

# Moses Mendelssohn y el escritor hebreo anónimo

ALAN MARTÍN KREMENCHUTZKY  
*Universidad de Buenos Aires*  
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024412

I 113

**Resumen:** En su escrito “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, Moses Mendelssohn considera que, en casos donde la ilustración del ser humano comprometiese la estabilidad del Estado, la filosofía debería guardar silencio. Para justificarlo, apela a las palabras de un “escritor hebreo”, pero sin mencionarlo. El presente trabajo ofrecerá un detenido análisis de las referencias contenidas en dicha cita, facilitando la tarea de los lectores interesados. Partiendo de ella, se propondrá una interpretación alternativa del artículo, haciendo una lectura entre líneas inspirada en la filosofía de Leo Strauss. Con especial énfasis en las condiciones de ciudadanía de Mendelssohn y los judíos, se considerará la comprensión filosófica y política que un filósofo judío ilustrado pudiera hacerse del texto.

**Palabras clave:** Mendelssohn, Ilustración, judaísmo, ciudadanía, Strauss.

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**  
Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

## *Moses Mendelssohn and the Anonymous Hebrew Writer*

**Abstract:** In his writing “On the Question: What is Enlightenment?” Moses Mendelssohn considers that, in cases where human enlightenment would compromise the stability of the State, the philosophy must remain silenced. To justify this, he appeals to the words of “a Hebrew writer”, but without mentioning him. The present article will offer a detailed analysis of the references implied in this quotation, facilitating the task of interested readers. Starting from it, an alternative interpretation of Mendelssohn’s writing will be proposed, reading between the lines, inspired by the philosophy of Leo Strauss. With special attention to the citizenship conditions of Mendelssohn and the Jews, the philosophical and political understanding that an enlightened Jewish philosopher could have of this text will be considered.

**Key-words:** Mendelssohn, Enlightenment, Judaism, citizenship, Strauss.

114 | **E**n 1783, la revista *Berlinische Monatsschrift* propuso la pregunta “¿qué es ilustración?”, recuperando una inquietud ya presente en el mundo intelectual de su época. Los cambios sociales, políticos y culturales que conocemos como Ilustración, más de cuarenta años después de la llegada al trono de Prusia de quien fuera uno de sus principales promotores, Federico II, demandaban una evaluación de sus resultados, y en particular, una definición. Al año siguiente, en 1784, poco menos de dos años antes de su muerte, fue publicada en la misma revista la respuesta de Moses Mendelssohn, quien, a pesar de profesar la religión judía, se había vuelto para ese entonces una de las figuras centrales de la Ilustración alemana. En este trabajo presentaré lo que considero una lectura alternativa de la respuesta de Mendelssohn, sin desconocer las interpretaciones tradicionales. Pondré el foco en ciertas aparentes contradicciones, elipsis llamativas y en particular en los destinatarios de su respuesta. Consideraré con especial atención la indicación de que la filosofía debe guardar silencio para preservar a la sociedad del peligro de la anarquía, y cómo esto afecta mucho más intensamente a los filósofos judíos. Al detenerme en una cita de un escritor hebreo anónimo, presentaré la cadena de referencias contenidas en ella, que no han sido mencionadas por Mendelssohn. Dicha tarea no solo traerá luz para quienes quieran profundizar en la mención, sino que además me permitirá establecer un punto de quiebre en el texto, que habilite, en términos straussianos, una lectura entre líneas. Tarea que, sostendré, en su momento solamente quien fuera un filósofo judío podría realizar.

## 1. Sobre la ilustración y el silencio de la filosofía

Bajo el título de “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?” (Mendelssohn [1784] 2018) (*Über die Frage: was heißt aufklären?*), Mendelssohn presenta una serie de distinciones y definiciones sobre la ilustración (*Aufklärung*), cultura (*Kultur*) y formación (*Bildung*). La ilustración es la parte teórica, una de las dos constituyentes de la formación (*Bildung*), junto con la cultura como aspecto fundamentalmente práctico. Las tres se presentan como “modificaciones de la vida social, son efectos del empeño y del esfuerzo de los seres humanos por mejorar su situación social” (Mendelssohn [1784] 2018: 233). Reparemos en este punto de partida, desde la óptica de un judío ilustrado, que en el último tiempo había visto un progreso en su situación material, un leve avance en la tolerancia social y ciertos beneficios en la legislación. Si la ilustración surge del empeño de mejorar su situación social, podría agregar, debería rendir cuentas por ello.

Considerando la “destinación del ser humano como medida y fin de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos” (Mendelssohn [1784] 2018: 234), las dos partes de la formación serán la persecución de esta destinación del ser humano. Pero Mendelssohn distingue entre la destinación del ser humano *en tanto ser humano*, y la destinación del ser humano *en tanto ciudadano*. Resumo la respuesta del siguiente modo: ilustrar es desarrollar las capacidades humanas en su perfeccionamiento para alcanzar la destinación del ser humano *en tanto ser humano* y *en tanto ciudadano*. Sin embargo, estos dos sentidos de la ilustración, la del hombre (*Menschenaufklärung*) y la del ciudadano (*Bürgeraufklärung*), pueden colisionar entre sí. “Determinadas verdades, que son útiles para el ser humano en tanto que ser humano, pueden a veces ser perjudiciales para él como ciudadano” (Mendelssohn [1784] 2018: 236).

A la doble ilustración, como medio para alcanzar la doble destinación del hombre, a ambas las divide nuevamente en destinaciones esenciales e inesenciales o accidentales. Sin la destinación esencial del hombre, este se vuelve una bestia, y sin la destinación esencial del ciudadano, el Estado desaparece; mientras que las destinaciones accidentales tienen que ver con su bondad y excelencia en cuanto hombre, y una incierta referencia a aspectos secundarios en cuanto a ciudadano (Mendelssohn [1784] 2018: 236). Sin lo esencial no es, sin lo accidental no se deja de ser, pero se es peor.

Con esta cartografía conceptual Mendelssohn distingue una serie de conflictos, de los cuales los más graves son aquellos en los que participa la destinación esencial del ser humano, sin la cual no sería humano. Si ambas destinaciones del ser humano, esencial y accidental, entrasen en conflicto entre sí, lo que estaría en juego sería que ciertas verdades pusiesen en riesgo la religión y la moral imperante. En estos casos, indica, se debe proceder con

moderación. Asegura que “el promotor de la ilustración que ama la virtud procederá con cuidado y precaución, y preferirá soportar el prejuicio antes que expulsar también la verdad” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). Habría que regular las verdades, con tal de no entrar –demasiado– en conflicto con la moral y la religión. Aunque sea exponiéndose a la crítica y al prejuicio, se defiende la posibilidad del filósofo de ilustrar y difundir verdades. Lo que prima es la prudencia a la hora de determinar cómo comportarse y cómo no.

El conflicto entre la destinación esencial del hombre y la destinación esencial del ciudadano, sin embargo, plantea otro escenario. Aquí dice:

Infeliz el Estado que deba admitir que en él la destinación esencial del ser humano no se armoniza con la destinación esencial del ciudadano, en el cual la ilustración, que es indispensable para el ser humano, no puede propagarse por todos los estamentos del reino sin que la constitución esté en peligro de derrumbarse. ¡Aquí la filosofía se cubre la boca! (Mendelssohn [1784] 2018: 237).

