

REYES MATE

TOLERANCIA Y MODERNIDAD O ¿POR QUÉ NATÁN ES JUDÍO?¹

Resumen: El cambio de denominación –de “mal radical” a “banalidad del mal” hay que entenderlo no como banalización del problema sino como profundización del mismo. La aproximación intelectual al mal inédito que fue Auschwitz exigía descubrir un resorte explicativo que relacionara la gravedad del mal con la implicación generalizada de los contemporáneos, tanto desde el punto de vista personal como cultural. La banalidad del mal remite una extraña proximidad entre normalidad y criminalidad, entre barbarie y cultura, de ahí la eficacia interpretativa del concepto arendtiano. El artículo se desarrolla en diálogo con el “imperativo categórico” de Adorno, diálogo que permite ver la hondura epistemológica del problema y de las respuestas que se dan por uno y otro.

Palabras clave: Tolerancia, barbarie, Arendt.

TOLERANCE AND MODERNITY OR WHY IS NATHAN JEWISH?

Abstract: The change of label from “radical evil” to “banality of evil” has to be understood not as the banalization of the problem but as a deepening problem. Intellectual approach to unedited evil as was Auschwitz required finding an explicative device that would relate the seriousness of evil with the generalized implication of contemporaries, from both the personal and cultural point of view. The banality of evil carries with it a strange proximity between normality and criminality savagery and culture, hence the interpretative efficiency of the arendtian concept. The article unfolds in a dialogue with the “categorical imperative” of Adorno, dialogue which

Recibido: 26-09-2004 ✪ Aceptado: 15-11-2004

¹ *Natán el sabio* es una figura que me intriga. Una primera aproximación al tema fue publicada como anexo en Reyes Mate, *Heidegger y el Judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 115-137.

allows one to see the epistemological depth of the problem and of the answers given by one another.

Keywords: Tolerance, evil, Arendt.

1. La historia del concepto de tolerancia, como el de laicidad, está íntimamente ligada al de religión. De ello dan fe los tres tratados modernos clásicos sobre este asunto: el *Ensayo sobre la tolerancia* de Locke (1677), cuyo tema es la fundamentación de la libertad religiosa; el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire (1763), un alegato en favor de la tolerancia, escrito en defensa del hugonote Jean Carles, ejecutado bajo la falsa acusación de haberse opuesto a la conversión al catolicismo de su hijo que apareció muerto. Menos frecuentada es la obra de Lessing² *Natán el sabio* (1778), por más que su influencia histórica haya sido comparable, si no mayor, a la de los otros dos pensadores. De esta obra vamos a ocuparnos ahora. Tiene por escenario a la Jerusalén en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán musulmán, Natán, el sabio judío, y El Templario, un guerrero cristiano. Las tres "fes" están enfrentadas y en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar la verdad de su pretensión, entonces podría acabarse el conflicto.

² Lessing G., "Nathan der Weisse" en *Lessings Werke*, hsg. von Kurt Wölfel, Insel Verlag, bd. 1, 1967, pp. 467–594. Hay traducción española: Lessing, *Natán el sabio*, Madrid, Espasa Calpe, 1985, realizada por Agustín Andreu, y por ella citaremos. Existe también una nueva versión, adaptada a las exigencias gramaticales de nuestro tiempo, de Juan Mayorga, en Jiménez L., J. (ed), *Religión y tolerancia. A propósito de Natán el sabio de Lessing*, Anthropos, 2003, pp. 79–120.

De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir, y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político, por qué eres judío, por qué tu religión es la verdadera. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: "hazme oír las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo",³ puesto que si esas tales te convencen a tí también podrían convencernos a nosotros.

