser legales todos los castigos corporales y mortales, así como las multas, en la medida en que son meramente nacionales (1991: 257). Sin embargo, Cranz es consciente de cómo la caída del antiguo reino de Israel modificó las condiciones de vida de los judíos, incluyendo el abandono de algunas prácticas tales como el sacrificio o la posibilidad de ejecutar las penas y los castigos mencionados. Y, expresamente, le solicita a Mendelssohn que la respuesta que ofrezca no descansa en la imposibilidad de llevar a cabo los castigos en la práctica, sino de la existencia o no de dicha coerción adjunta al cuerpo de la ley. Dice:

Esta limitación es meramente el resultado de un cambio de las relaciones políticas externas, por lo cual el derecho de castigar la violación de las leyes fue reducido a un estado de inactividad, aunque el valor de la ley en sí misma no puede ser disminuido. Las leyes eclesiásticas existen aun cuando no puedan ser más puestas en práctica (1991: 58).

En otras palabras, se espera una respuesta que aborde el problema del derecho eclesiástico judío en términos de principios.

La respuesta de Mendelssohn tiene dos momentos. El primero consiste en la diferencia entre Estado e iglesia que Mendelssohn traza en la primera parte de *Jerusalem*. El segundo momento es la explicación de los castigos establecidos en la legislación mosaica. Respecto al primer

momento, Mendelssohn entiende que Estado e iglesia no difieren por sus fines sino por sus medios. La meta de ambos es la misma, la felicidad temporal y eterna, pero mientras que el Estado “ordena y reprime” la religión “instruye y persuade” (1991: 37). El primero es aquel que se ocupa de la relación entre los hombres y puede tener derechos de coerción, de acuerdo al contrato social. La religión se ocupa del vínculo entre los hombres y Dios, y no posee ningún derecho de coerción pues como Dios no reclama ningún derecho para sí, no puede haber conflicto de derechos entre los hombres y Dios (1991: 75), y un contrato es necesario allí donde puede haber conflicto de derechos. Con este argumento Mendelssohn rechaza la validez del derecho eclesiástico de coerción.⁶

El segundo momento de la respuesta de Mendelssohn al cuestionamiento de Crazz respecto a los castigos establecidos en la legislación judía, consiste en su caracterización de la constitución mosaica en el antiguo reino de Israel, como una unidad político-religiosa: “Estado y religión, en esta constitución original, no estaban unidos, sino que eran uno” (1991: 251). Los actos sacrílegos podían ser castigados no como opiniones erradas, no como impiedades, sino como crímenes contra la autoridad del legislador, que buscaban debilitarlo o abolirlo, siendo, en este caso, y solamente en este, Dios el legislador y soberano. Es decir, el carácter coercitivo de la constitución mosaica original se da no en tanto obligación religiosa sino en tanto constituía también un código de leyes civiles. Y una vez que el Estado mosaico desapareció, con la destrucción del segundo templo, todos los aspectos civiles quedaron suspendidos, esto es, las leyes conectadas necesariamente con la propiedad y organización del país. De esta forma los judíos quedaron liberados para ser ciudadanos allí donde residan, someterse a las leyes locales, y seguir observando sus leyes ceremoniales. Estas últimas, según Mendelssohn, permanecen vinculantes después de la destrucción del templo, pues los deberes en relación con Dios no se vieron modificados. Mendelssohn concluye mostrando la conformidad de su análisis con la sentencia rabínica según la cual “lo único que deja de ser legal con la destrucción del templo son los castigos corporales y mortales, así como las multas en la medida en que son meramente nacionales” (1991: 255).

El último núcleo conceptual de la respuesta de Mendelssohn consiste en la definición del judaísmo por la obediencia a la ley ceremonial. Lo que debe resolver Mendelssohn en este caso es la vigencia de tales leyes. Por un lado, que las prácticas ceremoniales, lejos de ser un vestigio anacrónico, sirven como eterno memorándum de un hecho histórico concreto y la verdad subyacente al mismo (Arias Pérez, 2014: 374). Y, por el otro, que con la caída del antiguo reino de Israel, la legislación judía siguió siendo vinculante.