El peligro es claro: que se derrumbe la constitución, que impere la anarquía y la destrucción del Estado es mucho peor –evidentemente– que sacudir la moral y la religión imperante. Y, por eso mismo, es que los filósofos amantes de la ilustración no pueden arriesgarse a difundir verdades ni con moderación, ni buscando el justo límite. Acá la respuesta es mucho más categórica: la filosofía debe callar. En este trabajo ahondaré en las consecuencias de esta afirmación desde la óptica de un filósofo judío.

116 |

Volvamos al comienzo del párrafo: infeliz el Estado en donde esto suceda. Un Estado donde no se armoniza la verdad con el desarrollo social no es un Estado donde se pueda vivir feliz, que, en definitiva, es una de las metas del Estado. Este es un Estado fallido. Si lo entendemos en un sentido descriptivo, comprenderemos que en semejantes Estados infelices no se puede ilustrar. La causa de que la filosofía guarde silencio sería que habita en un Estado infeliz donde no puede expresarse porque no se le permite. No habría de parte de Mendelssohn ningún consejo, sino una descripción, e incluso una crítica a la censura. Pareciera que solo en aquel Estado donde la filosofía pudiera hablar a viva voz sería un Estado feliz, y la destinación del hombre en tanto hombre y en tanto ciudadano, por lo menos las esenciales, se armonizarían. Esta lectura da sentido al texto si consideramos que Mendelssohn es un defensor de la ilustración, la libertad de prensa, la libertad de culto, y que está en contra de todo castigo derivado de las creencias personales.

Pero recordaremos que la prudencia le permitía a la filosofía determinar hasta dónde hablar y hasta dónde callar para evitar, en aquel caso, los conflictos entre la destinación esencial e inesencial del hombre. Mientras

se pueda expresar y decir la verdad, es decir, si no hay censura, estaría en manos del filósofo determinar ese límite. Si nos apoyamos en este hecho, abandonamos la lectura descriptiva de un Estado censor, para pasar a una interpretación normativista. Si se llegara a aquella situación donde lo que esté en juego fuera la destinación esencial del ciudadano, el peligro de la anarquía, voluntariamente el filósofo debería llamarse a silencio. Esta postura aparentemente conservadora plantea que la ilustración puede destruir el orden social y que el filósofo ilustrado debe callar sus verdades. Y es probablemente la interpretación más habitual de este fragmento, por más que deban luego explicarse los motivos del conservadurismo de Mendelssohn.

Porque, en definitiva, sorprende que Mendelssohn sostenga una postura contradictoria con la imagen formada que tenemos de él: quien defiende la ilustración y critica la censura que amordaza al filósofo, al mismo tiempo le pide al ilustrado que se controle en sus impulsos para no destruir la sociedad. Considerando que el peligro radica en la anarquía, ofreceré una respuesta política al silencio de la filosofía. Y para ello me propondré encontrar los fundamentos de mi respuesta en el propio escrito de Mendelssohn. La tesis a defender es que se ha efectuado un desplazamiento entre uno y otro discurso, tanto del autor como del interlocutor. Hay un tipo de filósofo que sí debe avanzar con mucha cautela, moverse con cuidado, y preocuparse específicamente de no perder las incipientes, escasas, pero no por eso menos significativas conquistas que ha logrado solo recientemente alcanzar. Y este es el filósofo judío.

I 117

## **2. El escritor hebreo anónimo**

Para responder por qué Mendelssohn exhorta a la filosofía a guardar silencio seguiré una pista llamativa y singular. A continuación de la tipificación de los peligros, nos encontramos con una cita: “Cuanto más noble es una cosa en su perfección –dice un escritor hebreo–, tanto más horrenda es su corrupción” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). El contenido de la misma es bastante transparente, y el mismo Mendelssohn viene a repetirlo:

Un trozo de madera podrido no es tan repugnante como una flor marchita; esta no es tan asquerosa como un animal en descomposición; y este no es tan horrendo como un ser humano en su putrefacción. Lo mismo sucede con la cultura y la ilustración. Mientras más nobles en su auge, tanto más repugnantes en su putrefacción y su depravación. (Mendelssohn [1784] 2018: 237-238)

Si insistimos en la lectura descriptivista, podríamos pensar que está señalando un fenómeno histórico. No sería más que un lamento sobre la decadencia de los pueblos, que por más perfectos que sean, incluyendo al antiguo Reino de Israel con Dios como soberano, alcanzaron su final.

Pero Mendelssohn no se queda allí, sino que retoma la enumeración de los peligros ya antes expuestos: “El mal uso de la ilustración debilita el sentimiento moral, conduce a la testarudez, al egoísmo, a la irreligión y a la anarquía” (Mendelssohn [1784] 2018: 238). Una vez más, el peligro es que la ilustración del hombre, desbocada, obstaculice la ilustración del ciudadano y haga caer la sociedad. Evidentemente Mendelssohn abriga dudas con respecto a la ilustración. Si bien es uno de sus principales exponentes y apolo-gistas, y ha expuesto sus virtudes, e incluso defendido la compatibilidad de su religión con dichos valores en su *Jerusalem* [1783] (1991), así y todo, tiene sus reservas. El escrito concluye del siguiente modo:

Una nación formada [*gebildete*, de *Bildung*] no conoce otro peligro más que el exceso de felicidad nacional [...] Una nación que mediante la formación ha llegado a la cima más alta de la felicidad nacional se encuentra por ello en peligro de caer, porque ya no puede continuar ascendiendo más alto. Pero, ¡esto nos aleja demasiado de la pregunta inicial! (Mendelssohn [1784] 2018: 238)

118 |

El Estado ilustrado y los hombres de la *Bildung* se exponen más al peligro. ¿Pero no es contradictorio, acaso? Por más metafórico que sea el uso de la idea de peligro en esta instancia, siendo la felicidad la meta del Estado y no su riesgo, el juego de palabras no es por eso menos llamativo. El peligro debiera ser la mala ilustración, la anarquía, y no la felicidad nacional, según lo que se viene argumentando.

Estamos frente a un texto escrito en alemán, para alemanes, publicado en una revista intelectual, ilustrada, cuyos lectores son la gran comunidad de las letras europea. La pregunta original, “¿qué es la ilustración?”, fue publicada en esa misma revista, donde se publicará también la respuesta de Kant, quien en una nota al pie hará referencia el escrito de Mendelssohn. Según Willi Goetschel, el carácter de examinación teórica de conceptos del texto indica que estaba pensado para la discusión interna dentro del pequeño club de los “Amigos de la ilustración”, el *Mittwochsgesellschaft*, la “Sociedad de los miércoles”, más reducido aún que el alcance de los lectores de la *Berlinische Monatsschrift* (Goetschel 2013: 226). Ellos eran su público.