Natán responde con la parábola de los tres anillos⁴. De ese relato, así como del resto de la obra, se desprenden las

³ Nota los matices de la pregunta de Saladino: "Permíteme escuchar esas razones que yo no he podido sondear por falta de tiempo; hazme saber la elección que determina esas razones –en confianza, por supuesto– para hacerlas mías" ("Lass mich die Gründe hören, denen ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe bestimmt, –versteht sich, im Vertrauen– wissen, damit ich sie zu meiner mache"), en Lessing, *Lessings Werke...*, cit., p. 529. Primero le pregunta "por las razones" que tiene él para pensar que la suya es la verdadera. Pero enseguida precisa: "hazme saber la elección que determina esas razones". No parece pretender Saladino que la fe de cada uno se fundamente en razones pero si cabe que cada cual, a posteriori, se pregunte porqué ha optado por ésta y no aquélla.

⁴ La parábola de los tres anillos es un relato antiguo que circulaba por Bagdad, en los siglos VIII y IX, que Maimónides conoció, que llega a la España medieval, y que se difunde por Europa hasta el siglo XVIII, según documenta Niewöhner F., *Veritas sive varietas. Lessing Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Bibliothek der Aufklärung, Wolfenbüttel, 1988. La historia dice que había un hombre rico en Oriente que poseía un anillo el cual tenía la propiedad de hacer a su portador querido por Dios y por los hombres. Durante generaciones éste anillo pasó en herencia al hijo predilecto del padre. Hasta que un padre se encontró con la difícil papeleta de tener que elegir al heredero del anillo entre tres hijos igualmente queridos. No se le ocurrió otra cosa que mandar hacer otros dos anillos en apariencia iguales al original. Al acercarse la hora de la muerte, cada hijo recibió un anillo, pensando que era el único. Cuando se vieron los tres frente a frente, portando cada cual su anillo, empezó la guerra por el reconocimiento del verdadero.

Tras muchos años de guerra y sufrimientos decidieron acudir a un juez para que dirimiera el caso. Tras oír la historia, el juez preguntó que, puesto que el anillo verdadero tenía la virtud de que su portador fuera bien visto por los demás, quién era el más querido de todos ellos por los demás. Como ninguno pudo responder, entendió que delante tenía a tres supuestos estafados que eran en realidad tres estafadores que merecían el correspondiente castigo. Pero en vez de castigarles, sacó el lado bueno y les dió un par de consejos: pensad que vuestro padre no os ha engañado sino que quizá no quiso someterse a la tiranía de un único anillo verdadero. Y algo más les dijo: que cada cual intenté hacerle verdadero, esforzándose por ser querido de los demás. Y ya ven-

líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la razón de ser de la tolerancia:

- a) "Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo –casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera", reconoce Natán. Propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla. Precisamente por eso, porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del hombre, también de ilustrado, con la verdad, es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen: "Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: "¡elige!", yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: '¡dámela, Padre!' ¡La verdad pura es únicamente para tí!".⁵
- b) el criterio de verdad no es una certeza del estilo de las verdades científicas. El criterio de verdad es el reconocimiento que nos conceden los demás. Dicho en términos filosóficos: Saladino pide criterios de verdad propios de la razón teórica (o razón pura, o ración científica) y Natán le responde con unos criterios propios de la razón práctica (de la razón que opera en el orden moral o político). Para Natán "el tribunal de la razón teórica no es competente".⁶ Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica.
- c) Antes que judíos, musulmanes o cristianos somos hombres. Es la tercera razón. El fundamento de la

drá un juez "dentro de miles y miles de años" que a la vista de lo que cada cual logre, dictará la sentencia definitiva. En esta fugaz referencia a los tres estafadores bien podemos vislumbrar una alusión al *Tratado de los tres estafadores*, cuyo subtítulo era *El espíritu de Benito Espinosa*. Estos escritos, publicados en 1712, procedían, sin embargo, de papeles pertenecientes al propio Spinoza. Se puede consultar una reciente versión francesa: *Traité de trois imposteurs: Moïse, Jésus, Mahomet. L'esprit de Spinoza*, Paris, Max Milio Editions, 2002.

