

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3134>

Cassirer y su homenaje a Mendelssohn como
heraldo de un futuro espiritual: la disputa por
el sentido de la identidad judío-alemana en el
bicentenario del natalicio de Mendelssohn

Cassirer and His Homage to Mendelssohn as a
Herald of a Spiritual Future: The Dispute Over the
Meaning of Jewish-German Identity on the 200th
Anniversary of Mendelssohn's Birth

Pablo Facundo Ríos Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

pablofacundorios@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4279-6903>

Recibido: 18 - 04 - 2024.

Aceptado: 28 - 06 - 2024.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Ríos Flores, P. F. (2026). Cassirer y su homenaje a Mendelssohn como heraldo de un futuro espiritual: la disputa por el sentido de la identidad judío-alemana en el bicentenario del natalicio de Mendelssohn. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 351-390. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3134>



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

Resumen

El bicentenario del nacimiento de Moses Mendelssohn el 6 de septiembre de 1729 fue un día de celebración en toda Alemania. Los homenajes al “judío alemán arquetípico” fueron ocasión para pensar nuevamente la alianza entre el judaísmo y la cultura alemana, y su papel en la configuración de la identidad comunitaria. Sin embargo, los debates sobre el significado del pensamiento y legado de Mendelssohn manifiestan las tensiones y divergencias en la comprensión de la identidad judía y alemana en el periodo de entreguerras. Ernst Cassirer rindió homenaje a Mendelssohn con dos breves artículos, en los que habla sobre la contribución formativa de Mendelssohn a la vida intelectual de Alemania. Este artículo analiza las reflexiones cassirerianas de 1929 con el fin de determinar el sentido de su recuperación de la figura de Mendelssohn como heraldo de un futuro espiritual.

Palabras clave: identidad judío-alemana; religión; nación; Estado; Ilustración; idealismo alemán; neokantismo; judaísmo liberal; Cassirer; Mendelssohn.

Abstract

The bicentennial of Mendelssohn’s birth on September 6, 1729 was a day of celebration throughout Germany. The homages to the “archetypal German Jew” were an opportunity to think again about the alliance between Judaism and German culture and the former’s role in the configuration of community identity. However, debates about the meaning of Mendelssohn’s thought and legacy reveal tensions and divergences in understanding Jewish and German identity in the interwar period. Ernst Cassirer paid homage to Mendelssohn with two short articles in which he spoke about Mendelssohn’s formative contribution to Germany’s intellectual heritage. This article analyzes the Cassirerian reflections of 1929 in order to determine the meaning of his recovery of the figure of Mendelssohn as a herald of a spiritual future.

Keywords: Jewish German identity; religion; nation; state; Enlightenment; German idealism; neo-Kantianism; liberal Judaism; Cassirer; Mendelssohn.

Introducción

Ernst Cassirer es conocido como un egregio representante de la Escuela de Marburgo, la cual desde fines del siglo XIX convocó a una recuperación y renovación del pensamiento de Immanuel Kant.¹ El neokantismo de Cassirer supuso, al mismo tiempo, una exaltación de los ideales ilustrados, en el marco de una Neoilustración que adapta su legado crítico, en el plano filosófico, a una filosofía de las formas simbólicas o culturales,² y en el plano político, a una defensa democrática de la constitución republicana (cfr. Cassirer, 2009b). Defensor y exponente destacado de la cultura alemana, su relación con el judaísmo es, frecuentemente, menos estudiada.

Puede señalarse la escasa atención dispensada en las obras principales de Cassirer al judaísmo, como tópico central, o a su propia identidad judía. Cassirer dedica algunas líneas a los aportes históricos del monoteísmo judío en el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* de 1925 (cfr. Cassirer, 2013c, pp. 158-159, 278-279 y 294-296) — retomadas parcialmente en *Antropología filosófica* (cfr. Cassirer, 2009a, pp. 89, 158 y 163) y *El mito del Estado* (cfr. Cassirer, 2013a, pp. 97-98, 103, 110-111)—, y, durante su emigración en Norteamérica, analiza el valor del judaísmo en la lucha contra el mito nazi en un breve trabajo: “Judaísmo y los mitos políticos modernos” de 1944. Ese mismo año, en una carta a Paul Tillich, Cassirer promete enviarle este manuscrito, junto con una conferencia titulada “Goethe y la filosofía kantiana” (cfr. Cassirer, 2007a) con el objetivo de que comprenda mejor las “dos almas” (judía y alemana) “que viven en [su] pecho y que [...], en última instancia,

¹ Para una presentación sinóptica de las características diferenciales, evolución, influencia histórica y potencialidad crítica del neokantismo en la filosofía contemporánea, así como el trasfondo polémico tras la definición del término “neokantiano”, cfr. Makkreel y Luft (2010) y Matherne (2015).

² Sobre la posible influencia en Cassirer de la comprensión de Hermann Cohen y de Paul Natorp del proyecto neokantiano como dirigido a una filosofía de la cultura (*Kulturphilosophie*) en cuanto motivo rector para la construcción de su filosofía de las formas simbólicas, cfr. Makkreel y Luft (2010, pp. 13-14) y Matherne (2015, pp. 213-219 y 224-226).

solamente es una” (2013b, p. 68).³ Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿Acaso el filósofo neokantiano y neoilustrado habría pagado caro el precio de su estima por la tradición cultural alemana a expensas de su pertenencia al judaísmo? ¿Únicamente bajo las condiciones del exilio, tras el ascenso del nazismo y la experiencia de la persecución antisemita, habría reconocido los aportes del monoteísmo judío y medido su significación histórica para la realidad social y política contemporánea?

Muy por el contrario: Cassirer dedicó a lo largo de su vida numerosos trabajos y menciones (ensayos, exposiciones públicas, conferencias, artículos) a su amigo y mentor Hermann Cohen, en los que reivindicó su interpretación del judaísmo y su importancia para la configuración no solo de un sistema filosófico,⁴ sino también de un proyecto social y político. En ellos, Cassirer destacó cómo a través de una idealización de los contenidos esenciales de la tradición judía, esto es, la penetración racional en el ideal religioso que ella presupone y expresa en diversos términos y símbolos, Cohen habría mostrado el espíritu universal que anima el judaísmo —en especial, el mesianismo profético—, su pensamiento más elevado y último de moralidad: contra todo sentimiento pasivo de dependencia absoluta, de sumisión o resignación (*Ergebung*) y de humildad (*Demut*), aboga por la espontaneidad del pensamiento y la autonomía de la voluntad, así como por un universalismo incondicional en el que el vínculo fundamental del ser humano no es con la tribu, la nación o la raza,⁵ ni con el realismo del presente o con la salvación eterna,

³ La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes (a menos que la bibliografía final indique lo contrario), son de mi autoría.

⁴ Bruckstein (2017, pp. 199-200) sostiene que Cassirer encuentra en el idealismo crítico de Cohen, que establece en las fuentes judías el fundamento de tal idealismo, la clave para una “inclinación trascendental” o “crítica” que salvaría la potencia política y filosófica del pensamiento kantiano. En este sentido, el proyecto “neokantiano” de Cassirer, desde su obra temprana hasta el desarrollo de su filosofía de las formas simbólicas, podría ser comprendido en continuidad con el propósito coheniano de potenciación de la filosofía crítica a partir de las enseñanzas del judaísmo (cfr. Curthoys, 2016, pp. 103-161). El compromiso de Cassirer con esta inspiración coheniana puede apreciarse en su participación en la reunión fundacional de 1919 y, posteriormente, como miembro de la junta directiva, hasta su cierre, de la Akademie für die Wissenschaft des Judentums, creada por iniciativa de su maestro y mentor, quien había fallecido en 1918.

⁵ En diferentes episodios personales y académicos, Cassirer fue testigo de la presencia y creciente expansión del antisemitismo en suelo alemán durante las

sino con la esperanza en un futuro mejor de la humanidad, que no debe trasladarse a otra vida, sino que debe cumplirse en el orden moral-social (cfr. Cassirer, 2021, pp. 179-180; 2014a, pp. 128-132; 2014b, pp. 147-149 y 154-155; 2007b, pp. 169-173; 1920, pp. 9-10). Esta recuperación y reivindicación de las enseñanzas de su maestro fueron retomadas frecuentemente por Cassirer en tiempos de persecución y exilio como aspectos centrales del significado y mensaje fundamental del judaísmo contra los mitos políticos modernos (cfr. Cassirer, 2018).⁶

No obstante, la importancia otorgada a la tradición judía en el pensamiento y sistema filosófico de Cassirer no se habría agotado en su defensa y recuperación de la obra de Cohen.⁷ El año 1929 podría marcar un nuevo hito en su búsqueda de reapropiación del judaísmo, y su valor

primeras décadas del siglo XX y antes del ascenso del nacionalsocialismo (cfr., por ejemplo, T. Cassirer, 2003, pp. 40-41, 91-92, 123, 131-134 y 183-185). En la disputa de Cohen con Bruno Bauch de 1916, y en defensa de su maestro, Cassirer (2008) había advertido ya críticamente los riesgos de las derivas psicologistas/naturalistas, esencialistas y antisemitas de las formas de comprensión de la identidad nacional, que parecían resonar tras las observaciones de Bauch sobre un acceso diferenciado de los alemanes y de los judíos —con su presunto formalismo ajeno a la “germanidad”— al pensamiento de Kant, y que anticipaban la atmósfera ideológica de los años por venir. Allí, Cassirer (2008, p. 45) se oponía a que el verdadero concepto de “pueblo alemán” sea visto como cumplido en la comunidad de sangre y de raza (*Bluts- und Rassengemeinschaft*), y no se lo busque, en cambio, en su tarea y realización ideales.

⁶ Ya en el exilio, y en relación con la situación actual y futura del judaísmo, Cassirer (2014b, pp. 156-157) se refiere al motivo coheniano de la emoción de la esperanza mesiánica en tiempos de persecución y opresión, como consuelo y confianza en los poderes espirituales y morales para resistir tales infortunios: “Del poder de esta idealización debe surgir nuevamente para nosotros el poder de la esperanza, en medio de la confusión y las dificultades del presente” (2014a, pp. 139-140).

⁷ Si bien su interpretación del judaísmo, y del significado ideal de esta tradición, parece estar determinada de principio a fin por la perspectiva de Cohen, Cassirer reconocerá el vínculo de esta con una “comunidad ideal” que, como se expondrá a continuación, incluye los valiosos aportes de la filosofía de Moses Mendelssohn. Es el propio Cohen, no obstante, quien parece promover esta genealogía cuando afirma: “[...] Mendelssohn asoció una gran tendencia, quisiéramos que se nos permitiera llamarla mesiánica, que se ha vuelto importante no solo para los judíos, sino para la doctrina judía misma” (Cohen, 2004, p. 279). Un estudio del papel mediador de Cohen en la interpretación

para la comprensión de la identidad nacional, que horada nuevamente la representación usual de Cassirer como la de un filósofo asimilado, ajeno a la tradición judía. Es sabido que, en su famoso debate en Davos con Martin Heidegger de 1929,⁸ Cassirer se erigía como un auténtico defensor del sentido práctico de la filosofía de Kant a través de una interpretación simbólica de su pensamiento frente a la reapropiación ontologista de la hermenéutica existencial, y como adalid de la tradición idealista alemana. Los ideales clásicos de la *Bildung* informaban el semblante de un judío plenamente ligado a la cultura nacional. Pero el año 1929 estaría signado, también, por un acontecimiento central: el bicentenario del nacimiento de Moses Mendelssohn. Quien fuera considerado el padre del judaísmo moderno y el epítome de la síntesis entre el mundo judío y la Ilustración aparecía ante los ojos de los intelectuales judío-alemanes como un recordatorio de esta particular confluencia. Pero, esta vez, dentro de una época marcada por un replanteamiento y reconfiguración de la identidad alemana y judía, y de su, ahora mentada, relación problemática. Cassirer participa de la conmemoración del bicentenario de Mendelssohn y, con ello, realiza su propia interpretación del papel que podría tener el judaísmo en la formación de la cultura nacional.⁹

El presente artículo se propone analizar los trabajos de Cassirer en conmemoración del bicentenario del nacimiento de Mendelssohn, en el

cassireriana de Mendelssohn sobrepasa, sin embargo, el propósito y el alcance del presente artículo.