Pero si volvemos a la mentada cita, “Cuanto más noble es una cosa en su perfección –dice un escritor hebreo–, tanto más horrenda es su corrupción” (Mendelssohn [1784] 2018: 237), cuando quiere indicar sus reservas respecto a la ilustración, no recurre a una fuente de autoridad

compartida con sus interlocutores. Entre intelectuales ilustrados alemanes, Mendelssohn apela a un escritor hebreo anónimo para exponer los peligros del deterioro de lo máspreciado. Si bien existían los Lessing, gran amigo que defendía y celebraba su judaísmo, también existían los Voltaire, apóstol de la tolerancia y muy cercano al “rey filósofo” Federico II, símbolo de la libertad de expresión, quienes eran ciertamente –en palabras de Simon Schama (2018: 426)– alérgicos a los hebreos. El recurso no puede dejar de sorprender: el porqué de una cita de autoridad que no constituye autoridad alguna para quienes deberían ser persuadidos, que anula por sí misma la tarea que debería cumplir.

¿Pero quién es el escritor hebreo aludido? Mendelssohn no lo dice. Podríamos considerar la posibilidad de que hebreo se emplee como sinónimo de judío, y se tratase de alguien que sí fuese compartido por los interlocutores como fuente de autoridad. Si bien históricamente se ubicaron en los márgenes de la cultura europea, podemos encontrar algunos judíos bien estimados por los ilustrados, o por lo menos generalmente reconocidos. Baruch Spinoza es probablemente el más importante, pero precisamente lo era por ser un personaje polémico, inclusive en su relación con su judaísmo. A causa del supuesto espinosismo de Lessing, Mendelssohn se verá envuelto en su última y más compleja controversia con Friedrich Heinrich Jacobi, conocida como la polémica sobre el panteísmo. Pero si abrimos el foco, más interesante aún, el apelativo de escritor hebreo podría aludir a la tradición bíblica, y quizá se tratase de Moisés, o incluso el propio Jesús, a quien Mendelssohn en *Jerusalem* identifica como un par (Mendelssohn [1783] 1991: 267).

I 119

De cualquier forma, si fuese alguno de los arriba mencionados, pareciera que describirlos como “escritor hebreo” quedaría corto frente a las muchas otras apreciaciones que se pudieran hacer de ellos. Describir a Jesucristo, Moisés, o quien fuere como “un escritor hebreo” parece demasiado pobre, especialmente para quien está presentando un ensayo sobre la búsqueda de una definición.

Continuar la búsqueda de quién es el escritor hebreo por nuestros propios medios resultaría infructuoso, si tenemos en cuenta que solo un académico ha aventurado una respuesta. Especialistas en el área como Willi Goetschel (2013: 264-265), James Schmidt (Mendelssohn 1996: 57) o Daniel Dahlstrom, editor de la edición inglesa de sus escritos filosóficos breves (Mendelssohn 1997: 316), todos se limitan a citar a Alexander Altmann, su principal biógrafo, editor y comentarista del siglo pasado, quien rastrea la referencia hasta el Talmud.

En su monumental biografía de Mendelssohn, Altmann señala lo siguiente:

Frases rabínicas son citadas, aunque no siempre identificadas como tales. Así, en las cartas *Sobre los sentimientos* habla de la bondad de Dios “cuya mano derecha sana mientras su mano izquierda hiere” sin indicar la fuente rabínica. Describiendo un modo sutil de razonar, utiliza un símil mishnaico y lo atribuye a un poeta hebreo anónimo: “Una enorme montaña que gira en torno a un cabello, dice cierto poeta hebreo”. En su ensayo *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?* parafrasea otro dicho de la Mishná y se lo atribuye a un escritor hebreo: “Cuanto más noble es una cosa en su estado de perfección, tanto más horrenda es en su descomposición” (Altmann 1973: 196).

Altmann no se contenta con atestiguar que Mendelssohn gustaba de mencionar escritores hebreos sin citarlos, sino que lo vincula directamente con la tradición rabínica, dejando de lado la conjetura de que se tratase de fuentes de autoridad compartidas por sus interlocutores. En la nota correspondiente al fragmento de “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, nos ofrece la referencia: “*Yadayim* 4:6 («de acuerdo con el grado en que es apreciado es el grado de su impureza»)” (Altmann 1973: 790, n.19). Se refiere al tratado *Yadayim* de la Mishná.

120 |

Sucintamente, la Mishná, como parte del Talmud, recoge las tradiciones orales del judaísmo. Se organiza en seis órdenes o *sedarim* que son los seis libros de la Mishná. *Yadayim*, la que menciona Altmann, se ubica en el orden o *seder* llamado *Tahorot*, que agrupa los preceptos, enseñanzas y reflexiones en relación con la pureza y su distinción respecto de lo impuro. *Yadayim*, que significa manos, es el tratado dentro del *seder Tahorot* que habla sobre la pureza de las manos. Si uno se dirige al pasaje específico,<sup>1</sup> 4:6, se encuentra con un escenario que nada parece tener que ver con lo que Mendelssohn está refiriendo:

Los saduceos dicen: nos quejamos contra ustedes, fariseos, porque dicen que las Sagradas Escrituras ensucian las manos, pero los libros de Homero no ensucian las manos. Rabán Johanan ben Zakkai dijo: ¿No tenemos nada en contra de los fariseos más que esto? Observen que ellos dicen que los huesos de un burro son limpios, y sin embargo los huesos del Sumo Sacerdote Johanan son sucios. Ellos le responden: de acuerdo con el afecto que se les tenga, así es su impureza, de modo que nadie debe hacer cucharas con los huesos de su padre o de su madre. Él les dijo: así son también las Sagradas

---

<sup>1</sup> Todas las citas son traducciones propias a partir de la edición inglesa *Mishnah Yomit* de Dr. Joshua Kulp, disponible en versión digital libre en <[https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Yadayim?tab=contents](https://www.sefaria.org/Mishnah_Yadayim?tab=contents)> [Consultada el 14 de septiembre de 2023]



Escrituras, según el afecto que se les tenga, así es su impureza. Los libros de Homero que no son apreciados no dejan las manos impuras. (*Yadayim* 4:6)

El contexto es un debate entre saduceos y fariseos. Estos últimos conformarán la ortodoxia rabínica, por lo que estamos frente a una defensa de los fariseos. Los saduceos los acusan porque los fariseos dicen que las Sagradas Escrituras impurifican las manos, pero los libros de Homero no. Entendiendo que el fragmento forma parte de un tratado sobre la pureza de las manos, a lo que se refiere es que luego de manipular las Sagradas Escrituras uno debería lavárselas. Pero, en la dirección de nuestros intereses, agregan que los fariseos dicen que “los huesos de un burro son limpios, y sin embargo los huesos del Sumo Sacerdote Johanan son sucios”. Extrañamente, la impureza no está del lado del burro sino del sacerdote y de las Sagradas Escrituras. A lo cual se le responde que “De acuerdo con el afecto que se les tenga es su impureza [...] así son también las Sagradas Escrituras, según el afecto que se les tenga, así es su impureza”. Los libros sagrados, en tanto queridos más que en tanto sagrados, impurifican las manos.