En el carácter ceremonial de la ley judía, que los adherentes al judaísmo tienen que observar incesantemente, se conjuga tanto el sentido de su racionalidad como su función comunitaria. Respecto al primero, Mendelssohn entiende que la ley ceremonial remedia las deficiencias de la escritura. Las leyes mosaicas fueron reveladas por Dios mediante palabras y escritura, sin embargo, solo lo esencial fue puesto por escrito. Esto hace necesaria la tradición oral que evita

⁶ En el Preámbulo a *Salvación de los judíos* de Manasseh ben Israel, Mendelssohn atribuye la causa del uso de un “derecho eclesiástico” por parte de los rabinos sobre su congregación no al espíritu de la religión judía sino al mal ejemplo de las naciones y a una búsqueda de satisfacción retributiva por las persecuciones sufridas: “Confío en que los más iluminados y piadosos rabinos, así como los más viejos de mi nación, quieran desprenderse de este nocivo privilegio, y renuncien así a toda disciplina religiosa y sinagoga, y hagan disfrutar, por su parte, a sus hermanos del mismo amor y tolerancia por los que tanto suspiraron hasta hoy. ¡Ay! ¡Mis hermanos! Hasta ahora habéis sentido el agobiante yugo de la intolerancia con demasiada crudeza. Quizás creéis encontrar cierta satisfacción en la concesión de un poder igualmente duro para someter a vuestros subordinados” (2014: 398).

las deficiencias de las leyes escritas, que, “en su mayor parte, son incluso incomprensibles sin las explicaciones, limitaciones y determinaciones más precisas, no escritas, transmitidas oralmente y transmisibles mediante la enseñanza oral y viva” (1991: 249). La complementación entre la ley escrita y la tradición oral, por un lado, constituye *prescripciones de acciones y reglas de vida* cuya finalidad es la felicidad pública y privada; y, por el otro, poseen un sentido en la medida en que se instancian en la observancia de la ley ceremonial. De este modo, no solo ordena acciones sino también apunta a verdades y requiere de la investigación. Así la ley ceremonial une lo que la escritura separa, es decir, acción y contemplación, doctrina y vida. Respecto a su función comunitaria, la ley ceremonial constituiría el mejor sustento para la enseñanza, siendo una especie de *escritura viva* (Mendelssohn, 1991: 187). La práctica comunal de la ley ceremonial crea un contexto educativo en que cada acción educa, porque cada acción es un símbolo vivo que dirige a los miembros de la comunidad a cuestionarse, reflexionar y discutir asuntos de la sabiduría doctrinal.

> 4. La recepción académica de Jerusalem

Como ya hemos mencionado, el abordaje del pensamiento de Mendelssohn que toma como clave de lectura la interrelación entre ilustración y judaísmo ha prestado nuevo interés al texto de *Jerusalem*. Sin embargo, los intérpretes han identificado una serie de tensiones entre los núcleos conceptuales de la respuesta de Mendelssohn que los han llevado a sugerir que Mendelssohn no habría logrado reconciliar la forma original de la ley judía con los principios ilustrados, sino que habría dado primacía a una sobre la otra. Las tensiones se dan, primero, entre la definición del judaísmo como legislación revelada, lo que habilita el derecho de coerción, y la necesaria voluntariedad de los actos religiosos; segundo, entre la defensa de la separación moderna entre iglesia y Estado y la reivindicación de su unión en la constitución mosaica original, y, por último, la definición política del judaísmo como legislación nacional y su vigencia luego de la disolución del reino de Israel en la forma de la ley ceremonial. En tales tensiones se abre nuevamente la grieta entre ilustración y judaísmo que Craz pedía a Mendelssohn que superase o la reconociese. Esto ha dado lugar a una cantidad de lecturas muy diversas entre sí.⁷

Entre quienes identifican una primacía del elemento ilustrado se encuentra Michah Gottlieb (2011: 154) quien asume que si se lo hubiese presionado Mendelssohn probablemente habría concedido que la separación moderna entre iglesia y Estado es preferible a su unificación en el Estado israelita antiguo. En la misma línea, pero atribuyendo a Mendelssohn una concepción progresiva de la historia Schmuél Feiner (2010: 173) entiende que el exilio marca un salto cualitativo en la religión judía que representaría de ahí en más los mejores valores ilustrados. Allan Arkush (1994: 227), por último, hace una lectura “straussiana” según la cual Mendelssohn era en realidad un deísta que entendía que el teísmo ilustrado socavaba efectivamente la autoridad del judaísmo pero que necesitaba retener sus credenciales de judío fiel para no perder influencia en su comunidad. Según el intérprete la defensa de Mendelssohn del antiguo judaísmo original no era sincera y al presentarse como su restaurador el verdadero propósito era transformar

⁷ Para una revisión más amplia del espectro de las lecturas de *Jerusalem*, cf. Pollock, 2015 y Gottlieb, 2011.

su religión ancestral en algo radicalmente nuevo y diferente, dando “una versión del judaísmo adecuada para una época en que los judíos asumirían su lugar como ciudadanos junto a sus vecinos gentiles” (1994: 291-292, trad. propia).