⁸ Sobre el debate de Davos entre Cassirer y Heidegger, cfr. Endres *et al.* (2024), Truwant (2022) y Gordon (2012).

⁹ Cassirer formó parte de los proyectos de recuperación del pensamiento de Mendelssohn, como lo fuera la ambiciosa tarea de publicación de la *Jubiläumsausgabe* o edición de aniversario de sus obras. Él participó de la junta honoraria (*Ehrenausschuss*), una de las cuatro entidades a quienes se asignó responsabilidades editoriales, de esta importante empresa académica, proyectada en 1925 en vistas del bicentenario de Mendelssohn en 1929, que incluiría una gran cantidad de material previamente desconocido del filósofo, entre ellos bosquejos escritos a mano, ensayos breves inéditos y docenas de cartas recién descubiertas. Se trataba de presentar una edición crítica de la obra de Mendelssohn, con el objetivo de evaluar y recuperar su pensamiento, y contra los prejuicios forjados sobre el filósofo y, en términos globales, sobre la Ilustración (cfr. Gottlieb, 2013b, pp. 181-182 y 188-189).

contexto de un retorno o revivificación de su pensamiento,¹⁰ como un nuevo intento de recuperación del sentido ideal de la tradición judía para la configuración de la identidad nacional —entendidas ambas como un proceso dinámico de “autoformación” (*Selbstbildung*)¹¹ y no como expresión de una esencia a ser realizada o afirmada—¹² frente a los proyectos identitarios y salvíficos que parecían comenzar a dominar el espíritu de la época.

1. La figura de Mendelssohn en el bicentenario de su natalicio

En 1929, con motivo del bicentenario del nacimiento de Moses Mendelssohn, se organizaron diferentes celebraciones en toda Alemania. No solo la comunidad judía en Dessau, su ciudad de origen, sino también la comunidad judía de Berlín, con participación de funcionarios gubernamentales y cobertura de prensa judía y no judía, le rindieron homenaje al filósofo. Se emitieron numerosos programas de radio, se inauguraron exposiciones sobre su vida y obra, así como se presentaron al público los primeros volúmenes de la *Jubiläumsausgabe*. Se produjo también una avalancha de publicaciones (biografías, documentos conmemorativos, artículos académicos, colecciones de cartas y testamentos de Mendelssohn y sus contemporáneos), entre otras expresiones conmemorativas (cfr. Gottlieb, 2013b, pp. 183-184 y 2011, p. 4; Hoffmann, 2003, p. 48).

¹⁰ En 1929, Simon Rawidowicz sugiere que, si a fines del siglo XIX hubo un resurgimiento del kantismo, luego del idealismo y más recientemente de las filosofías premendelssohnianas, “tal vez haya llegado el momento de revivir la filosofía de Mendelssohn” (citado en Gottlieb, 2013b, p. 188).

¹¹ En su análisis del concepto de *Selbstbildung* (“autoconfiguración” o “autoformación”), Koselleck (2012) destaca la comprensión procesual y dinámica, ideal y no sustancialista, de la identidad que subyace a la tradición ilustrada de la *Bildung*, a la que, como sostiene Curthoys (2016), pertenecen Cassirer y Mendelssohn. Sobre la autoconciencia judía moderna de su identidad e historia como un proceso dinámico de autoconfiguración, cfr. Hoffmann (2003, pp. 27-31), Miron (2003, pp. 500-501) y Curthoys (2013, p. 367).

¹² A la comprensión esencialista y excluyente de la identidad alemana expuesta por Bauch, Cassirer (2008, p. 52) opone el concepto fichteano de “germanidad” (*Deutschtum*), entendido como la determinación de una tarea “inteligible” (“*intelligiblen*” *Aufgabe*) de la que forman parte todos aquellos que libremente deciden hacerla suya.

Gottlieb (2013b) se pregunta por este interés inusitado en la figura del filósofo judío-alemán en 1929, así como por el proyecto ambicioso de publicación de la *Jubiläumsausgabe*.¹³ Él recuerda que los editores supervisores del primer volumen de la edición de aniversario sostienen la importancia de Mendelssohn, cuya obra y personalidad habrían encarnado los poderes más nobles de la Ilustración y preparado el camino hacia el ideal de la humanidad de la era clásica alemana, así como marcado un nuevo comienzo en la historia de la emancipación judía. Un año antes, la Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums había destacado también el papel decisivo del filósofo en la renovación cultural del judaísmo¹⁴ (cfr. Gottlieb, 2013b, pp. 184-185 y 2011, pp. 4-5). En 1929, el discurso conmemorativo de Leo Baeck en la Gesellschaft agregaba, no obstante, un elemento adicional: el logro decisivo de Mendelssohn habría sido alcanzar una síntesis —impensada para cierta tradición medieval y cristiana— de su judaísmo y el ideal ilustrado sin tener que renunciar a ninguno de ellos y, habiendo madurado en “una ciudad cosmopolita cuya política ilustrada permitió que individuos de diferentes nacionalidades y convicciones religiosas se mezclaran en una atmósfera de relativa tolerancia” (Gottlieb, 2013b, p. 185), haber comprendido más profundamente que sus contemporáneos el sentido y promesa de la Ilustración en concordancia con su judaísmo.

Así, la figura de Mendelssohn, su vida y su obra, adquieren un valor central para los alemanes en 1929: invitan a pensar la síntesis renovadora de los ideales ilustrados y del judaísmo como clave para la configuración de una sociedad alemana que pretenda cumplir la promesa contenida en esta herencia: aquella de libertad, igualdad y diversidad (cfr. Gottlieb, 2011, pp. 5, 11 y 43; 2013, p. 185; Feiner, 2021, pp. 103-104).¹⁵ El “retorno

¹³ Brenner (2008, p. 278) sugiere que este entusiasmo entre algunos intelectuales alemanes y gobernantes de la época por la figura de Mendelssohn no sería acompañado por el público general. Los primeros volúmenes de la *Jubiläumsausgabe* no se vendieron bien, lo que demuestra un cambio en el espíritu de la época. Para algunos pensadores sionistas radicales, prosigue, “Mendelssohn puede haber sido el arquetipo del judío alemán de la época de la Ilustración, pero ya no era una figura de luz para las futuras generaciones, ni un héroe para los jóvenes judíos alemanes” (p. 279).

¹⁴ Sobre la importancia de Mendelssohn en el movimiento ilustrado judío de la *Haskalah*, cfr. Feiner (2011).

¹⁵ Sobre las interpretaciones cambiantes y usos diferentes del “culto a Mendelssohn” en las conmemoraciones precedentes de su natalicio y muerte

a Mendelssohn” en tanto convocatoria formativa para la configuración de la identidad comunitaria se presentaba, sin embargo, dentro de una época dominada por diversas propuestas palingenésicas o de renovación tanto en el mundo alemán como judío, en el que la alianza judío-alemana había perdido su aparente armonía. La conmemoración del natalicio de Mendelssohn expresaba entonces un aspecto doble y paradójico: por un lado, las celebraciones parecían demostrar la integración exitosa y la significancia cultural de los judíos en la República de Weimar; por el otro, la imagen transmitida de Mendelssohn no sería ni puramente positiva ni uniforme: reflejaba debates y divisiones internas sobre la autorrepresentación del judaísmo en los tiempos modernos, divididos según líneas ideológicas, como la de los liberales, los ortodoxos y los sionistas (cfr. Hoffmann, 2003, pp. 48-49; Gottlieb, 2013b, p. 189).

Ernst Cassirer colaboró en la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Mendelssohn con dos breves trabajos: “La filosofía de Moses Mendelssohn” (“Die Philosophie Moses Mendelssohns”) y “La idea de religión en Mendelssohn y Lessing” (“Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn”).¹⁶ En ellas, Cassirer busca recuperar el sentido ideal o principio que guía el pensamiento mendelssohniano en cuanto mensaje y convocatoria para la audiencia alemana, judía y no judía, en su aspiración autoformativa. Frente a la imagen tradicional de Mendelssohn como un ilustrado dogmático que, en sus planteamientos teóricos, habría sido superado por la filosofía crítica kantiana, Cassirer (2004b) destaca el significado histórico decisivo y la actualidad de su pensamiento: “Mendelssohn [...] relacionó constantemente todas las ideas fundamentales y todos los principios de su filosofía teórica con el objetivo moral práctico al que su trabajo intelectual debía servir” (p. 132). Este objetivo práctico apunta a un “universalismo ético” (*ethischer Universalismus*) que, según Cassirer (2004b), había surgido de las fuerzas religiosas del judaísmo y se había nutrido constantemente de ellas, pero que también estaba acompañado de un retorno a las cuestiones fundamentales de la religión judía y del estatus legal y gubernamental

como parte de la construcción de la memoria histórica o de la liturgia de la religión civil alemana de la *Bildung*, cfr. Hoffmann (2003, pp. 38-47).

¹⁶ Publicados originalmente en *Moses Mendelssohn zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages* (Berlín, 1929, pp. 48-68) y en *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums* (Berlín, 1929, pp. 22-41), respectivamente.

de los judíos. La apelación al “universalismo ético” mendelssohniano y su importancia práctica para la formación de la conciencia identitaria alemana favorecía entonces una reflexión sobre el sentido ético de la propia tradición judía y de las condiciones y consecuencias sociales y políticas de esta tarea reflexiva. Esta perspectiva ética y política, ideal y situacional, es lo que Cassirer pretende recobrar en su homenaje a Mendelssohn.

2. El significado práctico de la filosofía de Mendelssohn: Ilustración y judaísmo

Cassirer (2004b, p. 132) considera que la hazaña más grande e históricamente decisiva de la filosofía de Mendelssohn no es de naturaleza teórica, sino más bien práctica. Así como, en su recuperación del pensamiento de Kant, Cassirer enfatiza el hilo conductor y proyecto global que lleva de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del discernimiento*, también sostiene que “Mendelssohn defiende constantemente el principio de que la verdadera piedra de toque de cualquier tipo de verdad teórica reside en última instancia en si ‘demuestra su eficacia’ en la práctica, es decir, si lleva a conclusiones que intervienen directamente en la configuración de la vida de la humanidad y resultan fructíferas y beneficiosas para ella” (2004b, p. 132). Este espíritu común es el que Cassirer reconoce como aspecto central de la Ilustración frente a las críticas antiilustradas que se propagan en el periodo de entreguerras. Dicho espíritu marca también la orientación distintiva de la renovación del pensamiento kantiano, de la Neoilustración y, en sus textos de 1929, de una revitalización de la filosofía mendelssohniana, en el proyecto global de Cassirer, contra quienes acusan al neokantismo ilustrado de Marburgo de reduccionismo teorístico o científicista.¹⁷ El énfasis en el sentido práctico de la filosofía de Mendelssohn se mide en el

¹⁷ Respecto de la crítica de Heidegger contra la reducción del pensamiento de Kant, por parte del neokantismo de Marburgo, a una “teoría matemático-física del conocimiento”, en su disputa con Cassirer, así como la respuesta de este último, cfr. Bollnow y Ritter (2009, pp. 75-80) y Cassirer (1957, pp. 167-171). Para una crítica de esta interpretación “científicista” del neokantismo de Marburgo, cfr. Matherne (2015, pp. 209-224). Makkreel y Luft (2010, pp. 10-11) destacan cómo para los pensadores neokantianos la filosofía implica una reflexión sobre el vínculo ineludible entre teoría y *praxis*, lo que los condujo a consideraciones éticas, políticas e, incluso, pedagógicas.

contexto de una batalla filosófico-cultural por el legado de la Ilustración, pero también por el lugar que ocupa el judaísmo en este legado. Pues, como se afirma, el “universalismo ético” de Mendelssohn que desafía y colabora con el pensamiento ilustrado alemán “surgió de las fuerzas religiosas del judaísmo y fue nutrido constantemente por ellas” (2004b, p. 132).