De lo más querido a lo más valioso, y de ahí a lo más sagrado, inclusive, es que se deriva su impureza. El burro se degenera sin pudrirse, mientras que el Sumo Sacerdote, con su gran valor, al morir, se vuelve más impuro que un hueso de animal. Resuena de algún modo la idea de que lo mejor se degrada peor. Más allá de lo que se pierde en las sucesivas traducciones, Altmann (1973: 790, n. 19), cuando cita, pareciera estar pensando en la recién mencionada traducción de la Mishná que dice “De acuerdo con el afecto que se les tenga es su impureza”. Y si completamos la cadena del afecto-valor-sacralidad con la perfección, llegamos a la afirmación de Mendelssohn cuando dice “cuanto más noble es una cosa en su perfección, tanto más horrenda es su corrupción” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). Aunque quisiera hacer notar que el calificativo de horrenda también es una incorporación llamativa, considerando que difícilmente se referiría de ese modo a las Sagradas Escrituras.

Encontramos una referencia más completa en el mismo Altmann, en un artículo intitulado “Die Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn”, donde dice:

Mendelssohn piensa aquí indudablemente en la frase de la Mishná *Yadayim* 4.6: “El grado de impureza corresponde al grado de apreciación”. Cf. Isaac Arama, *Aqedat Yitzhaq*, Cap. 79; 84, citado por Judah Moscato, *Nefuzot Jehuda*, Lemberg, 1859, 94 c, donde la frase de la Mishná es interpretada en el sentido de que lo mejor y más perfecto se deteriora en lo peor y más horrible (Altmann 1982: 16, n. 8).

Reparemos en el “indudablemente” (*zweifellos*), señal de que Altmann no tiene ninguna reserva de lo que está afirmando. Sin embargo, esta es la referencia de la versión del artículo en alemán publicada en 1982. Compárese con la edición inglesa de 1981 donde dice: “Él obviamente tenía en mente la Mishná Yadayim 4.6: ver Judah Moscato, *Nefuzot Jehuda* (Lemberg, 1850), fol.94c (citando a Isaac Arama, *Aqedat Yitzhaq*, caps. 79, 94)” (Altmann 1981: 402). Se insiste en lo evidente de la referencia, pero se pierden la cita de la Mishná y la paráfrasis de lo dicho por Judah Moscato, además de incurrir en una errata al remitir a los capítulos 79 y 94 de la *Aqedat*, y no al 84 –la referencia correcta–, probablemente por interferencia con el número de folio de *Nefuzot Jehuda*, y en una segunda errata sobre el año de la edición de la obra de Moscato, que es de 1859 y no 1850. Y si nos remontamos a la primera edición alemana del artículo, de 1972, sobre la cual se ha realizado la traducción al inglés, nos encontramos sencillamente con la escueta referencia a “*Yadayim* 4:6”, atestiguando el trabajo de precisión de la referencia entre las sucesivas ediciones (Altmann 1972: 14, n.8).

122 |

Haciendo caso a Altmann, dirigiremos nuestra atención a Judah Moscato, rabino y escritor renacentista italiano del siglo XVI, que es particularmente conocido por su comentario al *Kuzari* de Yehuda Halevi y por la obra citada por Altmann, *Nefuzot Jehuda*. Publicada en Venecia en 1589, es una compilación de cincuenta y dos sermones. Hoy en día contamos con la traducción de esta obra del hebreo al inglés, gracias al trabajo de Gianfranco Miletto y Giuseppe Veltri, bajo el título de *Judah Moscato Sermons* (2014). El problema es que Altmann indica solamente la paginación de la edición de Leópolis –Lemberg, Lviv, Lvov– de 1859, que contiene cuatro columnas por folio, a diferencia de la paginación original italiana –y consecuentemente la traducción inglesa– que tienen dos. Habiendo cruzado ambos datos, y espero, facilitando la tarea de quienes quieran consultarlo, informo que Altmann estaba pensando en el sermón treinta y tres, traducido al inglés como “A Wondrous Descent”, que en la edición original comienza en el folio 147a. El párrafo que Altmann está señalando se ubica en el folio 148b de la edición hebrea y la página 139 del tomo III de la traducción inglesa, y dice: “Consecuentemente, es necesario que la cosa mejor y perfecta se corrompa en lo peor y más despreciable, como el autor de la *Aqedat* escribió en los capítulos 79 y 84” (Miletto y Veltri 2014: 139). Habiendo arribado a la solución del problema, finalmente podría afirmar que el esquivo escritor hebreo es Judah Moscato, pues hemos encontrado la cita tal como Mendelssohn la menciona, con la idea de perfección y de desagrado.

No obstante, Moscato no se refiere a la Mishná *Yadayim*, sino a la *Aqedat* de Isaac ben Moses Arama, rabino medieval español del siglo XV y exiliado de España en 1492. Como dijimos previamente, Moscato nos

remite, y Altmann repite, a los capítulos 79 y 84 de la obra de Arama. La *Aqedat –Akeidat Yitzchak* (Arama 2001), según ha elegido transliterar el traductor inglés— es una colección de ciento cinco sermones. Por supuesto que el contenido de estos excede los límites de este trabajo, pero sí podemos señalar que, si bien en el sermón 84 aparece la idea que venimos trabajando, la referencia directa a la Mishná *Yadayim* ocurre en el sermón 79:1:7, donde Arama dice:

En *Yadayim* 4:6, los rabinos estipulan que el grado de impureza que se atribuye a algo está en relación directa con su amor a los ojos de D's. Este principio fue reconocido incluso por los saduceos, herejes en muchos otros aspectos de la interpretación de la Torá. Es muy cierto que el concepto básico de *tum-ah*, impureza, se nos escapa [...] Puesto que un judío se encuentra en un plano superior, su muerte causa aún más *tum-ah*, ya que con su muerte se han perdido valores aún mayores. De hecho, la *tum-ah* comienza durante la vida. Puesto que el estilo de vida puede acelerar la muerte, todo acto o pensamiento indigno puede acelerar la aparición de impureza (Arama 2001).

Para dotar de sentido la cita de Mendelssohn, con la ayuda imprescindible de Alexander Altmann, debimos remitirnos a Judah Moscato —y a las tres ediciones de su obra para encontrar el pasaje correspondiente—, que nos indica leer a Arama, quien nos habla sobre el contenido de la Mishná. El escritor hebreo anónimo bien puede ser Moscato, o bien puede ser Arama, o incluso referirse a los rabinos talmúdicos. Lo que me resulta indudable es que ningún alemán ilustrado de su época podría comprender estas referencias.

No puedo dejar de señalar que en el mismo fragmento mencionado del artículo de Altmann existe otra nota, inmediatamente siguiente, en la cual se indica: “De modo similar, Hume dice en su *Ensayo sobre la superstición y el entusiasmo* (1741): ‘La corrupción de lo mejor produce lo peor’” (Altmann 1981: 402, n.9). Nos permitimos completar la cita: “Que la corrupción de lo mejor produce lo peor se ha convertido en una máxima y es comúnmente demostrado, junto con otras instancias, por los efectos perniciosos de la superstición y la corrupción de la verdadera religión” (Hume 1998: 38). ¡Cuánto más apropiado como autoridad sería citar a Hume! Hasta llega a decir que se ha convertido en una máxima sostener que lo mejor produce lo peor. Mendelssohn podría perfectamente haber apelado al escocés, pero eligió a un escritor hebreo y mantenerlo en el anonimato. Altmann, por su parte, no desarrolla más que esta pequeña referencia. Willi Goetschel (2013: 264–265) la habrá considerado relevante, porque cuando recupera y cita la referencia de Altmann —bien presentada para los lectores en inglés, con las erratas corregidas— incorpora también la mención al escrito de Hume.