⁵ Lessing "Eine Duplik", en *Lessings Werke...*, cit., p. 321.

⁶ Ollmüller W., *Die ungediegte Aufklärung*, Suhrkamp, 1969, p. 84.

convivencia es la pertenencia a una humanidad común. Dice Natán al Templario: “Porque ¿qué quiere decir pueblo? El cristiano y el judío ¿son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!”.⁷

2. Quisiera hacer dos comentarios a este texto de Lessing o a este planteamiento de la tolerancia moderna.

2.1. Conviene fijarse en el desdoblamiento de Natán. Lessing, para exponer una teoría ilustrada sobre la tolerancia, se permite la licencia de ir a la Edad Media, o más exactamente, decide inspirarse en la experiencia de convivencia de las tres culturas que tuvo lugar en la España bizantina del medioevo. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a un modelo medieval? Es algo extraño y hasta paradójico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura. La convivencia de las tres culturas en la España medieval, por ejemplo, era una forma de multiculturalismo *avant la lettre*, mientras que el modelo ilustrado apuntaría, también *avant la lettre*, a la figura rival de la ciudadanía.

Jiménez Lozano, en su escrito “Convivir en otro tiempo”,⁸ deja bien sentado que la tolerancia medieval partía del reconocimiento de la diferencia, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, que vivían en lugares diferenciados y que tenían normas distintas, mientras que la tolerancia moderna centra su fuerza argumental en la abstracción de las diferencias y en el señalamiento de la humanidad común, previa y superior a cualquier diferenciación racial o religiosa. ¿Por qué entonces el ilustrado Lessing recurre al modelo medieval? Hay dos respuestas posibles: o bien que Lessing no viera las diferencias y hubiera sido víctima de la fascinación que incluso entre los ilustrados ejercía la convivencia de las tres culturas en la Es-

⁷ Lessing, *Natán el sabio...*, cit., 150.

⁸ Jiménez, (ed), *Religión y tolerancia...*, cit., pp. 1–13.

pañña medieval, o que, más allá de las diferencias señaladas, Lessing hubiera entendido que había un elemento común al problema de la tolerancia, independientemente del tiempo transcurrido, y ese elemento común no era otro que la religión, la pretensión de cada religión monoteísta de poseer la verdad en exclusiva. La Edad Media habría resuelto de una determinada manera esa relación (separando la pretensión de verdad de la convivencia humana) y la Modernidad tendría que buscar otra respuesta porque ahora sí se planteaba esa relación directa entre verdad y política.

Pero las cosas no van a quedar en este desdoblamiento de Natán en dos (el medieval y el moderno). Va a haber un tercer pliegue que tendrá lugar en el primer tercio del siglo veinte. Para llegar a ello hay que tener en cuenta el éxito del Natán moderno que se convierte en la figura de referencia de la Alemania culta, tanto judía como no judía, desde su aparición hasta los albores del la Primera Guerra Mundial. Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos humanista. A esa cultura centrada en el ideal de Natán se la llamará *Bildung* que bien podríamos traducir por “alta cultura”. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz, combatiente antifrancés, no se engaña al ver en la guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo él. Fichte llega por su parte a sustituir claramente “humanidad” por “nacionalismo”. Propone una definición de la *Bildung* que será retomada luego por un libro de Friedrich Paulsen, *Das Deutsche Bildungswesen*, (1912) que creará escuela. *Die Bildung*, venía a decir Fichte, era un medio para dar forma a la realidad social, gracias al poder de las

ideas, pero de las ideas arraigadas en la naturaleza alemana.⁹ Como es natural, este cambio se hizo poco a poco. Ya a principios del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, el teólogo alemán más influyente de su tiempo, invitaba a los alemanes a no ver en el estado algo negativo (como decía Humboldt), sino una autoridad moral. Fichte remate la faena, al otorgar al Estado la competencia exclusiva para la formación moral del pueblo. Valores indiscutible de la *Bildung*, como eran el universalismo y la amistad, van dejando su sitio al *Volksgeist* (“espíritu del pueblo”) que es su negación. Nada ilustra mejor este cambio como el hecho, narrado por Rosenzweig, de un Hermann Cohen que ha amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, pero que llega un momento en el que no puede hablar en clase de su Schiller porque los estudiantes no acepten que hable de él un judío.¹⁰