Desde una posición contraria, Gideon Freudenthal (2012: 175, 178) afirma que la verdadera fidelidad de Mendelssohn está en la teocracia judía original y que sus afirmaciones liberales son simplemente una concesión a la realidad contemporánea. David Sorkin, por su parte, también entiende a Mendelssohn como un judío tradicionalista que usa la filosofía alemana ilustrada para respaldar su fe fundamentalmente premoderna. Pero a diferencia de Freudenthal, Sorkin (1996: xxii) cree que Mendelssohn consigue hacer esta síntesis porque adhiere a una tradición medieval de pensamiento judío (andaluza) que coincide en sus líneas principales con la ilustración religiosa del siglo XVIII. Ambas tradiciones conciben la práctica de la virtud como el propósito central de la religión y están inspiradas por un impulso igualitario por lo que no reconocen otras verdades más que la que cualquier ser humano puede acceder.

> 5. Inversión del abordaje

El éxito o fracaso de la respuesta de Mendelssohn han sido juzgados según si Mendelssohn logra presentar o no una imagen del judaísmo coherente con los principios ilustrados y que a su vez no implique una reforma de la tradición judía. Ahora bien, lo que comparten y no discuten las lecturas hasta ahora revisadas es el supuesto de una aquiescencia por parte de Mendelssohn respecto a los roles que ocupan el judaísmo y la ilustración en el desafío de Craz, donde el judaísmo ocupa el banquillo de los acusados y el cristianismo el de acusador ante el juez de la ilustración. De esta forma, el supuesto de la identidad entre ilustración y cristianismo permanece incuestionado. Sin embargo, Mendelssohn había impugnado de entrada las intenciones y las convicciones supuestas por las acusaciones para liberarse de la lógica que conllevan. Mendelssohn descarta que las objeciones tengan motivos racionales, lo que se les opuso no son sus principios teóricos, ni sus conclusiones, “se les ha opuesto la santa autoridad de la religión mosaica” (1991: 137). El rechazo al judaísmo es dogmático en la medida en que da por sentado qué es el judaísmo como algo evidente de suyo. Pero, correlativamente, se apoya en otro supuesto que jamás es puesto en cuestión, a saber, la universalidad y racionalidad del cristianismo. Asume Craz que Mendelssohn al luchar contra el derecho eclesiástico ya enseña el sistema de libertad del culto razonable, que es la impronta propia del culto cristiano, según el cual estamos dispensados de la coacción y de las pesadas ceremonias y no vincula el verdadero culto divino ni a Samaria ni a Jerusalem (Craz: 2011, 87). Craz entiende que la persistente adhesión de los judíos a su religión se debe a la obstinación de los judíos por mantenerse aferrados a sus ritos arcaicos y a su miedo servil coaccionado por los castigos religiosos. Tal adhesión no cede a la racionalidad cristiana y se resiste a la conversión.

Entendemos que buscar la coherencia entre dos términos, judaísmo e ilustración, supone que puedan en última instancia depender de los mismos principios, que puedan reducirse a una misma lógica, lo que cancela la posibilidad de un diálogo entre tradiciones diversas de pensamiento. Y lo

que se pierde es una lectura que lea en el judaísmo una fuente crítica de los principios ilustrados mismos. Identificamos dos niveles en la defensa de Mendelssohn, primero, la reivindicación del judaísmo ante el tribunal de la ilustración. Pero en un segundo nivel hay una revisión crítica de la complicidad entre ilustración y cristianismo. En este segundo nivel la respuesta a Cranz se proyecta en una discusión con la ilustración misma.

La potencia crítica de *Jerusalem* depende, entonces, de su discrepancia con las teorías políticas modernas. Desde esta perspectiva, Mendelssohn invertiría los roles, su defensa de la aptitud del judaísmo para convivir en una sociedad ilustrada portaría un cuestionamiento a la intolerancia de los modos mismos de la ilustración cristiana que Cranz, con su desafío, llevó a cabo. En términos de Bruce Rosenstock subyace a la perspectiva política de Mendelssohn una “revisión radical del paradigma ilustrado de racionalidad y verdad” (2010: 29-30). Mientras esta revisión radical no sea reconocida, su respuesta a Cranz y, por ende, su propuesta teológico-política, puede considerarse como un fracaso.

Para fundamentar esta idea a continuación presentaremos algunas lecturas que van en esta dirección y que creemos, comparten la idea de que la impronta crítica de la defensa del judaísmo en *Jerusalem* se trata de una custodia de lo que Rosenstock llama “la heterogeneidad irreductible entre signo y significado” (2010: 31). Un modo de tolerar el escepticismo como fundamento de la búsqueda de la verdad y la felicidad. Esta heterogeneidad es la que bloquea, por ejemplo, el paso metafísico a la certeza cartesiana. Pero también en el plano político la respuesta de Mendelssohn al desafío de Cranz bloquea el paso teológico-político al principio de soberanía.

a. El poder como fuerza variable. Los dos yugos

En “Mendelssohn and the State” (2007), Willi Goetschel propone que la defensa del judaísmo está operando ya en la primera parte de *Jerusalem* mediante la articulación de una alternativa crítica a las teorías del Estado basadas en el principio de soberanía.