Todo lo anterior estaba contenido en la exigua mención de Mendelssohn a un anónimo escritor hebreo. La referencia, más que la cita misma, ha demostrado contener una riqueza extraordinaria, pero que quizá sea sencillamente un hecho anecdótico. Todavía no alcanza para saber si todo esto tiene una relevancia para nuestra pregunta original. El objetivo era rastrear una posible respuesta al porqué del silencio de la filosofía y encontrarlo en esta cita. En cuanto a su contenido hemos ganado demasiado, o por lo menos eso parece. Pero quisiera que intentemos por un momento considerar la cita misma y no tanto lo que ella dice.

### ***3. Un filósofo judío frente a la Ilustración: la posibilidad de una lectura entre líneas***

Tal como Altmann señalaba en el fragmento de su biografía que hemos transcripto previamente, Mendelssohn habitualmente mencionaba frases rabínicas sin referenciarlas. De hecho, el biógrafo reduce la actitud de Mendelssohn a una tarea de difusión y de instalación de los escritores hebreos como autoridades competentes. En sus palabras:

124 |

No hay dudas de que había una cierta intención en citar frases hebreas de este tipo. Obviamente pretendía mostrar el sabor poético o, simplemente, la sabiduría que se encuentra en la literatura judía. Los prejuicios podían vencerse poco a poco de esta forma tan discreta (Altmann 1973: 196).

La explicación de Altmann destaca la incansable voluntad de Mendelssohn de mejorar las condiciones de existencia de los judíos. En este caso, reduciendo el prejuicio contra ellos, su saber y su poética. Por convincente que resulte, y sin querer negar este aspecto, sí debo confesar que hay un elemento que no me resulta lo suficientemente satisfactorio, porque no justifica la omisión del nombre.

Altmann mismo señala que hay una cierta intencionalidad (*deliberateness*) en el accionar de Mendelssohn, entonces, ¿por qué la omisión no podría ser deliberada? Si fuese tal como Altmann sugiere, y quisiera difundir las grandezas de la cultura judía, lo razonable sería mencionar a los escritores abiertamente, para que quien quisiera acudir a ellos pudiera hacerlo. Se me podría responder que estoy exigiendo criterios académicos actuales a un filósofo del siglo XVIII, o que la tradición judía no era adepta a las precisiones, porque se trataba de autores y textos conocidos por todos los sabios de la comunidad. Responderé a ello apelando a casos ya mencionados y directamente vinculados. Primero, diciendo que, aunque no se hiciera como hoy en

día, los autores se mencionaban unos a otros. Por ejemplo, lo atestigua Kant en su propia respuesta a qué es la ilustración, citando el mismísimo trabajo de Mendelssohn que estamos analizando (Kant [1784] 2018: 248). Por otra parte, y dentro de la tradición judía, el recién presentado Judah Moscato, dos siglos antes incluso, detallaba con precisión los capítulos que consideraba pertinentes de la obra de Isaac Arama (Miletto y Veltri 2014: 139). Y, por último, el argumento de que las referencias son conocidas por los sabios de la comunidad, más que una objeción me servirá para la interpretación que intento construir, señalando que solo los judíos pueden entender este tipo de referencias, y no así el resto de los alemanes.

Probemos pensar que Mendelssohn quiso no solo decir, sino hacer algo diferente. Si hizo falta toda la explicación anterior para entender aquello que está contenido, si esta labor de rastreo de fuentes se presenta como una dificultad académica hoy en día —y evidentemente lo fue a lo largo del tiempo por las pocas referencias que se encuentran en los comentaristas por fuera de Altmann—, Mendelssohn no podría desconocer que sus lectores, ilustrados alemanes, no serían capaces de captar en su cita más allá de lo expresado textualmente en ella. Podría haber apelado a Hume o a cualquier otro, o sencillamente ponerlo en sus propias palabras. Lo enrevesado de la referencia solo resalta lo críptico que esconde más que lo que en ella se cuenta. Consideremos que este es el punto de inflexión donde Mendelssohn cambia y se dirige a otros interlocutores.

Leo Strauss hizo famoso lo que denominaba “un modo olvidado de escribir” (Strauss 1970), que podríamos inscribir en la tensión entre las destinaciones del hombre. “Al estudiar determinados pensadores antiguos, pude descubrir este modo de concebir las relaciones entre la búsqueda de la verdad (la filosofía y la ciencia) y la sociedad” (Strauss 1970: 301). El diagnóstico de Strauss es más contundente, porque lo que para Mendelssohn se presentaba en el terreno de una posibilidad, para Strauss es la norma, en tanto que “la filosofía y la ciencia llevan consigo un intento de disolver el elemento que la sociedad respira, y, por ese camino, pongan en peligro la sociedad” (Strauss 1970: 302). Strauss se refiere al mundo de la opinión, en el que se desarrolla la sociedad, y que la filosofía con su búsqueda de la verdad viene a cuestionar. La respuesta straussiana es que los filósofos y científicos respetan las opiniones de la sociedad, pero que se ven

obligados a utilizar un método de exposición particular que les permita revelar a unos pocos lo que ellos consideran como verdad [...] la doctrina esotérica solamente se revelará en todo su esplendor a los lectores muy atentos y entrenados después de un estudio prolongado e intenso (Strauss 1970: 302).

Podemos ver que, en respuesta a la tensión entre las verdades filosóficas y los valores de la sociedad, la escritura esotérica permite escapar a la persecución, y requiere del ojo atento para encontrar el verdadero pensamiento del autor, no en la mayor parte del escrito, sino en pequeños pasajes para el lector entrenado. Consideremos si es posible realizar esta tarea en la obra de Mendelssohn, a partir de lo que hasta ahora hemos analizando.

Leo Strauss trabajó en su juventud, en Alemania, en la edición de las obras completas de Mendelssohn y escribió los prólogos para diez de sus obras. La tarea se vio interrumpida por la llegada del régimen nazi y el proyecto fue recuperado, precisamente, por Alexander Altmann luego de la guerra. Una de las últimas tareas académicas que llevó adelante Leo Strauss fue la corrección de sus trabajos de juventud que recién en 1972 iban a ser publicados. Intercambió correspondencia con Altmann sobre estos temas, y discrepaban en su interpretación de la filosofía de Mendelssohn y la polémica del panteísmo de Lessing. Es decir, que sin duda alguna era un gran conocedor de su obra, pero que no le dedicó especial atención a este texto ni a la posibilidad de una escritura esotérica.