Cabe preguntarse, no obstante, por el sentido práctico de este “retorno a Mendelssohn”, por este llamado de Cassirer a recuperar el ideal de la Ilustración y su inspiración judía para la tarea configurativa identitaria de sus contemporáneos. ¿Se trata acaso de un nuevo discurso palingenésico que convoca a un retorno a los orígenes de la conciencia alemana, pero ya no a su fuente griega, sino judía? ¿Consiste este llamado en una apelación a una nueva “comunidad de destino” (*Schicksalsgemeinschaft*) fundada en la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) de lo propiamente alemán? Lejos de todo pensamiento del origen (*Ursprung*) y de toda recaída en el discurso del ser auténtico, no se trata aquí de un retorno a las fuentes esencial-existencialistas de lo alemán, a un *Urbild* judío que informaría o encarnaría en la conciencia comunitaria, sino un llamado a redescubrir el mensaje práctico-ideal de la filosofía judío-ilustrada de Mendelssohn. Pues, como Cassirer afirma en su conferencia “La idea de la constitución republicana” de 1929, “los grandes problemas históricos que dominan nuestro presente no pueden resolverse [...] sin afrontar esas cuestiones fundamentales y más universales del espíritu, que la filosofía se plantea sistemáticamente, y a cuya solución aspira sin cesar en el transcurso de la historia” (2009b, pp. 45-46). Volver a la filosofía de Mendelssohn y su “universalismo ético” no es un trabajo de mera erudición, sino que expresa una convicción (*Überzeugung*) fundamental, la de la existencia de “una vivaz interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la estructura de las ideas y la estructura de la realidad socio-política” (Cassirer, 2009b, p. 46). Bajo esta inspiración, Cassirer afirma en “La idea de religión en Mendelssohn y Lessing” que la celebración del bicentenario solo podrá convertirse en un recuerdo fructífero y genuino si no se reduce la figura de ambos filósofos a una mera grandeza histórica, a una grandeza del pasado, sino que se los entiende y honra como heraldos de un futuro espiritual (cfr. Cassirer, 2004a, p. 113).¹⁸

¹⁸ En este sentido, Cassirer (2004a) no pretende detenerse en el significado y valor de la comunidad intelectual entre Mendelssohn y Lessing para la

Cassirer (2009b) sostiene que entre el mundo del ideal y el mundo de lo real no hay un abismo infranqueable, sino que “se relacionan entre sí y se compenetran mutuamente [...]. Lo auténticamente ideal es lo que finalmente confiere a la realidad su forma, su configuración y su impronta” (p. 51). Lo ideal no puede confundirse, sin embargo, con una idea substancial u origen que determina la realidad de los hombres, sino que expresa una tarea (*Aufgabe*) y una orientación, un pasaje del ser al deber ser. Frente a todo determinismo sociológico o filosófico, de lo que se trata es de captar el “motivo ético, la máxima donde se apoya y la orientación fundamental de la voluntad que testimonia” (p. 65), pues solo captando las fuerzas que le dieron origen, afirma el filósofo, será posible advertir el camino hacia el futuro y guiar ese futuro cooperando por su parte con dichas fuerzas (p. 66).¹⁹

En este marco, Cassirer pretende extraer aquel principio que informa la filosofía de Mendelssohn como un mensaje para los propios alemanes de su época en su tarea *poiética* activa de autoconfiguración identitaria. Y ello lo hace, particularmente, bajo la guía del propio espíritu mendelssohniano. Pues su llamado es compatible con la

historia intelectual del siglo XVIII, reduciendo su colaboración al ámbito de la estética filosófica y la crítica literaria, que fuera foco de sus esfuerzos y trabajos comunes, sino al tipo espiritual de religión (*geistige Typus der Religion*) que ambos representan y profesan (p. 94), así como su significado para la época contemporánea.

¹⁹ Para Cassirer (2009a, pp. 257-261), en consonancia con la tradición neokantiana (Makkreel y Luft, 2010, pp. 12-13), la comprensión histórica demanda no solo una reconstrucción empírica, sino primeramente una reconstrucción ideal o simbólica. El historiador se dirige a las obras del pasado no como vestigios muertos, sino como formas o mensajes vivos para el presente. El contenido simbólico de estos mensajes, sin embargo, no es algo dado o inmediatamente observable, sino que surge de preguntas “planteadas y dictadas por el presente, por nuestros intereses intelectuales y por nuestras necesidades morales y sociales presentes” (Cassirer, 2009a, p. 262). En esta comprensión constructiva del pasado se produce entonces un acto de autoconocimiento y de autocrítica con significancia presente y futura (cfr. Cassirer, 1972, pp. 14-15; 2009, pp. 272, 280, 299-300, 303). Pues la mirada retrospectiva de la historia, afirma, ilumina las condiciones actuales y abre una nueva “prospección del futuro que, a su vez, se convierte en un impulso de la vida intelectual y social” (Cassirer, 2009a, p. 262). Respecto de esta comprensión cassireriana de la historia y su vínculo con el ideal de la *Bildung* (*Bildungsideal*), cfr. Curthoys, 2013, pp. 384-385; 2012, pp. 115-116, 140.

comprensión ilustrada del judío Mendelssohn, que, en su conocido ensayo “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, afirma: “la Ilustración se relaciona con la cultura como en general la teoría con la *praxis*, como el conocimiento con la ética, como la crítica con el virtuosismo. Considerados en y por sí mismos [...] se encuentran en la más estrecha conexión” (2018, p. 235).²⁰ Esta conexión estrecha no supone una confluencia armónica entre el mundo teórico y práctico, y Mendelssohn (2018, pp. 235-238) destaca las tensiones y compleja interacción entre ambos.²¹ Pero es precisamente aquí cuando el ideal marca la orientación para el pensamiento y la acción: “establezco siempre la destinación (*Bestimmung*) del ser humano como medida y fin de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos, como el punto hacia el cual debemos dirigir nuestra mirada, si no queremos extraviarnos” (p. 234). Se trata de la *Bestimmung des Menschen* como destinación, vocación o mandato *universal* de perfeccionamiento teórico-práctico de los seres humanos,²² en el que el juicio jamás puede ser abolido por la mera fe o el sentimiento, sino que representa una tarea racional permanente de cada una de las personas en su camino plural y no unívoco a la felicidad individual y comunitaria (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 275-277).²³ El

²⁰ Mendelssohn considera, en consonancia con la denominada *Popularphilosophie*, “que la ilustración, el avance del conocimiento y la razón, debían tener por resultado el beneficio de toda la sociedad y, por lo tanto, reivindicaba la necesidad de una filosofía ‘para todos’, [...] ‘popular’” (Solé, 2018, p. 47).

²¹ Sobre este punto, cfr. Lumerman (2024).

²² El término “*Bestimmung*”, el cual por su polisemia no encuentra un significado equivalente en español, es traducido frecuentemente como “vocación”, “llamado”, “destinación”, “determinación”, “destino”, términos que pretenden rescatar el sentido de una determinación de la naturaleza del ser humano, pero también un deber religioso o moral (llamado o vocación) a realizar esta naturaleza (cfr. Macor, 2023, p. 107; Rosenstock, 2019, p. 78). En Mendelssohn, esta noción se vincula con una convicción en la providencia divina, el sabio y benigno gobierno del mundo, y su ley, en tanto tarea, de perfectibilidad de los seres humanos.

²³ Mendelssohn se había referido por primera vez a este concepto unas décadas antes, a partir de las discusiones surgidas por la séptima edición (de 1763) de la obra *Meditación sobre la vocación del ser humano* (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*) de J. J. Spalding (originalmente publicada en 1748), en su intercambio epistolar con Thomas Abbt (1762-1766). Como consecuencia

“universalismo ético” mendelssohniano, que se expresa en este ideal ilustrado, adquiere así su plena significación práctica.

Ahora bien, Cassirer (2004b) sostiene que el sentido práctico fundamental de este ideal ilustrado, Mendelssohn lo encuentra en el judaísmo, pero, añade, en su juicio crítico y formativo del propio judaísmo y de las condiciones sociales y políticas de los judíos. Como si la convocatoria a un “universalismo ético” se forjara en el contexto de una particular figuración de su mensaje ético, y no en la mera recepción pasiva de una herencia, y en un marco histórico particular, a saber, la conciencia aguda de la marginación o intolerancia civil y religiosa. Estos dos aspectos adquieren su propia significación en el contexto de 1929. Pues, por un lado, el judaísmo estaba siendo nuevamente objeto de una reconfiguración y, por otro lado, óbice de furiosos ataques por parte de ciertos sectores nacionalistas y antisemitas alemanes. El “retorno a Mendelssohn” se mide entonces bajo estas nuevas condiciones históricas y debe extraer su sentido en y más allá de estas condiciones.

3. El judaísmo en cuestión

La figura de Mendelssohn se presenta en 1929 como espacio de una disputa sobre el significado mismo del judaísmo y su mensaje ético en una época de reconfiguración de la identidad judía y alemana. Si Mendelssohn había sido considerado como el “judío alemán arquetípico” (cfr. Altmann, 1985, p. 17), su figura representaba en el periodo de entreguerras, sin embargo, un símbolo problemático. En estos años quedaba atrás la imagen del filósofo como un héroe judío moderno, una simbiosis armónica del mundo judío y alemán (cfr. Brenner, 2008, p. 275), para ser nuevamente objeto de una reconfiguración crítica.

En las conmemoraciones de 1929, Rawidowicz señala que Mendelssohn había representado el “fin del gueto” en la historia de la emancipación, pero que esta apertura del judaísmo había sido malinterpretada, por un lado, por ciertos nacionalistas judíos que veían en ella un camino hacia la asimilación, un alejamiento de la herencia nacional, y, por otro, por ciertos judíos liberales que celebraban la

de este intercambio, Mendelssohn define y articula con mayor precisión aquel concepto en su *Fedón* de 1767. En esta última obra, el filósofo anticipa algunos aspectos centrales de su comprensión de la *Bestimmung des Menschen* desarrollados más tarde en *Jerusalem* (cfr. Mendelssohn, 2016, pp. 172-173, 176 y 179).

“germanización” de la cultura judía como un camino para la liberación de las cadenas opresivas de la ley ritual (cfr. Gottlieb, 2013b, p. 187; Brenner, 2008, p. 277). Por el contrario, afirma Rawidowicz, Mendelssohn supuso una síntesis original entre la adhesión a la tradición judía y su papel activo, y no meramente receptivo, en la configuración de la cultura alemana (cfr. Gottlieb, 2013b, p. 188). Cassirer, en el mismo sentido, recupera este doble mensaje del “universalismo ético” mendelssohniano. Este no representa un abandono del judaísmo ni una asimilación a la cultura alemana, sino la posibilidad de informar esta última desde y a través de las fuentes de la tradición judía. Pero, para ello, debe determinarse qué función ocuparía el judaísmo y su mensaje ético en relación con la cultura nacional.

En sus textos conmemorativos de 1929, Cassirer se centra en un aspecto central de esta relación: aquella que sostiene el judaísmo con la esfera política o, más precisamente, estatal. Afirma:

La obra de Mendelssohn *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (1783), que redactó y fue publicada pocos años antes de su muerte, representa el cierre y coronación de la obra de su vida filosófica: Mendelssohn extrae aquí las últimas consecuencias de sus convicciones éticas y metafísicas fundamentales para la configuración de la religión judía y para la determinación [*Bestimmung*] de las tareas que la religión, en general, y el judaísmo, en particular, deben cumplir en el conjunto de la vida estatal y en la construcción del orden social (2004b, p. 132).

Un logro crítico, analítico e intelectual central de Mendelssohn, sostiene Cassirer, es afirmar que la disputa sobre los límites entre la acción (*Wirksamkeit*) del Estado y la de la religión no puede resolverse sin responder a la cuestión de su significado y su ámbito específico de aplicación, y ello solo puede provenir de una consideración teleológica: “Ambos, religión y Estado, tienen su verdadera esencia en la tarea que se les ha encomendado” (Cassirer, 2004b, p. 133). Solo comprendiendo esta diferencia es posible evitar la confusión entre ambas esferas y las posibles consecuencias prácticas de tal indistinción.