Los judíos, que han abrazado la causa de Natán, como si de una religión se tratara, se quedan solos. Bertold Auerbach, celebrado en el siglo XIX como autoridad indiscutible del judaísmo, decía que si “en el pasado el espíritu religioso se surtía de la revelación, ahora venía de la *Bildung*”.¹¹ Y el joven Benjamin suspiraba con su tiempo cuando encontraba en el estudio de Goethe la esencia judía. ¿Y por qué ese fervor? Porque una sociedad conformada por la *Bildung* funciona con criterios de razón, de amistad y de universalidad. El judío veía en esas reglas de juego la posibilidad ideal para el despliegue de su genio. Esa identificación les lleva a participar en todas las causas en las que está en juego la identidad del Estado, por ejemplo, luchando contra Napoleón. No les movía el espíritu patriótico sino la defensa de un sistema de vida en el que podían ser ellos mismos. Gabriel Riessen, uno de los primeros políticos judíos, que llegó a vicepresidente del parlamento de Frankfurt (1848–9), decía que Natán encarnaba el progreso moral de la humanidad por la centralidad en él de

⁹ Mosse, G., *Il dialogo ebraico-tedesco*, Giuntina, Firenze, 1988, p. 24.

¹⁰ Rosenzweig, “Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen”, en Beltran, Mardones, Mate (eds), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 40, 1998.

¹¹ Mosse, *Il dialogo ebraico...*, cit., p. 14.

“la justicia, la comprensión y la belleza”. Y recomendaba a los judíos que, en momentos críticos, se preguntara “qué haría Lessing en este caso”. En los años ochenta del siglo XIX, los judíos fueron los primeros y más entusiastas suscritores de una iniciativa ciudadana que se proponía hacer un monumento en honor de Lessing, según contaba *die Allgemeine Zeitung des Judentums*. Todavía en 1929, el diario judío se deshacía en elogios de Lessing, con motivo del segundo centenario de su nacimiento, celebrando su ideal de humanidad y el haber sabido plantear una forma de ilustración que no supusiera reducir el judaísmo a mera moral. En 1933, con los nazis ya vencedores, el crítico judío de teatro, Julius Bad, fue encargado por el *Jüdischer Kulturbund* para abrir la temporada del teatro con la representación del incombustible *Natán el sabio*.¹² Los nazis, recién llegados al poder, les autorizaron la representación a condición de que “judaizaran” a Natán y no osaran representarle como un modelo para alemanes.

Pero el golpe de gracias de Natán va a venir de las propias filas judías, del pensador judío más influyente del siglo veinte: Franz Rosenzweig.

Lo primero que Rosenzweig echa en cara a Lessing es una mala utilización del material dramático. Si hubiera estado más atento a la historia de Natán, que Lessing cuenta, no la habría trivializado, como en realidad ha hecho, al crear un personaje que no tiene en cuenta sus circunstancias. Rosenzweig está apuntando a la escena séptima del acto cuarto. Ahí nos enteramos casi por sorpresa que este Natán perdió a su mujer y a sus siete hijos en la masacre de Gata, perpetrada por los Cruzados. El número siete nos da a entender que en la historia de Natán está recogida la de su pueblo. Eso lo sabe Natán y Lessing debería tenerlo en cuenta, debería saber lo que el judío sabe, a saber, que “el judío tiene (o debe tener) la violencia de una realidad”.¹³ Con estas palabras Rosenzweig

¹² *Ibid.*, pp. 28-9.