Según Goetschel, Mendelssohn se contrapone a las alternativas del pensamiento político moderno al rechazar tanto la reducción de los asuntos religiosos a la esfera privada como la confesionalización del Estado y de los asuntos civiles, pues no concibe el Estado ni como una derivación secularizada de la iglesia ni como una alternativa a esta. Más bien Estado e iglesia representan diferentes esferas de la existencia humana, irreductibles entre sí. La necesidad de reducir una esfera a la otra supone una idea de poder como fuerza indiferenciada e indivisible. Cualquier restricción o división del poder pondría en cuestión la legitimidad y autoridad del Estado o de la iglesia. Contra el principio de soberanía hobbesiana, la fundación del Estado, para Mendelssohn, no constituye una esfera absoluta de soberanía, primero porque el derecho de conciencia es inalienable, segundo porque no tiene autoridad sobre la relación de uno con Dios, tercero porque su función es delimitar el sistema de derechos y deberes naturales preexistentes. La confesionalización del Estado, para Mendelssohn, constituye una forma despótica de gobierno que inevitablemente otorga privilegios y restricciones civiles por razones religiosas. A su vez, afirma Mendelssohn contra Locke, no se puede garantizar la tolerancia religiosa mediante la privatización de la religión. La distinción entre iglesia y Estado a partir de la diferencia de sus

metas (la felicidad eterna del alma para la iglesia, la felicidad temporal de los ciudadanos para el Estado), necesariamente abre la puerta a toda clase de conflictos entre Estado e iglesia, entre los bienes temporales y los bienes eternos (Mendelssohn, 1991: 17-19). Mendelssohn identifica la diferencia entre Estado e iglesia por sus medios (coercitivos el primero, persuasivos el segundo) pero el fin es el mismo, la felicidad pública y privada. Afirma Goetschel, Mendelssohn adopta una perspectiva judía al afirmar que los asuntos religiosos no deben ser reducidos a la construcción de la esfera privada, pues la religión pertenece al corazón de la vida civil y debe ser reconocida por su importancia fundamental. Y concluye:

La posición de Mendelssohn, profundamente progresista y liberadora, se basa en el reconocimiento de este punto [...] Un tipo de secularización absolutista amenaza con un retorno oculto de la violencia religiosa, que, en el estado moderno, es aún más insidiosa precisamente por su carácter insospechado (Goetschel, 2007: 490-1, trad. propia).

Goetschel advierte que Mendelssohn se enfoca en el espacio intermedio de intercambio crítico entre Estado y religión, cuya relación ya no es antagónica ni complementaria, ni de subordinación, ni de restricción, sino que existen en un acuerdo complejo entre fuerzas variables que proveen un marco viable para la existencia humana. La noción de universalidad ya no es pensada como sistema de coherencia y consistencia;⁸ pierde su sentido de espacio homogéneo y omniabarcante sujeto a un único principio, para adquirir un sentido alternativo como *dialogo con la alteridad*.

Es evidente que esta noción de universalidad que, según Goetschel, aún espera reconocimiento, conlleva una forma de pluralismo conflictivo y requiere de una política de la contingencia, extraños a las teorías políticas del siglo XVIII y en clara contraposición al milenarismo cristiano de Craz y su voluntad ilustrada de conversión. Creemos encontrar la formulación de esta noción compleja de universalidad en una frase del *fundador de la religión cristiana* que Mendelssohn interpreta con valentía e ironía: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (22, 21). Mendelssohn se refiere a Jesús como *el fundador del cristianismo* para, a continuación, ocuparse de demostrar que el cristianismo se fundó sin la autorización del propio Jesús, pues este en ningún momento procuró abolir la ley mosaica. Esta utilización de las palabras de Jesús son parte de una estrategia de reapropiación de la figura histórica de Jesús de Nazaret por Mendelssohn como la de un judío piadoso: “Jesús de Nazaret mismo no sólo ha observado la ley de Moisés, sino también los preceptos de los rabinos” (1991: 267). Mendelssohn llega a decir, con mucha osadía, que Jesús no hubiese compartido la mesa con cristianos (1991: 269).