Esta reivindicación cassireriana de la separación de la constitución civil y religiosa, del Estado y de la Iglesia, propuesta en *Jerusalem* se presenta, por un lado, como respuesta a las críticas provenientes de

los sectores más radicalizados del nacionalismo judío y del sionismo contra la figura de Mendelssohn como responsable de una tendencia a la disolución de la comunidad judía y de la unidad nacional judía, en virtud de su potencial asimilacionista.²⁴ El “universalismo ético” mendelssohniano, antes que ser acusado de expresar una renuncia a un destino étnico, nacional o político propio, es celebrado por Cassirer, en cambio, como acorde con el mensaje genuino del judaísmo. El ideal que guía este mensaje no se encarna en un pueblo o comunidad política concreta, sino que inspira al conjunto de las naciones.²⁵ Dicho mensaje universal afirma que la tarea de la religión pura es educar, no gobernar; que la religión motiva o persuade sobre los principios de la acción, no obliga a actuar por premios y castigos; que la religión no puede reclamar derechos de coerción —el Estado, en cambio, tiene poder físico y puede utilizarlo para producir ciertas acciones para proteger a la comunidad— (cfr. Cassirer, 2004b, p. 133; Mendelssohn, 1991, pp. 27-39 y 77-81). En otras palabras: “El Estado ordena y reprime, la religión instruye y persuade; el Estado hace *leyes*, la religión *mandamientos*” (Mendelssohn, 1991, p. 37).

Mendelssohn se había referido ya a esta distinción en su “Preámbulo” (*Vorrede*) a *Vindiciae Judaeorum* de Mannaseh Ben Israel cuando afirma: “[no] conozco un poder o unos derechos *sobre opiniones* religiosas, que le pueda ser otorgado a la Iglesia [...]. La auténtica religión divina [...] no conoce otro poder que el poder de las razones, la convicción y el de hacer feliz a través de la persuasión” (2014, p. 393). En este sentido,

²⁴ Entre las posturas más extremas que asocian a Mendelssohn con el asimilacionismo ilustrado, la alienación de la etnicidad judía o la desnacionalización se encuentra la del escritor decimonónico Peretz Smolenskin y, más tarde, del rabino sionista Joachim Prinz (cfr. Hoffman, 2003, pp. 45-46, Brenner, 2008, p. 277-280). Si bien el sionista Nathan Birnbaum se hizo eco de estas críticas, su posición fue, sin embargo, menos radical. Como señala Miron, la mayoría de los comentaristas sionistas no aceptaron aquella perspectiva radicalizada, pues, a pesar de su visión crítica del camino moderno de emancipación judío-alemana, ellos “todavía compartían la visión positiva básica de Mendelssohn como el padre fundador del judaísmo moderno y [preferieron] dirigir su crítica contra figuras posteriores de la historia judía alemana” (Miron, 2003, p. 484), esto es, contra la “escuela” de Mendelssohn (cfr. Hoffman, 2003, p. 45).

²⁵ Cfr. Mendelssohn (1991, p. 263) para su propuesta de un “judaísmo entre los pueblos”.

agrega Cassirer (2004b, p. 135), para Mendelssohn es contrario al espíritu de la religión pura la proscripción y el derecho de expulsión que se permite en ocasiones al Estado: “Creo que toda sociedad tiene el derecho de exclusión, excepto la sociedad *eclesial*, ya que esto es algo diametralmente opuesto a su propia finalidad” (Mendelssohn, 2014, p. 395; cfr. Mendelssohn, 1991, p. 113). El verdadero principio que funda la religión está libre de tal prerrogativa. Por el contrario, afirma Mendelssohn, un derecho de exclusión semejante no solo está expuesto muy pronto al abuso, al afán religioso que ha causado siglos de flagelaciones, sino que tiene consecuencias directas sobre la sociedad política y sobre la finalidad del Estado: “¿qué exclusión eclesiástica o excomunión carece de consecuencias en el terreno civil o impacto en la consideración ciudadana, en la reputación del excluido y en la confianza mutua de sus conciudadanos, sin la que no es posible desarrollar una profesión y ser útil para el Estado?” (2014, p. 397).²⁶

Es aquí cuando la religión, en su universalismo ideal, encuentra su auténtico sentido para la política. La distinción entre la acción del Estado y de la Iglesia no significa un abandono de la política a su propia lógica, sino la reivindicación de una enseñanza formativa. Para Mendelssohn (1991, pp. 24-25), la religión debe inspirar a la política que, enajenada en su propio dominio, movería a los ciudadanos a la acción como marionetas incapaces de comprender y participar de los motivos de esta, con acciones adecuadas a derecho, pero no fundadas en razones de verdad, y sometidos la mayor de las veces al temor a la autoridad.²⁷ Vale aquí la advertencia de Mendelssohn en su descripción

²⁶ Para un análisis de los argumentos de Mendelssohn contra un presunto “derecho de exclusión” eclesiástico en su respuesta a *Sobre la mejora civil de los judíos* de Dohm, cfr. Arias Pérez (2014, pp. 371-381), Dreizik (2020) y Villacañas Berlanga (2020).

²⁷ Mendelssohn se opone a quienes afirman que la observancia judía de la legislación se funda en un temor al castigo o apego irreflexivo a la autoridad. En su respuesta a Lavater y, más tarde, a Cranz, deja constancia de la vigencia de este prejuicio o “ataque cultural” (Gottlieb, 2021, pp. 270-271) contra los judíos, cuando afirma: “si después de muchos años de investigación mi decisión no estuviese completamente a favor de mi religión [...] ¿Qué podría detenerme [a decirlo]? ¿Temor a mis correligionarios? [...] ¿Terquedad? ¿Pereza? ¿Apego a ideas habituales? [...] He dedicado la mayor parte de mi vida a la investigación [...] para no sacrificar los frutos de mis investigaciones a tales debilidades” (1974b, p. 9). “Es extraño observar cómo se adapta el prejuicio a la forma de cada época

de un Estado que impida la *Bestimmung* universal, multívoca y plural, de perfeccionamiento teórico-práctico (*Bildung*)²⁸ del ser humano en cuanto ser humano: “Infeliz es el Estado que debe admitir que en él la destinación esencial del ser humano no se armoniza con la destinación esencial del ciudadano [...] que [...] forj[a] las cadenas que se le deben colocar a la humanidad para doblegarla y mantenerla reprimida” (2018, p. 237).²⁹ Mendelssohn había destacado este principio educativo de la religión apelando al espíritu del judaísmo: “Conocimiento, principios racionales, persuasión, solo estos engendran principios que, a través del prestigio y el ejemplo, pueden convertirse en costumbres” (1991, p. 33).

Así, la distinción mendelssohniana impide tanto la asimilación como el completo divorcio del poder político y del poder espiritual, evitando las confusiones surgidas de su mancomunidad o absoluta separación.³⁰ Cassirer (2004b, p. 133) recupera las palabras del *Jerusalem* de Mendelssohn:

[...]. Hemos sido acusados de falta de fe, obstinación, ocultismo [...]. Ahora se nos acusa de superstición y necedad, falta de sentimiento moral [...]. Ni siquiera la Ilustración de nuestros días llega tan lejos como para paliar el efecto de estas burdas acusaciones” (2014, pp. 383-384 y 386). Para un análisis de estos debates, cfr. Arias Pérez (2014), Ríos Flores (2020) y Lumerman y Kremenchtzky (2020). Sobre la importancia de tales disputas para la elaboración de los argumentos de Mendelssohn en *Jerusalem*, cfr. Feiner (2021) y Pollock (2015).

²⁸ En “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, Mendelssohn (2018, pp. 232-233) considera que la *Bildung* o “formación” de un pueblo posee dos componentes: la “cultura” (*Kultur*) y la “ilustración” (*Aufklärung*), el aspecto práctico y el teórico, respectivamente, de la *Bestimmung* o vocación de perfeccionamiento del ser humano. Sobre el sentido teórico y práctico, individual y comunitario de la idea de perfección (o perfeccionamiento) en Mendelssohn, cfr. Pollock (2015, pp. 171-180).

²⁹ Sobre los límites del poder coercitivo estatal sobre las creencias o sobre la facultad de juzgar, cfr. Mendelssohn (1991, pp. 81-87 y 275-277; 2014, pp. 393-398). En *Fedón*, Mendelssohn (2006, pp. 80-81 y 178-179) anticipa su defensa de la inalienabilidad de la facultad de juzgar (*Urtheilskraft*) frente a la posible coerción del poder político, especialmente en asuntos que atañen a la consecución de la felicidad del género humano.

³⁰ Respecto de la crítica de Mendelssohn a la confesionalización del Estado y de los asuntos civiles (en Hobbes), o la reducción de los asuntos religiosos a la esfera privada (en Locke), cfr. Mendelssohn (1991, pp. 3-39) y Goetschel (2012).

[...] acciones y creencias pertenecen a la plenitud del hombre; y la sociedad, en la medida de lo posible, tiene que cuidar de ambas mediante servicios solidarios; es decir, dirigir las acciones de los miembros hacia el bien común y dar ocasión a que haya creencias que lleven a esas acciones. Aquello es el *gobierno*, esto la *educación* del hombre sociable. En ambas es guiado el hombre por principios: a las acciones, por *principios de acción* y a las creencias por *principios de verdad*. [...] Por *formación* [*Bildung*] del hombre entiendo el esfuerzo de encauzar ambos, creencias y acciones, de forma que estén de acuerdo en la felicidad; *educar* y *gobernar* a los hombres (1991, pp. 25, 27).

De modo que “Mendelssohn identifica la diferencia entre Estado e [I]glesia por sus medios (coercitivos el primero, persuasivos el segundo) pero el fin es el mismo, la felicidad pública y privada” (Lumerman y Kremenchtzky, 2020, p. 131; cfr. Pollock, 2015, p. 172). Empero, el carácter educativo de la religión otorga al Estado un nuevo ideal (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 25, 27, 31 y 33).³¹ Al “Estado infeliz” fundado en un ideal represivo, Mendelssohn contrapone, en *Jerusalem*, aquel Estado dichoso “que consigue gobernar al pueblo mediante la educación misma”, o sea, que le inculca “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, pp. 27 y 29).

La defensa cassireriana del sentido ideal educativo de la religión, propuesto por Mendelssohn, desde las fuentes del judaísmo y sostenida en una consideración teleológica acorde con el espíritu ilustrado, se enfrenta así a ciertas críticas radicalizadas del nacionalismo judío y del sionismo contra la presunta despotenciación mendelssohniana del judaísmo en virtud del señalado asimilacionismo judeoalemán. La

³¹ Para Mendelssohn, afirman Lumerman y Kremenchtzky (2020, p. 132), “la [I]glesia, 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 [I]glesia 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”.

distinción ideal de Mendelssohn entre las tareas básicas del Estado y de la Iglesia no puede comprenderse como una separación entre dos ámbitos irreconciliables, sino que, por el contrario, permite la potenciación de aquellos, otorgándole al poder político un sentido ideal superior.³²

Pero, sostiene Cassirer, si “la relación de Mendelssohn con el judaísmo surge de esta comprensión general de la tarea y el propósito de la religión”, al mismo tiempo hace una distinción entre “el contenido espiritual de la religión judía y el judaísmo como compendio de ciertos mandamientos, de ciertas leyes estatutarias” (2004b, p. 135). Contra los ataques de cierta neo-ortodoxia de principios de siglo que acusaría a Mendelssohn de ser un mero “alemán de fe judía”,³³ Cassirer recuerda el papel central que juega el filósofo ilustrado en la reivindicación del contenido talmúdico-halájico, tal como se expone a continuación.

Para Mendelssohn, afirma Cassirer, la tarea de la religión no se limita a la enseñanza de verdades teóricas, sino que se trata también de “determinar la vida de las personas, su conducta y accionar, penetrarlos internamente y formarlos” (2004a, p. 101) a través de un conjunto de normas y mandamientos prácticos. “Todo el contenido del rito judío y de las leyes ceremoniales judías pertenece a estos dominios” (Cassirer, 2004b, p. 135). Mendelssohn, prosigue, no pretende derribar este fundamento legal pues, para él, “ninguna comunidad entre personas es posible si no se mantiene unida por tradiciones y memorias históricas

³² Tras la reivindicación cassireriana del sentido ideal de la religión en Mendelssohn, con su distinción entre el poder político y el poder espiritual, se deja entrever la oposición a la(s) teología(s) política(s) de su época y sus propuestas de una fundación mítico-religiosa del poder soberano. Sobre este tópico, cfr. Barash (2020, pp. 69-74).