¹³ Los textos de Rosenzweig sobre el Natán de Lessing los encontrará el lector en, Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, Meyer de R. (Ed.), vol. III: Zweistromland, Dordrecht, 1984. Para el trabajo “Lessings Nat-

señala que de la identidad del judío forma parte el sufrimiento que ha padecido. Y esa memoria juega un papel a la hora de construir una teoría de la tolerancia. Un personaje que tenga tras de sí una historia de sufrimiento, como la de Natán, y que nos diga en medio del escenario que hay que hacer abstracción de nuestra historia para proclamar que somos hombres antes que judío o cristiano, ese tal no puede ser un judío.

¿Qué diría un Natán judío? Dos cosas. Primero que todos tenemos un casa, una historia, una tradición. El hombre “no es un sin techo”. No es verdad que seamos hombres antes que judío o cristiano. Una casa. Ese es el punto de partida. La verdad del hombre es “como moneda antigua”, sólida, garantizada por el uso, recibida y no inventada para la ocasión. Hay que partir, pues, de ese hecho recibido. Pero enseguida añade –y esta es la segunda consideración– que “el hombre es más que su casa”. No se agota en lo recibido. El hombre judío puede devenir hombre universal si supera la figura del Estado, libera a la ley y vivifica una lengua muerta. Cada hombre es un proyecto de vida que trasciende su tradición, abierto a la convivencia y capaz de superar todo lo recibido, incluidas las heridas.

Desde estos supuestos aborda Rosenzweig una nueva concepción de la tolerancia que nace del respeto que merece todo ser humano, pero no en abstracto, sino en cuanto diferente. “Sólo porque tu eres Edom soy yo Jacob”, dice Rosenzweig. Sólo si tu eres tu y yo te acepto como eres, diferente de mi, puedo ser yo mismo. No se trata de un mero reconocimiento de la diferencia, sino que se da un paso adelante en el sentido de que yo sólo puedo ser yo si me dejo interpelar por ti. Estamos ante un reconocimiento del otro en su diferencia que se transforma en interpelación de mí mismo, de suerte que mi identidad es de hecho una respuesta o responsabilidad respecto al otro.

han”, pp. 449-453; para “Der Judische Mensch”, vol. III, pp. 559-575; para “Urzelle”, vol. III, pp. 125-139.

Tenemos tres concepciones de la tolerancia, representada cada una de ellas por un tipo de Nathan muy diferente.

Por un lado, el Natán de la Corte de Saladino o, mejor, la convivencia en la España de las tres culturas. Si a eso queremos llamar tolerancia hay que entenderla como convivencia de unas comunidades que se sabían y querían distintas, que eran conscientes de que esa coexistencia podía generar conflictos pero fiaban su solución a la espontaneidad de la vida.

Luego vino el Natán de Lessing que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de “vestido, comida y bebida”. Esta tolerancia sólo explica en relación al Estado moderno y a su ambigua utopía de igualdad (que significa tanto “nadie pinta nada” frente al poder del soberano, como “nadie es más que nadie”). La tolerancia es sobre todo contigüidad, esto es, derecho a tener un lugar bajo el sol.

Finalmente, el Natán judío, que plantea la convivencia humana desde dos supuestos: que cada ser humano tiene una casa, entendiendo por ello no sólo una tradición propia sino, lo que es mucho más importante, una lectura propia de la historia común. Y, también, que el hombre es más que su casa. Por muy señalado a sangre y fuego que esté su historia, el hombre puede sobreponerse, puede convivir con los demás pues tiene la tarea de construir una humanidad común con los demás hombres. La tolerancia que nazca de aquí tiene que reconocer la diferencia existente entre los hombres: diferencias de cultura, lengua y gustos, pero también desigualdades e injusticias causadas por el hombre con el que nos planteamos la convivencia. Vistas así las cosas, hablar de tolerancia es hablar de responsabilidad, de respuestas a viejas preguntas que siguen vigentes porque las hemos heredado como formas de vida.