Tres veces utiliza Mendelssohn en las últimas páginas de *Jerusalem* esta frase. La última, con la que acaba el libro, va dirigida a los gobiernos cristianos. Les exige que respeten la libertad de conciencia y de culto de quienes actúan con rectitud respecto de las leyes civiles: “Si nosotros damos al César lo que es del César, dad vosotros a Dios lo que es de Dios” (1991: 279). Las dos anteriores las dirige, al contrario, a los judíos. La usa para definir el modo plural y contingente de existencia de los judíos entre las naciones. “Soportad ambas cargas [...] como podáis [...] ¡Soportad las dos cargas tan bien como podáis!” (263).

⁸ Afirma Mendelssohn al comienzo de *Jerusalem*: “El despotismo tiene la ventaja de ser coherente [...] sus exigencias [...] guardan conexión entre sí y son sistemáticas” (1991: 5).

b. La ley como bendición o el sentido pedagógico del Estado

El realismo político del diálogo con la alteridad se levanta, decíamos, fundamentalmente contra la unión de iglesia y Estado, cuya univocidad es enemiga de la libertad de pensamiento y produce la forma suprema de despotismo. Pero por otro lado el realismo mendelssohniano no indicaba excluir los asuntos religiosos de la vida civil. Si los deberes para con Dios no entran en consideración en los asuntos civiles y en términos generales las relaciones entre el hombre y Dios pierden eficacia, el Estado solo puede actuar mediante premio y castigo, excluyendo así la benevolencia como virtud ético-política fundamental para la felicidad del individuo y de la sociedad (Mendelssohn, 1991: 37). Ahora bien, este realismo político está determinado por un ideal. Al final de la primera parte de *Jerusalem* Mendelssohn explicita el ideal de este diálogo con la alteridad que caracteriza la relación entre Estado e iglesia:

Dichoso el Estado que consigue gobernar al pueblo mediante la educación misma; o sea, inculcarle las costumbres y creencias que, de por sí, inducen a acciones de utilidad común y no necesitan ser estimuladas constantemente con el aguijón de las leyes (1991: 28-29).

La iglesia, como vehículo no coercitivo de perfeccionamiento de la benevolencia divina en el mundo, es hacia lo que el Estado debe tender. Realizar este potencial del Estado significa la transformación cualitativa del Estado en su perfección como una sociedad no coercitiva y la transformación cualitativa de la iglesia en su perfección como ley no coercitiva. Tal sería la sociedad plenamente ilustrada, donde la obediencia a la ley es alcanzada a través de la persuasión racional. Este ideal dialéctico trae consigo una concepción de la ley inaudita en la teoría política moderna. Frente a la idea dogmática de ley como imposición externa, Mendelssohn toma de la tradición judía la idea de ley como bendición cuyas normas promueven la libertad, es decir que promueve actos libres de benevolencia (Sacks, 2016). El principio de esta concepción es la idea de que los deberes para con Dios no constituyen un apartado especial, dado que no puede haber colisión de derechos entre Dios y el hombre, sino que “todos los deberes del hombre son obligaciones respecto de Dios, algunos de estos se refieren a nosotros mismos, otros a nuestros semejantes” (1991: 75). El modelo de esta forma de legalidad teológico-política Mendelssohn la encuentra en la constitución mosaica.

En “The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn’s *Jerusalem*” (2015) Benjamin Pollok introduce una clave de lectura que amplifica el sentido del texto al prestar atención a la insistencia de Mendelssohn sobre el espíritu pedagógico de la constitución mosaica. En palabras del intérprete:

El retrato de la constitución mosaica en *Jerusalem* debería ser entendido de un modo más fructífero como una expresión del perfeccionismo mendelssohniano [...] puede proyectar un ideal que puede ser compartido por los antiguos israelitas y los liberales modernos por igual (2015: 171; trad. propia).

El sentido del sistema de penas y castigos de la legislación mosaica es fundamentalmente pedagógico y no coercitivo, constituye una *política celeste* (Mendelssohn, 1991: 259) pues Dios solo demanda a los individuos la perfección de sí mismos que ellos mismos buscan. Se pregunta

Pollock cómo, entonces, un crimen contra Dios podía y debía ser castigado civilmente en esa constitución. Mendelssohn responde desde la tradición rabínica: “el gran pensamiento que nuestros rabinos han encontrado ahí: *que también esto es una propiedad del amor divino, no perdonar nada al hombre sin castigo*” (1991: 237). Si bien las leyes mosaicas tienen una expresión coercitiva que se corresponde con el nivel de ilustración del pueblo⁹, la orientación, el sentido al que apunta, siempre es pedagógico, y esto se evidencia tanto en la reglamentación de la ley como en la valoración de su aplicación. Mendelssohn destaca, por ejemplo, la benignidad y consideración hacia la debilidad humana en las disposiciones respecto a las condenas a muerte o castigos corporales. Afirma Mendelssohn:

Según una ley no escrita [estos no se podían infligir] si el criminal no era advertido por dos intachables testigos, con la mención de la ley y con la amenaza del castigo prescrito [y para hacerlo] el criminal tenía que haber reconocido con palabras expresas el castigo y aceptado de inmediato, en presencia de los mismos testigos, haber cometido el crimen (1991: 253).