³³ Esta expresión sería usada por el profesor Joseph Wohlgenuth, a inicios del semestre de 1929 en el Seminario Rabínico Ortodoxo, para referirse críticamente a Mendelssohn (cfr. Brenner, 2008, p. 281). Sin embargo, Miron sostiene que, durante esta época, la mayoría de los grupos ortodoxos no niega los aportes fructíferos de Mendelssohn en el encuentro del judaísmo con la emancipación y la modernidad, aunque tienden a promover el camino del rabino Samson Raphael Hirsch como modelo refinado de Mendelssohn, y centran sus críticas principales en los seguidores judíos alemanes posteriores, como David Friedländer, Rahel Varnhagen, y Heinrich Heine. Tras el ascenso del nazismo al poder, estas últimas figuras fueron, no obstante, recuperadas y sus imágenes fueron remodeladas como trágicas o incluso heroicas en el contexto de la persecución antisemita (cfr. Miron, 2003, pp. 502-503; 2011, pp. 46-51).

comunes" (p. 135). Ahora bien, estos mandamientos y leyes estatutarias fundan su validez en razones históricas, costumbres y tradiciones, esto es, en verdades reveladas, transmitidas de generación en generación mediante palabras y escritos, y aceptadas por autoridad y testimonio a través de la confianza (*Vertrauen*) y fiducia (*Zuversicht*) (cfr. Cassirer, 2004b, p. 135; Mendelssohn, 1991, pp. 159-161 y 178-179).³⁴ Mendelssohn no niega el valor central de la observancia práctica, pero para él esta perdería su significado religioso si se fundara en una obediencia pasiva en lugar de hacerlo en una auténtica convicción (*Überzeugung*), si excluyera el conocer (*erkennen*) y saber (*wissen*) de las verdades eternas (cfr. Cassirer, 2004b, p. 135; Mendelssohn, 1991, p. 179). Mendelssohn afirma: "La religión de mis padres no conoce de misterios que *deban* ser creídos, pero no comprendidos [...] [;] no puedo más que juzgar según mi propia razón"; por tanto, tampoco "quiero imponer mi juicio como norma a ninguna criatura racional" (1974a, pp. 93 y 95).

Toda religión, prosigue Cassirer en su reconstrucción del pensamiento mendelssohniano, realiza ciertas declaraciones sobre Dios y sobre la relación del hombre con Dios, su gobierno y providencia, consideradas como verdades eternas, y estas "solo pueden comprenderse porque la razón es capaz de producirlas por sí misma y de considerar necesaria esta producción" (2004b, p. 135). Por ende, su certeza no puede basarse únicamente en la revelación —esto es, "que necesariamente sean reveladas a un solo pueblo o que *solo* puedan ser conocidas a través de la revelación" (Gottlieb, 2011, p. 57)—, sino que exigen otra base de justificación (cfr. Cassirer, 2004b, pp. 136-137). Lejos del monopolio en el acceso a aquellas verdades eternas, afirma, "la religión judía solo contiene aquellas creencias que no solo son comprensibles para la razón humana, sino que también pueden ser expuestas y probadas por las fuerzas humanas" (Cassirer, 2004b, p. 137; cfr. Mendelssohn, 1991, p. 151). Mendelssohn, afirma Cassirer (2004a, pp. 101-102), se opone a cualquier acceso exclusivo a las verdades necesarias para la felicidad,³⁵ y sostiene que el judaísmo:

³⁴ Respecto de las condiciones de fiabilidad del testimonio, cfr. Mendelssohn (1974b, p. 84).

³⁵ Cfr. Mendelssohn (1991, pp. 171-173 y 245). Este motivo se encuentra en el centro de las críticas mendelssohnianas contra ciertos maestros cristianos y judíos, que hacen depender la promesa de salvación de la aceptación de un

[...] no tiene que ver con ninguna religión revelada [...]. Los israelitas tienen una *legislación* divina. Leyes, mandamientos, órdenes, reglas de vida, enseñanza de la voluntad de Dios respecto a cómo deben comportarse para alcanzar la felicidad temporal y eterna; tales principios y prescripciones les han sido reveladas a través de Moisés de forma extraordinaria y sobrenatural; pero no teorías, ni verdades salvíficas, ni proposiciones de razón generales. Estas 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* (Mendelssohn, 1991, pp. 151, 153).

Para Mendelssohn, prosigue Cassirer (2004a, p. 101), no es un defecto del judaísmo, sino uno de sus atributos esenciales, el haber comprendido esta doble tarea de la religión, como “religión de la razón” y como “legislación revelada”, como enseñanza dirigida a los seres humanos en cuanto seres puramente racionales, y el conjunto de normas y mandamientos expresados en palabras y signos escritos dirigidos a una comunidad particular, sin que sea posible renunciar a una de estas tareas en favor de la otra ni confundir la fuente de su validez (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 153-165). Por el contrario, esta distinción impide una comprensión idolátrica de los usos y costumbres de un pueblo, como los sonidos y letras en que se expresan, para ser manifestación, en cambio, de su situación histórica y nacional particular y de su destino histórico, mientras que las verdades eternas que son útiles para la salvación y la felicidad de las personas permanecen legibles y comprensibles para toda la humanidad (cfr. Cassirer, 2004a, p. 102; Mendelssohn, 1991, pp. 227-231).³⁶ Bajo esta determinación, Mendelssohn opone la enseñanza

testimonio histórico o verdad revelada (cfr. Mendelssohn, 1974b, pp. 11-12 y 90-98).

³⁶ Gottlieb (2013a, pp. 99 y 106) sostiene que la convicción mendelssohniana de que las verdades metafísicas pueden conocerse, pero no pueden significarse adecuadamente en el lenguaje, puesto que los signos usados son convencionales e inadecuados, es sobre la que se basa su defensa del pluralismo religioso y su crítica de toda figuración idolátrica. Así, afirma, “dada la multiplicidad de lenguajes humanos, los diferentes grupos religiosos naturalmente significan verdades metafísicas de diversas maneras. Para Mendelssohn, las múltiples

judía al espíritu “civilizador” que concibe su verdad revelada como la única vía de acceso a la salvación, con su búsqueda concomitante de conversión, y no sin cierta ironía afirma: “Todos nuestros rabinos enseñan unánimemente que las leyes escritas y orales en las que se sostiene nuestra religión revelada son vinculantes solo para nuestra nación [...]. No debemos enviar misiones a las Indias ni a Groenlandia para predicar nuestra religión a estos pueblos lejanos. Estos últimos [...] observan la ley de naturaleza mejor que nosotros” (1974b, pp. 11-12).

Al mismo tiempo, la convicción en las verdades eternas contenidas en las leyes y preceptos de la tradición, y revivida en ritos y leyes ceremoniales,³⁷ no puede imponerse por mera obligación. Para Mendelssohn, recuerda Cassirer (2004b, p. 134), “las acciones religiosas sin pensamientos religiosos son un vacío juego de marionetas, no un acto de culto” (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 35 y 37). La distinción entre la acción del Estado y de la religión, tal como fue definida previamente, implica una renuncia a la pretensión de derechos coercitivos por parte de la Iglesia. Mendelssohn se niega a fundar el judaísmo en un pacto o contrato de sumisión. Por el mismo motivo, afirma Cassirer, él “cuestiona con la mayor agudeza el derecho de excomunión de la Iglesia, como también su pretensión de excluir a miembros individuales de la comunidad religiosa, por su desviación de una doctrina dogmáticamente establecida” (2004b, p. 135). Así, “la religión genuina que se comprende a sí misma y que está segura de su valor y contenido internos, renuncia por sí misma, por ende, a todo medio coercitivo, a todo derecho de

representaciones de la verdad religiosa ayudan a impedir que las personas imaginen que sus símbolos religiosos particulares significan adecuadamente lo incondicional [...], que sus símbolos religiosos son representaciones adecuadas de la divinidad” (Gottlieb, 2013a, p. 100).

³⁷ Cfr. Mendelssohn (1991, p. 177). El filósofo sostiene: “la misma ley ceremonial es una forma viva de escritura, que mueve al espíritu y al corazón, que está llena de significación, mueve sin cesar a la contemplación y ofrece motivo y ocasión para la enseñanza oral” (1991, p. 187). Respecto del rol ético-pedagógico asignado por Mendelssohn a las leyes ceremoniales en el judaísmo —en tanto “escritura viva” o “acciones simbólicas” que requieren un espacio de intercambio (no la mera imitación, sino prácticas interpretativas y de discusión) y, por ende, un compromiso activo de los miembros de la comunidad en la producción de significado— en la formación (*Bildung*) humana, y como antídoto contra formas de comprensión idolátrica, cfr. Rosenstock (2010), Freudenthal (2012) y Pollok (2014).

excomuni3n y exclusi3n" (2004a, p. 102). Cassirer afirma que de esta actitud b3sica de Mendelssohn surge un esp3ritu de tolerancia que abarca no solo a quienes piensan diferente, sino tambi3n a los que son calificados habitualmente de incr3dulos o acusados de herej3a. Sobre ellos, recordando el ideal educativo de la religi3n de Mendelssohn (1991, p. 37), solo puede haber un derecho de instrucci3n, no de exclusi3n.

As3, la defensa de Mendelssohn del contenido talm3dico-hal3jico no se escinde de la tarea y prop3sito del juda3ismo, tal como habr3a sido descrito al referirse a su "universalismo 3tico". Su particular ideal educativo no se contrapone con los mandamientos y leyes estatutarias, con los ritos y ceremonias, sino que los impregna y les otorga una significaci3n particular. Pues la concepci3n mendelssohniana del juda3ismo reivindica en las tradiciones y memoria hist3rica de la comunidad, necesarias para su unidad, un trabajo de autoconfiguraci3n abierta al resto de la humanidad y tolerante con la disidencia al interior de su conformaci3n plural.

4. La "comunidad ideal" jud3o-alemana de Mendelssohn y Lessing

Cassirer reconoce la concepci3n mendelssohniana del juda3ismo como compatible con la tradici3n ilustrada alemana, lo que es representado paradigm3ticamente en el contacto espiritual entre Mendelssohn y Lessing. En su texto conmemorativo del nacimiento de ambos fil3sofos,³⁸ Cassirer (2004a, p. 98) se refiere al ideal racionalista de la certeza religiosa de Lessing, para quien las verdades hist3ricas contingentes nunca pueden llegar a ser la prueba de verdades necesarias

³⁸ Desde mediados del siglo XIX, y en el marco de la conmemoraci3n del nacimiento de Lessing y de Mendelssohn, la construcci3n historiogr3fica liberal hab3a forjado en la amistad entre ambos fil3sofos un s3mbolo de los ideales de progreso de la Ilustraci3n, como de la promesa o cumplimiento de emancipaci3n, esto es, una alianza entre el mundo jud3o y alem3n. Esta narrativa hist3rica ser3a objeto desde sus comienzos, sin embargo, de cuestionamientos por parte de sectores nacionalistas y antisemitas (cfr. Hoffmann, 2003, pp. 42-43). Durante las conmemoraciones de 1929, las cr3ticas provendr3an en su mayor3a de los sectores ortodoxos y sionistas, aunque tambi3n de algunos miembros del campo liberal, en su lucha por una reconfiguraci3n hist3rico-identitaria jud3a y alemana, ya sea a trav3s de una revaluaci3n de los ideales representados por Mendelssohn o de los potenciales peligros asimilacionistas expresados en dicha amistad (cfr. Miron, 2011, p. 27; Brenner, 2008, pp. 285-286).

de la razón. Ello contra la dogmática teológica que construye un puente entre temporalidad y eternidad, dándole a un fenómeno temporal el significado y validez de lo eterno y haciendo depender su certeza de la revelación y el poder de la fe (p. 99). Por el contrario, prosigue Cassirer, la certeza de la religión en términos de su existencia y su verdad puramente teóricas son confiadas, tanto en Lessing como en Mendelssohn, al poder de la razón y la autorrevelación de las leyes constantes e inmutables, en el que la *lumen naturale* reemplaza a la *lumen supranaturale*, y cuyo conocimiento no es propiedad de un tiempo, nación o país particular, sino de toda la humanidad (p. 100).