Este tipo de tolerancia remite al concepto judío de universalidad tal y como lo planteara Hermann Cohen, el maestro de Rosenzweig. La superación de la particularidad consiste en tratar al otro, al diferente, al extraño, al forastero, como igual a uno mismo. En vez de ser el “bárbaro”, como decía la cultura griega, ser “prójimo”. El surgimiento del concepto de

ser humano coincide y consiste en el reconocimiento de humanidad en el otro diferente. Es una igualdad que se hace visible como respuesta a la diferencia. Por eso escribe Cohen: “la primera, decisiva función del forastero fue contribuir al descubrimiento del ser humano. El ser humano aún no existía. Y nunca vio la luz del día en Grecia, aunque estuviera despuntando y rayando en el huésped forastero. El forastero residente hizo posible el descubrimiento del concepto de ser humano”.¹⁴ Esta idea que Cohen extrae de una lectura filosófica del mesianismo, Rosenzweig la dramatiza al plantear la nueva tolerancia como relación entre víctima y verdugo. La tolerancia es otro nombre para la justicia.

Estas distintas formas de tolerancia tienen algo en común: comparten la idea de que la verdad es verificación práctica. Tienen una concepción práctica de la verdad. La única diferencia, en este aspecto, es que para el Natán de Lessing la verificación práctica afecta a la verdad de las religiones, pero no al hecho de la humanidad común: eso se da por hecho. Para Rosenzweig, hasta el ser hombre debe ser verificado, es decir, no es un faktum, sino un proyecto. El ser hombre depende del otro. El hombre que quiero ser yo depende de que responde al otro y de que el otro me reconozca.

2.2. El segundo comentario se refiere al hecho de que la personificación del hombre moderno, humanista y tolerante, recaiga sobre el judío. ¿Por qué el Natán de Lessing es judío?

- a) La pregunta se justifica porque no es evidente que alguien tome como figura del hombre moderno a un judío. Y Natán es judío. Recordemos, en efecto, el predicamento de que goza la tesis de que la modernidad es el producto secularizado del cristianismo. La tesis weberiana según la cual “la representación cristiana del mundo” está en la base de la moderna racionalidad occidental no es una ocurrencia de Max Weber sino que es una constante en la filosofía moderna. El cristianismo, más exactamente, el protestantismo– y no el catolicismo, despreciador de las realidades de es-

¹⁴ Cohen H., *El prójimo*, p. 34.

te mundo, ni el judaísmo, un “pueblo paria”– sería la matriz de la modernidad.¹⁵ De ahí la pregunta, ¿por qué Natán es judío?

Se han dado respuestas personales –que si Lessing quería rendir homenaje a su amigo Mendelssohn, que si Maimónides está tras la Ringparabel o leyenda de los tres anillos– que no pueden satisfacer dada la importancia del destino judío en la modernidad. Conviene intentar una respuesta filosófico–política.

La polémica entre Marx y Bruno Bauer, a propósito de la *Cuestión judía*, brinda una pista que puede ser fecunda. Todo arranca de la preocupación de Bruno Bauer por la emancipación política de los judíos. Esa emancipación sólo podía lograrse, según su tesis, en un Estado laico que al ser aconfesional, debía hacer abstracción de las creencias de sus ciudadanos. En Estado laico era el verdaderamente universal y, por tanto, literalmente católico. El Estado realmente cristiano no era el Estado confesional, que sería particular, sino el Estado laico.