Respecto a la aplicación penal Mendelssohn se refiere a la expresión de la escritura que dice que *un injusticiado es un menosprecio de Dios*, desmarcándose de una concepción de la ley centrada en un sentido retributivo o ejemplar. Y concluye con la sentencia rabínica que dice que “todo tribunal criminal, que esté preocupado por su buen nombre, tiene que procurar que, en un periodo de setenta años, no sea condenada a muerte más de una persona” (1991: 255). Si bien Pollock parece confundir la sociedad ideal, plenamente ilustrada y unida únicamente por mutuas acciones de benevolencia, con la constitución mosaica original, cuya “política celeste” requiere de un sistema de castigos, logra identificar la función pedagógica de la ley judía (como bendición) con la que Mendelssohn pretende definir el judaísmo desde sus orígenes y que contrapone a la concepción de la ley de las teorías políticas modernas.

Definir la legislación revelada del judaísmo por su función pedagógica es la forma en que Mendelssohn la libera de su función estrictamente política, la *política celeste* tiene valor más allá del Estado judío. Al disolverse este, dejó tras de sí el sistema de leyes ceremoniales con toda su substancia y sentido religioso.

Los lazos civiles de la nación estaban disueltos, los delitos religiosos ya no eran crímenes de Estado, y la religión, en cuanto religión, no conoce otras sanciones que las que el pecador arrepentido voluntariamente se impone (1991: 257).

Para concluir debemos dedicar un último apartado a la justificación de la existencia del judaísmo en la obediencia de la ley ceremonial, donde se entrelazan todos los elementos críticos que hemos intentado destacar.

⁹ Parte de la dinámica entre el pueblo y Dios durante la liberación y la transmisión de la legislación mosaica en adelante, es la constante tendencia del pueblo a la desconfianza ante la libertad y a actuar solo bajo sometimiento o arrepentimiento. Mendelssohn refiere el pedido del pueblo de tener un rey (cf. 1991: 261).

c. La ley ceremonial como escritura viviente

En su ensayo “Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania” el poeta y ensayista Heinrich Heine no reconoce en la figura de Mendelssohn una relevancia filosófica, si bien lo ubica junto a Lessing en el círculo filosófico de Nicolai y su revista *Biblioteca Universal Alemana*. Solo reconoce su importancia social, en la estela de la revolución religiosa de Lutero, como reformador de los israelitas alemanes, quien derrumbó el prestigio del talmudismo y fundó un mosaísmo puro (Heine, 2016: 99). Pero sí le reconoce a su amigo Lessing haber dado un paso más hacia “la revolución filosófica que estalló en manos de Kant” (2016: 63). Heine entiende que Lessing contribuyó más que nadie a la liberación de la letra de la Biblia, pues después que Lutero liberó a los cristianos de la tradición, al haber elevado la Biblia a fundamento único del cristianismo y a la razón como único juez, el puritanismo estableció un rígido culto a la palabra, “y la letra de la Biblia reinó tan tiránicamente como la tradición antaño” (2016: 107). Lessing habría tenido el valor de decir, a diferencia de Mendelssohn, que la verdadera liberación del espíritu en el camino hacia el ideal deísta de humanidad integral requería de la destrucción de ese último velo que era la letra.

Para Libera Pisano (2019: 253-254) la originalidad de la lectura de Heine de la revolución de Lutero radica en interpretarlo desde una perspectiva judía. Heine construye una narrativa sincrética que reconcilia la germanidad y el judaísmo. Lutero con su traducción de la Biblia revivió la lengua muerta de los judíos y con esta creó la lengua alemana y la identidad alemana. Hizo de la Biblia judía el libro nacional alemán. Así, en la narrativa de Heine el judaísmo, como forma de deísmo, habría jugado un rol fundamental en la constitución de Alemania como la tierra del pensamiento y la filosofía. Este lúcido ejercicio de reescritura “judaizante” de la historia alemana requirió de forma paradójica una lectura “germanizante” de la figura de Mendelssohn. Heine invisibiliza el modo peculiar con el que Mendelssohn lleva a cabo el diálogo judeo-alemán: rechazando la perspectiva cristiana de la ilustración que porta el desafío de Cranz y demostrando la racionalidad del particularismo judío.