Asimismo, Cassirer recuerda cómo la comprensión del doble aspecto racional e histórico de la religión le había sido facilitada a ambos pensadores por la filosofía sistemática del siglo XVII y XVIII, especialmente por el nuevo concepto de verdad que se alcanza en la filosofía leibniziana. Frente a las críticas de la ortodoxia, la distinción entre verdades de razón (*vérités de raison*) y verdades fácticas (*vérités de fait*), entre las verdades eternas y las temporales, favorece un nuevo acercamiento a la religión. Para Mendelssohn y Lessing, esta última renuncia a sí misma y a su contenido espiritual si se desprende completamente del fundamento de la razón y se entrega a lo meramente “irracional”. La idea de que la certeza de las verdades religiosas no puede fundarse en el mero sentimiento, sin pasar la prueba del pensamiento racional, afirma Cassirer (2004a, p. 96), es una convicción común de la época ilustrada. Pero, por otro lado, la consciencia de que lo racional es solo una raíz de la religión, cuya otra raíz, la histórica, no debe pasarse por alto (p. 97), impide toda acusación de reduccionismo racionalista. Así, “si la religión alberga un contenido metafísico, su forma nunca puede ser meramente metafísica” (p. 97). La forma y el núcleo de toda creencia religiosa están ligados también a los acontecimientos temporales, no solo a las verdades eternas; al ámbito de las revelaciones, no solo al del pensamiento; a la existencia y realidad de sus maestros, de los fundadores y predicadores de la religión, con “el conocimiento que la memoria de la humanidad ha conservado de ellos, a través del cual la humanidad se siente en unidad con ellos, a lo largo de los siglos y milenios, a través del cual se asegura su presencia viva” (p. 97), no solo a la captación y aprendizaje de ciertos conceptos metafísicos.

Por lo tanto, no existe en Mendelssohn y Lessing una separación irreconciliable entre razón y revelación, entre verdades eternas y verdades históricas, entre el mundo teórico de lo eterno y necesario y

el ámbito práctico-histórico de lo temporal y accidental; ni, por ende, la pretensión de renunciar a uno de ellos en una falsa oposición entre ilustración racional y creencia religiosa, entre pensamiento abstracto atemporal y memoria histórica y tradición cultural (cfr. Cassirer, 2004a, pp. 97-98; 1972, pp. 207-208). Frente a los ataques de la ortodoxia, sostiene Cassirer (2004a, p. 95), ambos “se unen con la misma creencia y con la misma aspiración reformadora” nutridas por la filosofía ilustrada de los siglos XVII y XVIII. Finalmente, afirma Cassirer (2004a, p. 103), Lessing comparte plenamente y sin reservas el sentimiento de tolerancia que surge de esta distinción y que Mendelssohn expresa con las siguientes palabras: “¡Lector, haz un repaso de todos los infelices, a los que debía haber mejorado la excomunión y la condenación! ¡Pertenezcas a la Iglesia visible, Sinagoga o Mezquita, que pertenezcas, mira a ver si no encuentras más religión verdadera en la multitud de excomulgados que en la aún mayor multitud de sus anatematizadores!” (1991, p. 113).

Sin embargo, “el retorno a Mendelssohn” en tanto convocatoria al principio ideal que guía su filosofía parece palidecer frente a los llamados a las fuentes místicas del judaísmo, a las profundidades de su espiritualidad que, en el periodo de entreguerras, informan la fascinación por las figuras mesiánicas y místicas de su historia, y ante quienes el pensamiento de Mendelssohn aparecía como un “protestantismo con atuendo judío” (cfr. Brenner, 2008, p. 282). A contrapelo de muchos judíos de Weimar, incluso liberales, Cassirer no abandona, sin embargo, la definición puramente religiosa del judaísmo, el predominio del pensamiento racionalista y el “optimismo cultural” que había caracterizado al judaísmo liberal hasta entonces (cfr. Brenner, 2008, p. 281), aun cuando estableciera sus fundamentos en una concepción simbólica completamente nueva. Como él señaló unos años antes, esta concepción simbólica representaba un paso de la “crítica de la razón” a la “crítica de la cultura”. Consciente de la imposibilidad de hablar en nombre de la Razón (¡y mucho menos en nombre del Ser!), él había sopesado las distintas formas de configuración culturales, así como la dialéctica histórica contingente de las formas simbólicas. Allí, Cassirer (2013c, pp. 158-159) había destacado el idealismo religioso del judaísmo, en su desprendimiento de otras formas mítico-religiosas, como parte del logro emancipatorio de la conciencia humana, dentro de una perspectiva teleológica allende la historicidad hegeliana y positivista. En su reconstrucción simbólico-crítica del segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* de 1925, Cassirer (2013c, pp. 159 y 279) reconocía

los aportes de esta nueva comprensión del judaísmo en los trabajos de su maestro Hermann Cohen.³⁹ Se trataba entonces de una defensa de su interpretación idealista del judaísmo contra las críticas ontologistas que, en el periodo de entreguerras, acusaban al idealismo neokantiano de promover una “versión superficial de un judaísmo puramente racional, que estaba desconectado de la profundidad de su pensamiento mítico y místico y conducía a una ciega ‘adoración de la *ratio* y el racionalismo” (Brenner, 2008, p. 280). En 1929, el nombre de Cohen es convocado nuevamente por Cassirer en su llamado a la defensa de una Neoilustración capaz de conectar la tradición idealista alemana y judía, representada por la amistad entre Lessing y Mendelssohn, como una promesa de renovación, y no como expresión de un estudio meramente histórico del pasado, para la tarea identitaria autoconfigurativa de sus contemporáneos, frente a los proyectos alternativos antiilustrados.

5. La cuestión judía

Por otra parte, el judaísmo en cuestión señala también la cuestión o problema judío (*Judenfrage*). Esta vez Cassirer se pregunta por la estigmatización y exclusión de los judíos en el marco de un avance del antisemitismo en la Europa de entreguerras. A contrapelo de las críticas al “universalismo judío” como encarnación del cosmopolitismo abstracto y foráneo, factor de disolución o desarraigo de las naciones, que rechazaba “el legado de la Ilustración alemana, la *Bildung*, el

³⁹ Cabe recordar que solo un año antes, en 1924, habían sido publicados los tres volúmenes de los *Escritos judíos* de Cohen (*Hermann Cohens jüdische Schriften*) y en 1919 la primera edición de *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*), cuya segunda edición apareció el mismo año del homenaje cassireriano a Mendelssohn. En su conferencia “Hermann Cohens Philosophie in ihrem Verhältnis zum Judentum”, pronunciada el 11 de abril de 1931 en la Franz Rosenzweig Gedächtnisstiftung, Cassirer destaca la importancia de estas publicaciones para lograr una imagen más completa de la filosofía religiosa de Cohen, y juzga positivamente la introducción realizada por Franz Rosenzweig a los *jüdische Schriften*. Al final de su conferencia, no obstante, Cassirer (2014a, pp. 137-140) recuerda las diferentes orientaciones (o caminos) en la comprensión del judaísmo de Cohen y Rosenzweig, aunque resalta el valor de esta disidencia como una prueba de que la “verdad” de la religión, así como toda verdad ética y religiosa, no es algo dado, no puede ser simplemente transmitido como un dogma o doctrina, sino que exige un acto de “idealización”, de (re)apropiación, de (re)configuración.

racionalismo y el liberalismo, así como la emancipación judía” (Miron, 2003, p. 479), propias del discurso antisemita, Cassirer había destacado el papel formativo de Mendelssohn para la cultura alemana. En él hallaba una comprensión del judaísmo compatible con la promesa ilustrada de igualdad, libertad y diversidad: en la separación del poder terrenal y espiritual, un ideal educativo contrario al espíritu de prohibición y persecución; en su racionalismo, una apertura a la igualdad de los seres humanos en el acceso a las verdades necesarias para la determinación de su vida práctica y el logro de su felicidad; en la defensa de su legislación histórica, la tolerancia a la diversidad religiosa y cultural.

Frente a las propuestas de marginación o borramiento social e intelectual del judaísmo en la cultura alemana, Cassirer recupera en sus textos conmemorativos este ideal formativo presente en la filosofía mendelssohniana, no como un recuerdo de su grandeza pasada, sino de su presencia aún viva en la propia configuración de la historia de los alemanes y de su destino. Ciertamente, como sostiene Hoffmann (2008, pp. 31-32), la cultura nacional alemana dominada por el protestantismo no había mantenido, desde la época de Mendelssohn hasta el periodo de entreguerras, una concepción plenamente abierta y plural del proceso autoformativo de la identidad y de la historia alemana, y las reservas sobre la función del judaísmo en ella sobrevivían incluso en las formas secularizadas y las filosofías idealistas emergentes de la historia. El judaísmo se presentaba, para esta interpretación dominante, como una reliquia de los tiempos antiguos que no podía vincularse directamente con la modernidad, lo que suponía, al mismo tiempo, un desafío para muchos intelectuales judíos, quienes debían justificar su participación legítima en aquella historia, que en el plano social y político iba acompañado habitualmente de una defensa del derecho de residencia en “el país de la modernidad” (Hoffmann, 2008, p. 32). Y esto ocurría no solo entre las propuestas críticas del judaísmo ni en las derivas radicales antisemitas, sino también en la propia tradición del filosemitismo. ¿No había sido el propio amigo de Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, defensor del pluralismo religioso, quien había construido una concepción de la historia en cuyo desarrollo el judaísmo se transformaba en una reliquia o infancia de la humanidad opuesta al carácter progresivo y maduro de la auténtica Ilustración?

En su trabajo de 1929, “La idea de religión en Lessing y Mendelssohn”, Cassirer no se detiene en los vestigios de una tradición figurativa cristiana de la historia aún presente en la concepción lessingiana. Por el

contrario, destaca en el concepto religioso básico de Lessing una nueva concepción de la autfiguración de la verdad en la historia, que sería heredada más tarde por el idealismo alemán, y que Mendelssohn habría en parte rechazado (cfr. Cassirer, 2004a, pp. 103-104; Mendelssohn, 1991, pp. 165-171). En *La educación del género humano*, Lessing presenta la verdad religiosa como un camino de autoperfeccionamiento y progreso en el tiempo de toda la humanidad. Frente a los sistemas teológicos y filosóficos dogmáticos, en el pensamiento de Lessing “lo religioso se reconcilia con lo histórico, que es reconocido como un factor necesario e imprescindible de lo religioso” (Cassirer, 1972, p. 257). Por el contrario, afirma Cassirer, “para Mendelssohn y para todo el tipo de filosofía que él encarna, siguió siendo una idea irrealizable que el logro de la meta de la humanidad quedara confiado a un director tan inseguro como la historia” (1972, p. 220), por lo que se habría refugiado de sus cambios impredecibles, de sus irracionalidades y contradicciones, de sus oscilaciones y errores continuos, en las inviolables y permanentes leyes de la razón (cfr. Cassirer, 2004a, p. 104). ¿Pero no podrían interpretarse los argumentos de Cassirer sobre la incompreensión de Mendelssohn respecto de la dimensión teleológica de la historia en el concepto religioso de Lessing como parte de una hermenéutica histórica alemana en la que el racionalismo judío aparecía ajeno a las profundidades de la comprensión propiamente alemana de la historia?

Si bien es posible que Cassirer no pudiera comprender cabalmente el significado profundo de las críticas mendelssohnianas al concepto de “historia” de Lessing,⁴⁰ su reconstrucción ideal-crítica estaba lejos de cualquier perspectiva chauvinista, y mucho menos conforme a viejos prejuicios antisemitas.⁴¹ Lo que quiere recuperar, en cambio, es

⁴⁰ Respecto de la crítica mendelssohniana de las teorías teleológicas de la historia basadas en un progreso lineal y cualitativo de la “especie humana”, como aquella de Lessing (cfr. Mendelssohn, 1991, pp. 167-171), en cuanto cuestionamiento de un paradigma “civilizador” basado en una reificación del sentido histórico, y en un universalismo excluyente y colonialismo religioso-cultural, donde el judaísmo es percibido como un vestigio antiguo ya superado, y en favor, en cambio, de un paradigma histórico y religioso no substancialista y pluralista, cfr. Erlin (2002, pp. 83-92), Gottlieb (2013a, pp. 98-121), Curthoys (2016, pp. 34-38) y Serratore (2024).