Lo interesante es que cuando Strauss menciona en su clásico “Persecución y el arte de escribir” ejemplos de las épocas donde se desarrolló este tipo de escritura, indica la Alemania del siglo XVIII y nombra a Kant y a Lessing (Strauss 2009: 42). A este último le dedica no solo unas líneas, sino todo un texto destinado a explicar este modo de escritura, llamado *Enseñanza exotérica* (Strauss 2007). El trabajo no fue publicado en vida de Strauss, pero corresponde a su producción temprana, de 1939, donde vuelca mucho de lo que había trabajado para la edición de las obras completas de Mendelssohn. Allí dice que “Lessing fue el último escritor que reveló, aunque ocultándolas, las razones que obligan a los hombres sabios a esconder la verdad: escribió entre líneas acerca del arte de escribir entre líneas” (Strauss 2007: 128).

Mendelssohn, por su parte, no es tenido en cuenta. Aunque sí es mencionado al pasar, cuando Strauss unas páginas adelante dice: “En una famosa carta a un amigo (a Moses Mendelssohn, 9 de enero de 1771), Lessing expresa su temor de que, «al desechar ciertos prejuicios, he desechado un poco de más, y tendré que recuperarlos»” (Strauss 2007: 136). Strauss, a diferencia de Mendelssohn, sí consideró pertinente informarnos a quién iba dirigida la carta de Lessing, aunque no sea relevante para su argumentación. Probablemente por mero rigor académico, o haciendo gala de erudición. O quizá porque es una carta lo suficientemente famosa como para no referenciarla de modo completo. De todas formas, Mendelssohn aparece luego de haber afirmado que “Lessing niega en forma implícita que los autores de temas filosóficos que rechazan el exoterismo merezcan el nombre de filósofos” (Strauss 2007: 32). Permítaseme especular un poco más: si lo que Strauss dice

es cierto, y Lessing tenía en alta estima a su amigo, a quien no le negaría el título de filósofo, podemos concluir que Lessing le reconocería la competencia en la escritura exotérica. Y, quizá, el mismo Strauss también.

Sin embargo, realmente no es relevante que Strauss admitiera una lectura entre líneas de Mendelssohn, ni lo que Strauss considerase de él. No me ocuparé de la lectura straussiana de Mendelssohn –ya que excede las posibilidades de este trabajo; remito a los interesados a la edición publicada por Martin Yaffe (2012)– sino que intentaré una lectura entre líneas, que me permitirá con humildad llamar straussiana en ese sentido, en el texto “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”.

La lectura entre líneas implica prestar atención a las aparentes contradicciones entre el pensamiento conocido de un autor y lo que dice, o a errores aparentemente involuntarios que se descartan como tales. Parte de la idea de que en esos casos hay una acción deliberada de parte del autor, precisamente para llamar la atención del lector atento. He notado en Mendelssohn estas mismas –posibles– contradicciones, entre su defensa de la ilustración y sus reservas y miedos. He señalado el paradójico predicado de peligro a la felicidad de los pueblos. Pero, por sobre todo, he insistido en la intencionada omisión de la referencia al escritor hebreo. A partir de ello he querido justificar la posibilidad de un cambio de destinatarios: que de los miembros del *Mittwochsgesellschaft* y los lectores ilustrados, opte ahora por dirigirse a la juventud. Dice Strauss que “tales libros no están dirigidos verdaderamente a la mayoría no filosófica ni al perfecto filósofo como tal, sino a los jóvenes que podrían convertirse en filósofos” (Strauss 2009: 46). Le está escribiendo a esa generación de filósofos judíos naciente, que quizá aún ni siquiera existen, para prevenirlos de la persecución.

I 127

#### **4. La desdicha de un Estado infeliz**

El “Sócrates de Berlín”, como era conocido Mendelssohn en los círculos ilustrados alemanes, deja caer de pronto una cita imposible de rastrear para nadie que no sea un sabio judío, o, con un poco más de suerte, un investigador contemporáneo con acceso a internet y a las bibliotecas del mundo. Pero, en su momento, solo un judío que no reniegue de su judaísmo, que conozca su tradición, la palabra de los rabinos, que pueda seguir el hilo que lo lleva a contraponer los libros de Homero con las Sagradas Escrituras, solo aquél podría entender qué es lo que se está diciendo. Y esos judíos filósofos bien pueden ser sus compañeros *maskilim* –los educados, en hebreo– adherentes del movimiento de la Haskalá, o sencillamente una apuesta a una generación futura de judíos iluminados, pero no asimilados.

Quizá es cierto, como dice Hume, que la afirmación de que lo mejor degenera en lo peor se había convertido en una máxima de su tiempo. Y el lector ilustrado, quizá, podría pensar en él cuando leyese el texto de Mendelssohn. Quizá le llamara la atención el peligro de una ilustración mucho más radicalizada. O quizá sencillamente lo pasara por alto, sin mayor reflexión sobre el escritor anónimo. En cualquier caso, lo que Mendelssohn habría aspirado transmitirle era que la ilustración es peligrosa si conspira contra el Estado, y que eso no debe ser permitido.

Pero si he resultado convincente hasta ahora en algún punto de la argumentación, quisiera especular qué es lo que le sucedería a un filósofo judío que leyese el ensayo. Al ver esa cita, podría entender “evidentemente”, como decía Altmann, que se trataba de la Mishná *Yadayim*. Quizá aún más, recordaría a Moscato, que tuvo que abandonar su Osimo natal por la persecución a los judíos por el Papa Pablo IV en 1555. O pensaría en Arama y cómo fue expulsado de España en 1492. Si es realmente sabio, también recordaría como Arama decía que el “judío se encuentra en un plano superior, su muerte causa aún más *tum-ah*, ya que con su muerte se han perdido valores aún mayores” (2001). ¿A eso se está refiriendo Mendelssohn? Lo más perfecto que se deteriora peor, ¿son ellos mismos? ¿Está Mendelssohn hablando de los peligros de la ilustración, o está diciéndole los peligros de perder una vida judía?

128 |

Lo que sabe el filósofo judío interlocutor, primeramente, es que él vive en un Estado infeliz, como lo hicieron Moscato, Arama y tantos otros. Y puede, por eso, reinterpretar lo que acaba de ser dicho. Que la filosofía sí es importante si se quiere ilustrar al pueblo para alcanzar la destinación del ser humano. Y, sobre todo, si se quieren borrar las tinieblas de la superstición y el fanatismo que amenazan con la intolerancia al diferente. Por eso, que no se crea que la prudencia podría ir tan lejos como para acallar a la filosofía a favor del Estado. Porque el Estado, para él, ya está podrido. El peligro para el judío no se encuentra en la filosofía ni mucho menos en la ilustración, sino en el Estado y en sus conciudadanos. Es probablemente cierto, a veces hay que callar para salvarse a uno mismo y a los suyos. O, mejor que callar, escribir entre líneas.

Para el judío, el Estado infeliz es todo Estado donde no se tengan plenos derechos. Allí todo no se puede decir –ni hacer– y Mendelssohn lo sabe porque vivió el prejuicio en carne propia. Como cuando el teólogo Johan Kaspar Lavater le exigió que refutara el cristianismo o se convirtiera. O dos años antes de este ensayo, en 1782, cuando una disputa con el periodista satírico August Friedrich Cranz lo llevó a escribir *Jerusalem* para dar respuesta a por qué persistía en una religión supuestamente intolerante como el judaísmo. Sin embargo, así como Mendelssohn se vio envuelto



en muchas controversias por sus creencias, y si bien llegó desde Dessau a las puertas de Berlín caminando como un judío pordiosero cuarenta años antes, su situación en ese entonces era muy diferente a la de sus compatriotas.