La propuesta de Bauer tenía un “pero”: el judío tenía que pagar un precio por la emancipación, precio que se resumía en los términos de asimilación cultural y de integración social. Lo que quería decir era lo siguiente: el estado laico no es confesional, pero sí una secularización del cristianismo. Al judío que quisiera la emancipación política no se le iba a pedir la conversión al cristianismo, pero sí tenía que hacer suya la cultura cristiana o poscristiana (el contenido de esa cultura es difícil de precisar pero era amplio: desde aceptar que el día de descanso es el domingo y no el sábado, hasta todos esos valores o gustos sociales vinculados al cristianismo). Y, para eso, el judío tenía que

¹⁵ Es verdad que ese convencimiento ha sido cuestionado en los años sesenta por Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966, pero eso no acerca la figura del judío a la modernidad, sino que la separa aún más.

romper con su cultura, con sus raíces culturales. Ese era el precio.

Marx, que no tenía inconveniente en reconocer el trasfondo cristiano del Estado laico burgués, vió con toda claridad que esa pretendida universalidad o catolicidad del Estado laico era muy particular. El punto realmente polémico se refería al modelo de universalidad: si Bauer creía lograrlo obligando al judío a romper con sus raíces, Marx lo cuestionaba porque se le obligaba a abrazar un tipo de Estado realmente particular.

- b) Franz Rosenzweig vuelve al debate sobre la universalidad de la ilustración y la figura del judío Natán con la perspectiva que dan casi un siglo de historia.¹⁶ Empieza diciendo que la ilustración construye un tipo de individuo liberado de las ataduras con su pueblo: “La Ilustración desgarró al individuo puesto que a éste le basta con ser hombre, liberado de la inamovible roca de la comunidad; el judío (*¡precisamente* el judío) como tipo del mero hombre”.¹⁷ El ideal ilustrado es el hombre sin más, es decir, el individuo que tiene en su individualidad la substancia de lo humano y no necesita, por tanto, la referencia a una tradición o a un pueblo. El asombro de Rosenzweig no viene sólo de la osadía que supone simbolizar en el judío a ese hombre sin pueblo ni tradición, sino de que sea un judío, el propio Natán, quien lo formula: “El cristiano y el judío ¿es acaso cristiano o judío antes que hombre? Ya me hubiera gustado descubrir en vos (dice dirigiéndose al Templario) a alguien del que bastara decir que es un hombre”.¹⁸ Por boca de Nathan habla el individualismo ilustrado más consecuente.

Ahora bien, la traducción política de esta filosofía ilustrada no se realizará con la Gran Revolución de

¹⁶ Rosenzweig, *Der Mensch und ...*, cit., p. 559.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Lessing G., “Nathan der Weise” en *Lessings Werke...*, cit., p. 511.

1789. Es verdad que ahí el hombre se libera de muchas ataduras como la religión o las tradiciones, pero no la del nacimiento. El concepto de individuo emancipado va ligado al de ciudadano y éste al nacimiento. El individuo de la Revolución Francesa es un individuo nacional. Y comenta Rosenzweig: “De esta manera puede decirse que el mero hombre no nació en 1789. Sólo la emancipación judía pudo crearlo (puesto que ella rompió el vínculo no puesto por el hombre, sino por la naturaleza y por Dios)”.¹⁹

Ya hemos visto, a propósito del debate entre Marx y Bauer, que la emancipación política de los judíos llevaba consigo la asimilación cultural y la integración social, es decir, el abandono de sus modos de vivir y de los valores propios a su tradición. Este hombre, sin tierra y sin sangre, era por fin el “mero hombre”, querido por la Ilustración.

- c) La tragedia de Natán es que no era judío, ni podía ser reconocido como tal, aunque se esforzara en jugar su papel. “Natán no es judío”, dice en otro lugar Rosenzweig, observando cómo alguien que tiene una historia de dolor, como la suya, puede pensar tan alegremente que somos hombres, antes que judíos, musulmanes o cristianos. Esa amnesia no le va al judío. Esta crítica —que suena a reproche artístico: un buen profesional del teatro nunca debería haber construido con los materiales judíos de Natán un personaje tan indiferente a su experiencia— la hace un judío sobre otro judío, es decir, desde dentro. El judío no puede romper con sus raíces y por eso no puede ser prototipo de la universalidad ilustrada.