⁴¹ Cabe recordar la disputa que mantuvo solo una década antes Cassirer contra Bruno Bauch, quien había acusado “al neokantismo de proponer una lectura de Kant desde un presunto ‘formalismo judío’ y de escribir en unos *Kant-*

el aporte de Lessing a una nueva visión de la religión y la historia que no encuentra su fundamento de determinación y télos, su certeza y convicción, ni en un regreso a la verdad del origen, a la primera y pura revelación primordial, ni en la manifestación presente de las verdades eternas o atemporales a través de la razón. Para él, sostiene Cassirer, “la luz de la verdad religiosa no fluye desde profundidades desconocidas e inescrutables del pasado, pero tampoco cree poder hacerla presente directamente y, por así decirlo, poder enfrentarla cara a cara” (2004a, p. 105); por el contrario, “hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la *posesión* de la verdad, sino en su *conquista*” (1972, p. 29). Para Lessing, prosigue Cassirer (2004a, p. 105), las cuestiones religiosas fundamentales renacen constantemente en el esfuerzo ininterrumpido de los seres humanos en el tiempo, en la humanidad como sujeto de la historia, con la mirada constante e inquebrantable dirigida hacia una meta, cuyo logro aparece en un futuro indefinido e infinito. Esta confianza en el espíritu humano, a pesar de los caminos equivocados, y gracias a ellos, donde el error no es lo opuesto a la verdad sino un momento indispensable en su evolución, es lo que caracteriza la humilde “tolerancia de reverencia” (*Toleranz der Ehrfurcht*) de Lessing. Cassirer (2004a, pp. 105-106; 1972, p. 219) sostiene que esta comprensión lessingiana, opuesta a una orgullosa “tolerancia de compasión” (*Toleranz des Mitleids*) que menosprecia los errores que atravesó la humanidad y su desarrollo religioso, y los tolera y comprende como superados, es lo que da un nuevo impulso, y un viraje, al espíritu ilustrado.⁴² A partir de la comprensión lessingiana

Studien, cuyo consejo de redacción se tachaba de *verjudet*” (Sánchez Madrid, 2019, p. 117). Sobre la crítica de Cassirer a la lectura étnica de la espiritualidad nacional en “Vom Begriff der Nation” de Bauch (1917), con su comprensión esencialista y antisemita de la identidad e historia alemana, cfr. Cassirer (2008, pp. 29-60).

⁴² Cassirer se enfrenta así a aquellas perspectivas históricas que pretenden hallar el núcleo o fundamento ético de la humanidad en un retorno e inmersión en los orígenes, en un pasado inescrutable, o en una salida hacia la eternidad, en la presencia de valores intemporales. Tras su recuperación de la perspectiva histórica teleológica de Lessing, Cassirer se enfrenta a un nuevo discurso histórico y su concomitante construcción narrativa de la identidad comunitaria que, en su rechazo del optimismo teleológico de las formas racionalistas de interpretación histórica, aboga por enfoques pesimistas o trágicos, ya sea conservadores o revolucionarios (cfr. Miron, 2011, pp. 24 y 27-28). De allí también la recuperación, en su texto conmemorativo de 1929, de la interpretación coheniana del judaísmo

de “la religión como un plan divino de educación en la historia [que] no es otra cosa que la teodicea de la historia”, en el que la religión verdadera “es la que abarca en sí la *totalidad* de las formas históricas de manifestación” (1972, p. 216), afirma Cassirer, se levanta el mundo espiritual del idealismo alemán y su nueva comprensión de la historia.

Pero lo que puede ser interpretado como un logro del espíritu alemán, simbolizado en la figura de Lessing frente a las limitaciones del judaísmo de Mendelssohn, es, por el contrario, solo un momento de una historia crítico-ideal que recupera un ideal o motivo ético compartido. Pues al final de “La idea de religión en Mendelssohn y Lessing”, Cassirer se pregunta: “¿Esta idea pertenece simplemente a la historia y, por tanto, al pasado, o todavía significa algo para nosotros, para nuestro presente y futuro religioso?” (2004a, p. 112). Así, destaca en la perspectiva mesiánica del neokantiano judío Hermann Cohen un nuevo impulso a la tendencia y el motivo básico de las opiniones religiosas de Lessing y su concepto de “historia” (pp. 112-113),⁴³ lo que marca un nuevo hito en el trabajo autoconfigurativo teórico-práctico que jamás puede ser interrumpido. Frente a las visiones deterministas y substancialistas de la historia en las que habría recaído el idealismo alemán, Cassirer resalta en la interpretación coheniana del profetismo judío, de la “religión de la razón” como “razón del futuro”, una renovación de la concepción ético-política del tiempo (2004a, pp. 112-113), que se habría nutrido, como la filosofía de Mendelssohn, de las fuentes del judaísmo.⁴⁴ En la

profético (Cassirer, 2004a, pp. 112-113) y su reivindicación de la agencia activa judía en la diáspora, motivada por la esperanza en el futuro (la “religión de la razón” como “religión del futuro”), en contraposición al paradigma histórico cíclico y fatalista del destino judío (cfr. Curthoys, 2016, p. 3).

⁴³ Altmann (1985, pp. 26-27) considera que Mendelssohn no solo preservó la importancia de la dimensión histórica de la religión, sino que su consideración más profunda habría surgido también de una visión profética de la historia, algo que el propio Cohen había afirmado en su obra *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Cohen, 2004, p. 279).

⁴⁴ No es posible desarrollar aquí los análisis y reivindicación cassireriana de la “religión de la razón” como “razón del futuro” de Cohen; para ello, cfr. Cassirer (2021, 2018, 2014a, 2014b, 2013c y 2007b). Respecto de la posible influencia de Cohen (en especial, su método idealista crítico y su humanismo profético) en el proyecto global de la filosofía de las formas simbólicas, cfr. Kajon (2007, pp. 44-52), Curthoys (2016, pp. 103-138 y 149), Bruckstein (2017) y Sánchez Madrid (2019). En cuanto a una posible diferenciación de Cassirer respecto de la

idea mesiánica del futuro, recuperada por Cohen, el foco del sentido histórico tiene un carácter ideal, se expresa como una promesa y una tarea de perfeccionamiento para la vida humana y la vida de las naciones — dentro de una historia de la humanidad y para la humanidad —, cuyo logro debe aparecer y aparecerá en el orden moral-social (cfr. Cassirer, 2014b, pp. 112-113; 2014a, p. 135).⁴⁵

La conmemoración del natalicio de Mendelssohn y Lessing, por parte de Cassirer, no expresa entonces la celebración de la esencia armónica judeoalemana, sino la revivificación de un ideal o motivo ético para la determinación de la propia forma y destino. En su aporte al trabajo autoconfigurativo de judíos y alemanes, Cassirer (2004a, p. 113) apela finalmente a la figura de Cohen como símbolo de una nueva revitalización de aquellos ideales del judaísmo y del idealismo filosófico alemán, un legado vivo del pensamiento emancipador, pronunciando las palabras de su mentor y amigo: “La humanidad no ha vivido en un pasado, ni tampoco ha cobrado vida en un presente; solo el futuro puede izar su forma luminosa” (Cohen, 2004, p. 193).

6. Conclusión

Cassirer reconoce en la filosofía de Mendelssohn cómo “el proceso de adaptación de la identidad judía en Alemania a los valores y la estética del ideal de la *Bildung* de la Ilustración alemana fue acompañado por una

interpretación coheniana de la religión y de su función en la cultura, cfr. Barash (2020, pp. 61-62). Es significativo, asimismo, que la recuperación cassireriana de 1929 de la concepción ético-política del tiempo, desde las fuentes del judaísmo, se produzca el mismo año en que Cassirer, durante el debate en Davos, asocia la comprensión heideggeriana del Dasein como un *terminus a quo* de la conciencia (cfr. Bollnow y Ritter, 2009, pp. 71-74), lugar otorgado en la filosofía de las formas simbólicas a la figuración mítica. Esta lectura es retomada explícitamente y con una significación política en su ensayo “Filosofía y política” de 1944 (cfr. Cassirer, 2010, pp. 306-307).

⁴⁵ En sucesivos trabajos dedicados a Cohen, Cassirer recuerda el compromiso de su mentor con el socialismo, aunque él habría rechazado, afirma, la justificación materialista, pues su visión histórica representaría “la contradicción más aguda [con] el idealismo ético en el que el socialismo [tendría] sus raíces tanto conceptual como históricamente” (Cassirer, 2014a, pp. 135-136; cfr. Cassirer, 2007b, pp. 172-173). Asimismo, sostiene Cassirer (2014a, p. 136), Cohen confesaría con orgullo cómo el socialismo estaba relacionado con el espíritu del judaísmo, en especial con el profetismo.

reescritura del pasado judío y una remodelación de la memoria judía de acuerdo con este ideal" (Miron, 2003, p. 477). En 1929, sin embargo, este ideal ilustrado y figuración del judaísmo era nuevamente un terreno de disputa, convirtiendo a Mendelssohn en un símbolo problemático para la configuración de la conciencia identitaria alemana y judía. El "judío alemán arquetípico" y "héroe de la Ilustración" deviene entonces objeto de una nueva revisión crítica, cuando no una figura obsoleta, dentro del mundo judío-alemán, por parte de representantes sionistas, neo-ortodoxos, e incluso liberales, así como en el contexto más amplio de avance del antisemitismo en la Alemania y Europa de entreguerras.

A través de su interpretación de la figura de Mendelssohn y su significación histórica, Cassirer parece reapropiarse de algunos tópicos de la historiografía judía liberal para la comprensión formativa del judaísmo alemán: la identificación de la edad moderna como judía, esto es, como el cumplimiento de los antiguos principios y promesas judías; la presentación de la historia judía como "moderna", esto es, adaptada a los ideales de la modernidad; la defensa de modelos de identificación positiva, como fuera el caso de Mendelssohn y su amistad con Lessing, en el que la verdadera religión judía se percibe como armoniosa con las ideas y valores ilustrados, una "religión de la razón" frecuentemente contrapuesta a los movimientos irracionales o místicos del pasado judío, dentro de una conciencia activa y cautelosamente optimista del desarrollo histórico que encontraba en la figura de Cohen una nueva revitalización e impulso de aquella "comunidad ideal" (*Ideelle Gemeinschaft*) (Cassirer, 2001, p. 119; cfr. Hoffmann, 2008, pp. 32 y 34-37; Altmann, 1985, p. 23; Curthoys, 2016, p. 2). Así, la celebración cassireriana de 1929 podría entenderse como un modo de reforzar esta autocomprensión histórica del judaísmo liberal en la memoria cultural.

Pero lo que aparenta ser una mera continuación, anacrónica, de la tradición historiográfica liberal y su figuración del pasado, puesta en cuestión, adquiere en el periodo de entreguerras un nuevo sentido. La batalla de Cassirer por la defensa de los ideales de la Ilustración judío-alemana, que para algunos solo era una rémora del siglo XIX, representaba uno de los desafíos más desiguales, pero plenos de valor filosófico-histórico, en una época que avizoraba el fin o derrota de aquellos ideales, tanto en el plano filosófico como religioso, social y

político.⁴⁶ No se trataba entonces de una autocomprensión conservadora que se adaptaba y asimilaba a la figuración hegemónica de la identidad e historia alemanas de su época, sino, en cambio, de una propuesta que desafiaba el sentido común de los discursos palingenésicos o de renovación por entonces dominantes (cfr. Curthoys, 2016, pp. 17-23 y 106-108; 2013, p. 366). En 1929, Cassirer redescubría la significación ético-política del pensamiento de Mendelssohn sobre el judaísmo y la Ilustración en sus principios y orientación fundamentales, no solo desde una aguda conciencia situacional, sino también crítico-ideal, como un aporte a la tarea identitaria autoconfigurativa de los alemanes, a quienes correspondía en última instancia la responsabilidad por la figuración poético-creadora (cfr. Cassirer, 2009a, pp. 300-303) de sí mismos, en el proceso de reevaluación simbólica de su pasado y presente, con vistas a su destinación futura.⁴⁷ Tal vez sea en la medida de una evaluación del fracaso de esta convocatoria cassireriana, paradójicamente, donde pueda sopesarse el valor, fortaleza y vigencia histórica de su recuperación del pensamiento de Moses Mendelssohn y su “universalismo ético”, en un periodo de crisis que habría de perder su confianza en el poder de revivificación de aquellos ideales de libertad, igualdad y diversidad.

Referencias

Arias Pérez, P. A. (2014). El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 17(1), 371-398. https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.45559

⁴⁶ Respecto del papel innovador y vital del “judaísmo liberal”, del que Cassirer formaría parte, cfr. Curthoys (2016).