El historiador Mordechai Breuer, en la *German-Jewish History in Modern Times* —un proyecto del Instituto Leo Baeck, editado por Michael Albert Meyer y Michael Brenner— señala que si bien se suele asumir que la vida de los judíos alemanes del siglo XVIII comenzaba a transitar una senda de progreso que culminaría en la emancipación, la historia muestra por el contrario que el camino tuvo altibajos que no reflejaban una mejora constante (Breuer 1996: 144). Los impuestos específicos sobre la población judía nunca dejaron de aumentar y las profesiones habilitadas estaban restringidas (Breuer 1996: 145). El Código General Revisado de Federico II en 1750 clasificaba a los judíos en seis categorías de privilegios que determinaban dónde podían vivir, entre otras cosas, y si sus derechos eran hereditarios para sus hijos o no (Breuer 1996: 148-149). Algunos, como Mendelssohn cuando llegó a Berlín, solo podían permanecer en la ciudad si tenían el patronazgo de algún judío de clase superior.

Fruto de la especialización en ciertos rubros, algunos se enriquecieron, y mucho, especialmente financiando al Rey durante la Guerra de los Siete Años, de 1756 a 1763 (Breuer 1996: 148). A causa de las restricciones habitacionales, dos terceras partes de los judíos que vivían en Berlín para esa época eran familias económicamente acomodadas. Pero estos afortunados contrastaban con la gran masa de judíos que vivía por fuera de la ciudad y eran asfixiados por los impuestos. No obstante, la inclusión de los judíos bajo la órbita del Estado, más no sea en un rol servil, con leyes opresivas y excluyentes, el hecho de ser legislados ya los removía de su posición de parias (Breuer 1996: 147,150). Y si bien las leyes recrudescían, en la práctica la situación pareciera ser un poco más laxa. La población de judíos en Prusia se incrementó durante ese siglo, y específicamente la de judíos de Berlín, a pesar del límite legal de 120 familias, albergaba 333 en 1743 y se había visto casi duplicada para 1784 (Breuer 1996: 151).

Lo que ponía a Mendelssohn en una posición privilegiada era que había logrado ser reconocido por sus pares alemanes. Y desde allí defendió a sus pares judíos, luchó por sus derechos e intervino en su favor. David Sorkin, académico especializado, traductor y editor de sus obras, con énfasis en los llamados textos judíos o textos en hebreo, considera que en las últimas dos décadas de vida de Mendelssohn se dio un incremento de sus preocupaciones políticas. Desde su primera intercesión en 1769 se evidencia una creciente actividad política y posteriormente un viraje en su interés hacia los derechos de los judíos, fundamentalmente en la década de 1780. Sorkin

juzga que, si bien “los trabajos de Mendelssohn en los últimos tres años de su vida (1783–1786) se dedicaron a asuntos políticos y filosóficos relevantes para su pensamiento judío, su escritura específicamente judía concluyó efectivamente con *Jerusalem*” y que los escritos posteriores no deben ser considerados como contribuciones a su pensamiento judío, pero sí admite que “las ideas de estos trabajos eran consonantes con, y quizá incluso derivadas de sus lealtades judías” (Sorkin 2012: 203).

En este texto no “específicamente judío”, pero en consonancia con su ser judío, y desde esta posición de privilegio entre los marginales, es que realiza lo que los otros intelectuales alemanes hicieron a la hora de responder la pregunta “¿qué es la ilustración?”: está describiendo un fenómeno cultural, pero está ponderando los resultados políticos de un proceso estrechamente ligado al reinado de Federico II. Y el saldo, aunque sin dudas es positivo para los judíos, a su vez también es muy poco todavía. Si no quiere perder lo ganado, no se puede hacer ninguna clase de denuncia ni defensa exagerada que los expusiera.

Allan Arkush, uno de los principales estudiosos de la obra de Moses Mendelssohn y traductor de *Jerusalem* al inglés —y copartícipe de un interesantísimo debate académico con el mencionado David Sorkin durante las últimas décadas sobre la identidad cultural e intelectual de Mendelssohn—, parece ser de esta misma idea:

130 |

Pertenece a una religión despreciada, no era ciudadano de ningún país y no residía en un Estado libre. Incluso escribir tanto como hizo en *Jerusalem* sobre la relación entre la Iglesia y el Estado requería un grado considerable de audacia. Ir más allá y entrar en discusión sobre cuestiones morales tan delicadas como las que involucraban posibles conflictos entre las exigencias de la religión y del Estado no solo lo hubiesen llevado más allá de su propósito; sino que también hubiese sido altamente imprudente (Arkush 1994: 126).

Para defender que Mendelssohn estaba moviéndose dentro de unos límites bastante rígidos que no le permitían expresar su postura tal como quisiera, se sirve de la opinión del filósofo alemán Norbert Hinske, quien toma en consideración a los destinatarios de este texto, los miembros de la *Sociedad de los Miércoles*, fundamentalmente funcionarios y allegados al gobierno prusiano (Arkush 1994: 125). Es decir, que cuando Mendelssohn concede al Estado y su preservación prioridad respecto a la filosofía, estaría moviéndose con cautela para no ganarse el rechazo de la clase política.

Esto no invalida ni contradice mi propuesta de lectura; al contrario, considero que la respalda. Demuestra la importancia que los interlocutores representaban para Mendelssohn a la hora de expresar sus ideas. El cuidado

de lo que se puede proponer y lo que no radica efectivamente en sus lectores concretos, los ilustrados prusianos. La atención a los posibles censores y la inminente persecución que podía caer sobre los judíos hace necesaria, según Strauss, una escritura esotérica. Si algún filósofo judío llegase a leer el escrito, reconocería la cita, y entendería que se le está hablando a él en tanto judío. Comprendería a qué Estado infeliz se estaba refiriendo Mendelssohn. Entendería que la filosofía no debe callar por ser peligrosa, sino porque peligrosa es la persecución que el Estado puede desencadenar sobre los filósofos judíos poco precavidos.

### **5. Conclusión: entre el desencanto y la esperanza futura**

Esta interpretación que propongo es complementaria con la visión tradicional de Mendelssohn como un defensor de la ilustración, e intenta a su vez articular ciertos elementos dispersos, aparentemente insignificantes, pero que para quien quiere mirar con atención, esconden muchos significados. Y por esto mismo, también es compatible con la desilusión respecto de la ilustración —como judío antes que como ilustrado— que muchos de los principales académicos atestiguan.

Por ejemplo, Julius Guttmann, colaborador como profesor *senior* en el proyecto de edición de las obras completas de Mendelssohn en la República de Weimar, en su famosa *Philosophies of Judaism* opina que hacia el final de su vida —para la época en que escribe este ensayo— Mendelssohn se enfrentaba con desilusión a los resultados de la ilustración: “De las palabras de Mendelssohn se puede reconocer fácilmente la decepción que sufrió en sus últimos años, cuando las ideas de la ilustración se retiraron frente al avance de las fuerzas de la vieja religión dogmática y el nuevo irracionalismo” (Guttmann 1966: 343).