Pero tampoco desde fuera le ven mejor. Incluso miradas amables como la del abbé Maury están tan convencidos que entre los judíos “l’humain est inséparable du national”, que se impone una interpretación especial de los ideales revolucionarios para los judíos:

¹⁹ *Ibidem.*

“qu’ils soient donc protégés comme individus, et non comme français, puisqu’ils ne peuvent être citoyens”.²⁰ El buen Maury da por sentado que el judío, a diferencia de lo que le ocurre al francés, no puede separar la humanidad como individuo de la pertenencia a un pueblo, el pueblo judío. Imposible entonces que se sienta miembro de la nación francesa; inútil también considerarle como *citoyen* si la ciudadanía está unida a la nacionalidad (francesa). Lo que sólo cabe hacer, de acuerdo con los mejores sentimientos revolucionarios, es protegerle como individuo. Ahí ya se anuncia que la emancipación política posible va unida a la ruptura de sus raíces, pero también se avisa de que esa ruptura es improbable dado que en el caso de los judíos “l’humain est inséparable du national”.

De lo dicho se desprende que la figura del “mero hombre”, propio de la Ilustración, es una figura imposible. No la puede encarnar el cristiano porque el mundo moderno, en cuanto secularizado, es la universalización, aunque sea bajo forma profana, de valores cristianos. Y tampoco el judío sea porque lo judío supone un vínculo que escapa a la decisión personal (como diría Rosenzweig), sea porque aunque intentara romperle nadie le creería. Ante esta aporía Rosenzweig propone plantear la universalidad –y, por tanto, la tolerancia– bajo unas bases distintas de las ilustradas; a saber, que “el hombre es más que su casa, pero no es un sin techo”.²¹ Todos tenemos una casa, una tradición, un pueblo, unas raíces, pero somos más que la casa de la que venimos. Pero esa es ya otra historia.

3. Al judío Natán le carga la ilustración con la dura tarea de representar al hombre universal al precio de negarse como judío. Ese invento ilustrado no podía funcionar. Lo paradójico del caso es que esa tarea no ha dejado indiferente a muchos

²⁰ Winock M., *La France et les juifs*, Paris, Seuil, 2004 (citado por *Le Monde*, 3 de septembre 2004, pag VIII).

²¹ Rosenzweig, *Der Mensch und ...*, cit., p. 450.

pensadores judíos que han pensado la universalidad desde supuestos más complejos del que formaban parte la cultura ilustrada y también la judía. Stéphane Moses señala, por ejemplo, que lo que más atraía a Benjamín del judaísmo era su concepción del tiempo.²² Frente a un logos atemporal y apático, Benjamín trabajaba con un logos anamnético que tenía presente la definición del tiempo dada por Franz Rosenzweig: le temps c'est autrui.²³

Miguel Abensour en el escrito "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas"²⁴ señala cómo Levinas desarrolla ese logos anamnético hasta el punto de que bien podemos decir que hay dos maneras radicalmente distintas de concebir la política: una, la de Hobbes, que se piensa cómo respuesta al miedo a la propia muerte, y otra, la de Levinas, como respuesta al cuidado (*Sorge*) por la muerte del otro. La tarea del filósofo político sería la de corregir o encauzar la "extravagante générosité pour autrui dans des proportions raisonnables". El viejo Nathan ha comenzado a ser fecundo cuando ha intentado responder a la tarea encomendada sin hacer abstracción de su propia cultura.

CSIC
España

²² S. Moses (1992), *L'Ange de l'Histoire*, Seuil, 166.

²³ Rosenzweig, "Urzelle", 1937, en Meyer de R., *Zweistromland* vol. III, pp. 125-139.

²⁴ Abensour M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas", en *Difficile Liberté. Colloque des Intellectuels juifs*, M. Albin, 1998, pp. 120-133.