En la narrativa germanizante de Heine, Mendelssohn no podía valorarse más que como espejo de Lutero y su judaísmo no podía ser otra cosa que un velo más del deísmo ilustrado. Heine repite el gesto de desconfianza de Cranz y Mörschel y que reprodujo la recepción contemporánea de la mano de Allan Arkush. La conclusión es siempre la misma: la convicción más profunda de Mendelssohn es el deísmo, y su defensa de la ley ceremonial no es más que ese velo que no deja liberar completamente al espíritu y hacer de la humanidad “un único rebaño” (Cranz, 2011: 66). Y, sin embargo, como hemos visto, en *Jerusalem* Mendelssohn no solo no pretende derrocar la tradición rabínica, ni propone un retorno a la letra de la Biblia, sino que concibe la tradición, en tanto transmisión ceremonial de la ley, el lazo comunitario particular e identitario del judaísmo. Mendelssohn desafía a su tiempo al plantear que el mejor modo de educar hacia la verdad y la sabiduría es por medio de una vida comunitaria de práctica ceremonial, y no a través de la escritura y la lectura de libros.¹⁰ Pero también está señalando el ideal político que

¹⁰ Mendelssohn repudia la multiplicación de escritos y libros a raíz de la invención de la imprenta en tanto aleja a los hombres entre sí sustituyendo la “conversación viva” por la “letra muerta”. La consecuencia de esta autonomía que posibilita la mediación escrita es “que el hombre casi haya llegado a perder su valor para el hombre” (1991: 189).

describió en la primera parte de *Jerusalem*: la mejor manera de gobernar una comunidad es pedagógicamente (1991: 184).

Bruce Rosenstock (2010: 68) llama la atención sobre la teoría del lenguaje con la que Mendelssohn fundamenta la ley ceremonial judía. Rosenstock lee a Mendelssohn como una de las voces inaugurales de una tradición (en la que incluye a Wittgenstein y a Rosenzweig) que busca recuperar filosóficamente el lenguaje ordinario o el “sentido común” para ofrecer una respuesta al escepticismo que, en contraposición con las alternativas modernas, “se caracteriza por la negativa a buscar un fundamento metafísico o epistemológico de las prácticas de la vida humana que el escepticismo pone en cuestión” (2010: 30). De acuerdo a Rosenstock, la teoría del lenguaje metafórico de Mendelssohn sustenta en *Jerusalem* por un lado la demanda de inclusión civil de los judíos y garantiza por el otro la racionalidad de la práctica ritual judía.

Respecto al primer punto, Mendelssohn rompe con la imagen intelectualista del lenguaje, dominante en la filosofía de la ilustración. Según esta imagen el lenguaje tiene una función representativa consistente en reflejar los estados internos de conciencia que se conectan directamente a un objeto del mundo. El modelo de verdad de esta imagen es el de la exactitud lingüística determinada por un régimen científico de verdad. Para Mendelssohn la imagen intelectualista del lenguaje es el sostén del despotismo, pues la verdad es concebida por fuera de la dimensión expresiva de las relaciones humanas para fijarse en el lenguaje como sistema de dogmas que domina sobre las almas volviéndose contra el pensar que lo produjo. Mendelssohn contrapone a esta teoría una comprensión metafórica del lenguaje. Esta parte del reconocimiento de que todo signo requiere explicación y solo puede explicarse por otros signos, pero nunca por la cosa misma; esta cadena requiere en última instancia hacer uso del recurso de la metáfora. Lo que implica el reconocimiento de un grado de confusión y oscuridad inherente al lenguaje, que afecta no solo a la relación interpersonal, sino que llega a la propia interioridad de la conciencia. Dada esta inescapable necesidad de multiplicar palabras sobre palabras, afirma Rosenstock “en vez de llevar al escepticismo, esta conversación infinita porta la promesa de una sociedad humana basada en la tolerancia y la amistad” (2010: 65; trad. propia).

Respecto al segundo punto, Mendelssohn defiende la racionalidad de la práctica ritual judía como un sistema vivo de signos que más que tener significados establecidos actualizan esta socialidad conversacional siempre-abierta. Rosenstock reconoce aquí una específica performatividad judía, fundada en “una confianza en las prácticas comunes de una comunidad lingüística para devolver la salud de una razón enferma de escepticismo, frustrada en su búsqueda de certezas epistemológicas y metafísicas inalcanzables” (2010: 31). Por ello Mendelssohn le asigna al judaísmo una función crítica en la historia, la de contrarrestar la tendencia a la idolatría del signo. La legislación revelada es racional porque provee su propia profilaxis contra la reificación del signo sobre el significado.