I 131

Pese a su apuesta por la tolerancia y la ilustración, y las positivas condiciones en que vivía con respecto a los otros judíos, hacia el final de su vida Mendelssohn seguía atestiguanando no solo el prejuicio y la exigencia de conversión, sino la violencia más cruda y física. Shmuel Feiner recupera una anécdota que Mendelssohn narra en una carta al monje benedictino Peter Adolph Winkopp, uno de sus admiradores. Le cuenta una humillante y peligrosa situación que había vivido una tarde de verano de 1780, paseando con su familia, cuando unos jóvenes empezaron a gritarles y arrojarles piedras (Feiner 2010: 2).

Feiner asimila esta anécdota a las polémicas con Michaelis, Lavater, Craz y Jacobi, que lo ubican en una posición de alteridad. E interpreta que, precisamente por ello, en su ensayo Mendelssohn estuvo entre los más

capacitados para entender los límites de la ilustración, y que la concibe desde la desilusión y la preocupación:

La otredad a la que se vio forzado por ser judío le permitió examinar los límites que lo rodeaban desde la perspectiva de la inferioridad civil y la discriminación, y que esa experiencia lo hizo inmune a dejarse arrastrar por la creencia de que la cultura europea moderna traería necesariamente la felicidad a los pueblos, que hacía inevitable la marcha del progreso humano (Feiner 2010: 212).

El judío —y más que nadie el filósofo judío ilustrado— es quien puede ver los límites políticos, concretos, en las condiciones de ciudadanía, que la ilustración ha evidenciado. Que la falta no radica en la filosofía, sino en la sociedad. Refuerza Feiner esta idea, en consonancia con la opinión de Guttman, rescatando una carta de 1784 al médico suizo Johann Georg Zimmermann. Mendelssohn dice:

132 | Soñábamos nada más que con la ilustración y creímos que la luz de la razón sería tan intensa que iluminaría de tal modo el ambiente que ni los delirios ni el fanatismo entusiasta podrían seguir siendo vistos. Pero, como podemos ver, desde el otro lado del horizonte, la noche con todos sus fantasmas y demonios ya está cayendo. Lo más tenebroso de todo es que ese mal es tan activo y potente. El delirio y el fanatismo están actuando mientras que la razón se contenta a sí misma con hablar (Feiner 2008: 271).

Paradójicamente, la razón se contenta con hablar, mientras el fanatismo actúa. ¿Será que también se refería a eso Mendelssohn, cuando mandaba a la filosofía a callar? No lo creo. Pero sí considero que la necesidad de actuar se tornaba y se tornó cada vez más urgente. Lo único que podrá hacerle frente al oscurantismo es más ilustración. Todo lo especulativa que haya sido, esta lectura alternativa buscó mantener a Mendelssohn lo más fiel posible a la filosofía, al mismo tiempo que a su judaísmo.

En conclusión, Mendelssohn sí estaría sugiriendo prudencia, pero no está entregando las banderas de la filosofía y la ilustración al autoritarismo del Estado. Está reconociendo que, como judío, antes que filósofo, no está en condiciones de destruir lo poco que se ha conseguido, y mucho menos de poner en peligro su vida. Y que lo que puede parecer el reino de la libertad de expresión y tolerancia, para el judío sigue siendo un terreno volcánico donde debe moverse con mucha cautela. Mendelssohn calla el nombre del escritor hebreo para decir a quien sepa entenderlo que no está capitulando, que la filosofía no debe callar y que infeliz es el Estado donde esto pase. Que,

si le toca callar, callará. Porque más infeliz que el Estado que obliga a callar es el que no deja ser.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altmann, A.** (1972), “Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn”, en C. Lowenthal-Hensel (ed.), *Mendelssohn Studien, vol. 1: Beiträge zur neueren deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte* (Berlin: Duncker & Humblot, 11-28).
- Altmann, A.** (1973), *Moses Mendelssohn: a Biographical Study* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America).
- Altmann, A.** (1981), “Moses Mendelssohn on Education and the Image of Man”, en A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought. An Anthology of German Jewish Scholarship* (Detroit: Wayne State University Press, 387-403).
- Altmann, A.** (1982), “Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn”, en *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik u. polit. Theorie Moses Mendelssohns* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 13-27).
- Arama, I.** (2001), *Akeidat Yitzchak: Commentary of Rabbi Yitzchak Arama on the Torah*. (New York: Lambda Publishers) Disponible en versión digital libre en <[https://www.sefaria.org/Akeidat\\_Yitzchak?tab=contents](https://www.sefaria.org/Akeidat_Yitzchak?tab=contents)>. [Consultado el 14 de septiembre de 2023]
- Arkush, A.** (1994), *Moses Mendelssohn and the Enlightenment* (Albany: State of New York University Press).
- Breuer, M.** (1996), “The Early Modern Period”, en M. Meyer y M. Brenner (eds.), *German-Jewish History in Modern Times* (New York: Columbia University Press, 79-260).
- Feiner, S.** (2008), “Moses Mendelssohn’s Dreams and Nightmares”, en L. Strauss y M. Brenner (eds.), *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World* (Detroit: Wayne State University Press, 263-273).
- Feiner, S.** (2010), *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity* (New Haven - London: Yale University Press).
- Goetschel, W.** (2013), *The Discipline of Philosophy and the Invention of the Modern Jewish Thought* (New York: Fordham University Press).
- Guttman, J.** (1966), *Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (New York: Anchor Books)
- Hume, D.** (1998), *Collected Essays* (Oxford - New York: Oxford University Press)
- Kant, I.** [1784] (2018), “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 239-248).
- Mendelssohn, M.** [1783] (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona, Anthropos).

- Mendelssohn, M.** [1784] (1996), “On the Question: What Is Enlightenment?”, en J. Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 53-57).
- Mendelssohn, M.** [1784] (2018) “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, en M.J. Solé (comp.), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Mendelssohn, M.** (1997), *Philosophical Writings* (New York: Cambridge University Press).
- Miletto, G. y Veltri, G.** (2014), *Judah Moscato Sermons, Volume Three* (Leiden - Boston: Brill)
- Schama, S.** (2018), *La historia de los judíos, Vol. 2: Pertenencia. 1492-1900* (Barcelona: Penguin Random House) Edición digital.
- Sorkin, D.** (2012), *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (London: Halban) Edición digital.
- Strauss, L.** (1970), “Sobre un modo olvidado de escribir”, en *¿Qué es la filosofía política?* (Madrid: Guadarrama, 301-316).
- Strauss, L.** (2007), “Enseñanza exotérica”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss* (Buenos Aires: Amorrortu, 127-140).
- Strauss, L.** (2009), “La persecución y el arte de escribir”, en *La persecución y el arte de escribir* (Buenos Aires: Amorrortu, 27-49).
- Yaffe, M.** (2012) (ed.), *Leo Strauss on Moses Mendelssohn* (Chicago - London: Chicago University Press).