⁴⁷ En *Antropología filosófica*, Cassirer se refiere a este carácter ético-constructivo de la conciencia histórica: “nuestra conciencia del pasado no debilita o encoge nuestros poderes activos. Empleada en forma adecuada, nos proporciona una visión más libre del presente y refuerza nuestra responsabilidad respecto al futuro. El hombre no puede moldear la forma del futuro sin darse cuenta de sus condiciones actuales y de las limitaciones de su pasado” (2009a, p. 264). En contra de las figuraciones mítico-modernas sobre el destino (*Schiksal*) en la historia, en la obra de algunos pensadores contemporáneos, entre ellos Heidegger y Spengler, y su despotenciación del poder activo-constructivo de la conciencia histórica, se pronuncia Cassirer (2010, pp. 305-306) en “Filosofía y política” de 1944. Sobre la apelación a la idea de “destino” (*Schiksal*) dentro un patrón de interpretación político-cultural de la historia en clave mítica o salvífica durante la República de Weimar, cfr. Schirmer (1989).

- Altmann, A. (1985). Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew. En J. Reinharz y S. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War* (pp. 17-31). University Press of New England.
- Barash, J. A. (2020). Teología y Política: Ernst Cassirer y Martin Heidegger antes, durante y después del debate de Davos. En P. Dreizik, A. Lumerman y P. Ríos Flores (eds.), *Filosofía, mito y fascismo: relejendo El mito del Estado de Ernst Cassirer* (pp. 51-74). RAGIF.
- Bauch, B. (1917). Vom Begriff der Nation. *Kant-Studien*, 21(1-3), 139-162. <https://doi.org/10.1515/kant-1917-0109>
- Bollnow, O. F. y Ritter, J. (2009). El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger (I. Resúmenes de las conferencias y II. Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger). En R. Aramayo (ed.), *Cassirer y su Neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger* (pp. 67-102). Plaza y Valdés.
- Brenner, M. (2008). The Construction and Destruction of a Jewish Hero: Moses Mendelssohn's Afterlife in Twentieth Century Germany. En L. Strauss y M. Brenner (eds.), *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World: Essays in Honor of Michael A. Meyer* (pp. 274-289). Wayne State University Press.
- Bruckstein, A. S. (2017). La práctica de la "intertextualidad". Ernst Cassirer y Hermann Cohen sobre el mito y el monoteísmo. En J. A. Barash (ed.), *La construcción simbólica de la realidad: El legado de Ernst Cassirer* (pp. 197-211). Prometeo.
- Cassirer, E. (1920). Hermann Cohen. En E. Cassirer, *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1* (pp. 1-10). Kauffmann Verlag.
- Cassirer, E. (1957). Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger. *Revista de Facultad de Filosofía y Letras (UNT)*, 8, 167-193.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la Ilustración*. E. Ímaz (trad.). FCE.
- Cassirer, E. (2001). Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)* (pp. 119-138). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2004a). Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)* (pp. 93-113). Felix Meiner Verlag.

- Cassirer, E. (2004b). Die Philosophie Moses Mendelssohns. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)* (pp. 115-137). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2007a). Goethe y la filosofía kantiana. En E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (pp. 233-279). R. R. Aramayo y S. Mas (trads.). FCE.
- Cassirer, E. (2007b). Hermann Cohen, 1842–1918. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke 24: Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)* (pp. 161-173). Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4473-4>
- Cassirer, E. (2008). Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. En E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte 9: zu Philosophie und Politik* (pp. 29-60). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2009a). *Antropología filosófica*. E. Ímaz (trad.). FCE.
- Cassirer, E. (2009b). La idea de la constitución republicana (1928). En R. Aramayo (ed.), *Cassirer y su Neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger* (pp. 45-66). R. R. Aramayo (trad.). Plaza y Valdés.
- Cassirer, E. (2010). Filosofía y política (1944). R. R. Aramayo (trad.). *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 186(742), 302-307.
- Cassirer, E. (2013a). *El mito del Estado*. E. Nicol (trad.). FCE.
- Cassirer, E. (2013b). Ernst Cassirer an Paul Tillich (19. Mai 1944). *Die Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur: "Briefe im Exil- Jüdische Emigranten in den USA"*, 6(2), 66-68.
- Cassirer, E. (2013c). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. A. Morones (trad.). FCE.
- Cassirer E. (2014a). Hermann Cohens Philosophie in ihrem Verhältnis zum Judentum. En E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte 17: Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen* (pp. 125-140). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer E. (2014b). The Philosophy of Hermann Cohen and his Conception of Jewish Religion. En E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte 17: Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen* (pp. 141-157). Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2018). Judaísmo y los mitos políticos modernos. R. R. Aramayo (trad.). *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 59, 391-407. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.02>
- Cassirer, E. (2021). Ernst Cassirer: Remarks at Hermann Cohen's Grave, April 7, 1918. En S. Moyn y R. Schine (eds.), *Hermann Cohen*:

- Writings on neo-Kantianism and Jewish Philosophy* (pp. 177-183). Brandeis University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2n7j18t.17>
- Cassirer, T. (2003). *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Felix Meiner Verlag.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes de] judaísmo*. J. A. Ancona Quiroz (trad.). Anthropos.
- Curthoys, N. (2013). Redescribing the Enlightenment: The German-Jewish Adoption of *Bildung* as a Counter-Normative Ideal. *Intellectual History Review*, 23(3), 365-386. <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.723341>
- Curthoys, N. (2016). *The Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*. Berghahn.
- Dreizik, P. (2020). Derecho estatutario de exclusión y los límites de la Ilustración en la réplica de Moses Mendelssohn al *Sobre el mejoramiento civil de los judíos* (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*) de Christian Wilhelm von Dohm. *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*, 7, 106-118.
- Endres, T., Müller, R. y Schneider, D. (2024). *Kyoto in Davos: Intercultural Readings of the Cassirer-Heidegger Debate*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004680173>
- Erlin, M. (2002). Reluctant Modernism: Moses Mendelssohn's Philosophy of History. *Journal of the History of Ideas*, 63(1), 83-104. <https://doi.org/10.1353/jhi.2002.0003>
- Feiner, S. (2011). *The Jewish Enlightenment*. University of Pennsylvania Press.
- Feiner, S. (2021). Mendelssohn's *Jerusalem* (1783) and the Jewish Vision of Tolerance. *Dialogue and Universalism*, 31(2), 89-106. <https://doi.org/10.5840/du202131222>
- Freudenthal, G. (2012). *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/jj.21995816>
- Goetschel, W. (2012). Mendelssohn and the State. En W. Goetschel, *The Discipline of Philosophy and the Invention of Modern Jewish Thought* (pp. 189-209). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823244966.003.0011>
- Gordon, P. E. (2012). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1qhstjx>
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Oxford University Press.

- Gottlieb, M. (2013a). Moses Mendelssohn's Metaphysical Defense of Religious Pluralism. En M. Gottlieb, *Faith, Reason, Politics: Essays on the History of Jewish Thought* (pp. 98-121). Academic Studies Press.
- Gottlieb, M. (2013b). Publishing the Moses Mendelssohn *Jubiläumsausgabe* in Weimar and Nazi Germany. En M. Gottlieb, *Faith, Reason, Politics: Essays on the History of Jewish Thought* (pp. 179-201). Academic Studies Press.
- Gottlieb, M. (2021). From Tolerance to Acceptance: Moses Mendelssohn's Solution to the Jewish Problem. En U. Goldenbaum, S. Meder y M. Armgardt (eds.), *Moses Mendelssohns Rechtsphilosophie im Kontext* (pp. 265-289). Wehrhahn Verlag.
- Hoffmann, C. (2003). Constructing Jewish Modernity: Mendelssohn Jubilee Celebrations within German Jewry, 1829–1929. En R. Liedtke y D. Rechter (eds.), *Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry* (pp. 27-52). Mohr Siebeck.
- Kajon, I. (2007). Hermann Cohen (1842-1918). En I. Kajon, *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales* (pp. 29-69). C. Kohan y P. Dreizik (trads.). Lilmod.
- Koselleck, R. (2012). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. En R. Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (pp. 49-93). L. Fernández Torres (trad.). Trotta.
- Lumerman, A. (2024). El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(1), 93-111. <https://doi.org/10.36446/rlf2024411>
- Lumerman, A. y Kremenutzky, A. (2020). Judaísmo e Ilustración: el debate teológico-político de Moses Mendelssohn con August Friedrich Cranz (1782-1783). *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*, 7, 119-137.
- Macor, L. A. (2023). The Place of the Human Being in the World: Johann Joachim Spalding, Religion, and Philosophy as a Way of Life. En A. Pollok y C. D. Fugate (eds.), *The Human Vocation in German Philosophy: Critical Essays and 18th Century Sources* (pp. 105-123). Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350166103.ch-003>
- Makkreel, R. A. y Luft, S. (2010). Introduction. En R. A. Makkreel y S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophie* (pp. 1-21). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/5129.0>

- Matherne, S. (2015). Marburg Neo-Kantianism as Philosophy of Culture. En J. T. Friedman y S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 201-231). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110421811-009>
- Mendelssohn, M. (1974a). Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie. En M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften 7: Schriften zum Judentum I* (pp. 65-108). Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, M. (1974b). Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich. En M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften 7: Schriften zum Judentum I* (pp. 5-18). Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*. J. Monter Pérez (trad.). Anthropos.
- Mendelssohn, M. (2006). *Fedón o Sobre la inmortalidad del alma*. J. Monter Pérez (trad.). MuVIM.
- Mendelssohn, M. (2014). Preámbulo [a *Vindiciae Judaeorum* de Mannaseh Ben Israel]. En P. A. Arias Pérez, *El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador*. P. A. Arias Pérez (trad.). *Res Publica. Revista de Historia de las ideas políticas*, 17(1), 381-398.
- Mendelssohn, M. (2018). Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar? En M. J. Solé (ed.), *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (pp. 233-238). M. J. Solé (trad.). UNQ.
- Miron, G. (2003). The Emancipation “Pantheon of Heroes” in German-Jewish Public Memory in the 1930s. *German History*, 21(4), 476-487. <https://doi.org/10.1191/0266355403gh293oa>
- Miron, G. (2011). Germany: 1929-38. En G. Miron, *The Waning of Emancipation: Jewish History, Memory, and the Rise of Fascism in Germany, France, and Hungary* (pp. 21-53). Wayne State University Press.
- Pollok, A. (2014). The Power of Rituals: Mendelssohn and Cassirer on the Religious Dimension of *Bildung*. *Religious Studies*, 50, 445-464. <https://doi.org/10.1017/S0034412514000031>
- Pollock, B. (2015). The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn’s *Jerusalem*. *Harvard Theological Review*, 108(2), 167-196. <https://doi.org/10.1017/S0017816015000127>
- Ríos Flores, P. (2020). La representación socrática de Mendelssohn y su “comunidad imaginada”, durante el Affair Lavater. *Avatares filosóficos. Revista del departamento de Filosofía*, 7, 82-105.
- Rosenstock, B. (2010). Performing Reason: Mendelssohn on Judaism and Enlightenment. En B. Rosenstock, *Philosophy and the Jewish Question*:

- Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond* (pp. 28-78). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823231294.003.0002>
- Rosenstock, B. (2019). The Infinitesimal Calculus of the Soul: Moses Mendelssohn's *Phädon*. En A. Kim (ed.), *Brill's companion to German Platonism* (pp. 76-108). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004285163_005
- Sánchez Madrid, N. (2019). Presencia del profetismo judío en el neokantismo de H. Cohen y E. Cassirer. *Signos Filosóficos*, 21(41), 102-127.
- Schirmer, D. (1989). Politisch-kulturelle Deutungsmuster: Vorstellungen von der Welt der Politik in der Weimarer Republik. En D. Lehnert y K. Megerle (eds.), *Politische Identität und nationale Gedenktage: zur politischen Kultur in der Weimarer Republik* (pp. 31-60). Westdeutscher Verlag. https://doi.org/10.1007/978-3-322-99333-5_2
- Serratore, L. (2024). Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing: Una polémica en torno a los límites del progreso de la Ilustración. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(1), 135-154. <https://doi.org/10.36446/rlf2024418>
- Solé, M. J. (2018). ¿Qué significa preguntarse qué es la Ilustración? En M. J. Solé (ed.), *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (pp. 13-108). UNQ.
- Truwant, S. (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009019569>
- Villacañas Berlanga, J. L. (2020). Judaísmo e Ilustración. *Avatares filosóficos. Revista del departamento de Filosofía*, 7, 68-81.