> 6. Conclusión

Solo una comprensión plena de las tensiones propias que el mismo Mendelssohn tuvo que enfrentar permiten evaluar si efectivamente llegó a una síntesis y así superar los desafíos de Cranz y Mörschel, al tiempo que dar fruto a un pensamiento singular y crítico, que rompe desde una perspectiva judía con las categorías monolíticas de poder que llevan a la necesidad de separación y subordinación rígidas del ámbito de la religión y del Estado. Sin renunciar ni modificar al judaísmo, la defensa que presenta invierte la situación y cambia las reglas de juego, imputando a los propios acusadores, y con ellos al cristianismo ilustrado, la carga de la intolerancia. Considerando la ley judía como una legislación revelada, una bendición de Dios para que el pueblo judío pueda alcanzar la plenitud, legitimando su persistencia como ley ceremonial y subrayando su carácter eminentemente pedagógico, así Mendelssohn disipa sus fantasmas e intenta lo propio con sus rivales. A partir de una teoría pluralista que ve en la diferencia la plenitud de la humanidad y no del ser humano universal que borra los matices a favor de un modelo abstracto, Mendelssohn construye una visión de la Ilustración compatible con diversos pueblos y religiones, sin por eso olvidar las particularidades del suyo propio ni dejar de usar al cristianismo como contrapunto cuando lo considera necesario. En definitiva, consideramos que se puede leer en la defensa de la ley ceremonial judía el fundamento de la negativa de Mendelssohn a quitarse el velo y a la plena asimilación cultural. En su resistencia al llamado ecuménico de la ilustración y en sus propios argumentos denuncia la identificación dogmática entre razón y cristianismo. Pues el velo custodia esa heterogeneidad entre el signo y el significado, que bloquea el paso al principio de soberanía, bloquea al Estado tanto como a la iglesia la representatividad de las creencias, y en definitiva bloquea la tendencia de la letra a volverse ídolo.

> Bibliografía

- » Altmann, A. (1973). *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia, Penn.: Jewish Publication Society of America.
- » Arias Pérez, P. A. (2014). "El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 17, n° 1, pp. 371-398.
- » Arkush, A. (1994). *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany: SUNY Press.
- » Cranz, A. F. (2011) [1782]. "The Search for Light and Right", en Gottlieb, M. (ed.). *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity and the Bible*, Bowman, Sacks, y Arkush (trads.), New England: Brandeis University Press, pp. 55-67.
- » Feiner, Sh. (2010). *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*, trad. A. Berris, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- » Freudenthal, G. (2012). *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment*, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
- » Goetschel, W. (2007). "Mendelssohn and the State", *MLN*, vol. 122, pp. 472-492.
- » Goetschel, W. (2004). *Spinoza's Modernity*, London: University of Wisconsin Press.

- » Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*, New York: Oxford University Press.
- » Guttman, J. (1988). *The Philosophy of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, trad. D. Silverman, Northvale, N.J.: J. Aronson, 1988.
- » Heine, H. (2016) [1834]. "Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania", en *Ensayos*, trad. S. Ribka, Madrid: Akal.
- » Mendelssohn, M. (2014) [1782]. "Preámbulo a *Vindiciae Judaearum*", en Arias Pérez, P. (2014). "El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 17, n° 1, pp. 371-398.
- » Mendelssohn, M. (2011) [1770]. "From "Counter-Reflections to Bonnet's *Palingenesis*", en Gottlieb, M. (ed.). *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity and the Bible*, trads. Bowman, Sacks, y Arkush, New England, Brandeis University Press, pp. 16-30.
- » Mendelssohn, M. (2011) [1769]. "Open Letter to Lavater", en Gottlieb, M. (ed.). *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity and the Bible*, trads. Bowman, Sacks, y Arkush, New England: Brandeis University Press, pp. 6-15.
- » Mendelssohn, M. (1991) [1783]. *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, trad. Monter Pérez, Barcelona, Anthropos.
- » Pisano, L. (2019). "The Roots of German Philosophy. Heinrich Heine's Reading of Martin Luther", en Fitschen, Schroter, Spehr (eds.), *Cultural Impact of the Reformation: Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp. pp. 249-256.
- » Pollock, B. (2015). "The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn's *Jerusalem*", *Harvard Theological Review*, vol. 108, n° 2, pp. 167-196.
- » Rosenstock, B. (2010). *Philosophy and the Jewish Question: Mendelssohn, Rosenzweig and Beyond*. New York: Fordham University Press.
- » Sacks, E. (2016). "Civic Freedom out of the Sources of Judaism: Mendelssohn, Maimonides, and Law's Promise", *Journal of Jewish Ethics*, Vol. 2, No. 1, pp. 86-111.
- » Sorkin, D. (1999). "The Mendelssohn Myth and Its Method", *New German Critique*, n° 77, pp. 7-28.
- » Sorkin, D. (1996). *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.
- » Strauss, L. (2012). *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*, Yaffe, M. (ed. y trad.), Chicago: University of Chicago Press.