

**Antonio Hermosa Andújar**



**HUMANIDAD, MORALIDAD,  
TOLERANCIA:  
EL MUNDO DE LA IGUALDAD EN  
EL NATÁN DE LESSING**



## RESUMEN:

El presente trabajo defiende la tesis de que Lessing, al apelar a la tolerancia como solución del conflicto interreligioso, prosigue el camino inaugurado por Locke, que la funda en la libertad de conciencia, y no el de Spinoza, que la funda en la libertad de pensamiento. Así, la tolerancia será básicamente un problema de culto, en lugar de un problema social. Las consecuencias de esa consideración meramente religiosa y no política de la tolerancia serán contradictorias desde un punto de vista religioso, además de devastadoras para la existencia, tanto de la tolerancia misma como de la sociedad en su conjunto.

**Palabras clave:** Lessing, Humanidad, Igualdad, Tolerancia, Religión, Política

## ABSTRACT:

The contention of this paper is that Lessing, in appealing to tolerance as a solution to interreligious conflict, follows the path opened by Locke -who grounds the former on freedom of conscience- rather than Spinoza's -who grounds it on freedom of thought. Thus, tolerance is basically a problem of cult, rather than a social problem. The consequences of this merely religious and not political consideration of tolerance will be contradictory from a religious standpoint. They will also be devastating to the existence of both tolerance itself and society as a whole.

**Keywords:** Lessing, Humanity, Equality, Tolerance, Religion, Policy

Europa aprendió pronto el significado de la guerra de los 30 años y quiso conjurarlo con el pensamiento y con la acción. La paz de Westfalia (1648), el broche de tal guerra, aspiraba a prevenir en el futuro un incendio como el que acababa de devastarla, y en el que religión y política rivalizaban a la hora de atizar las llamas. Al respecto, en el campo de las relaciones interestatales fijaba la doctrina del equilibrio del poder –el, desde entonces precisamente, llamado *modelo Westfalia*-, una suerte de *tolerancia política* en la que el principio de soberanía territorial se completaba con el de no injerencia y el respeto mutuo de los Estados cualesquiera que fuesen su tamaño o su fuerza; mientras, en el ámbito religioso se esforzó por impedir que la religión volviera a ser empuñada como *casus belli*, una suerte de *tolerancia* que implicaba privar al Papado de su reconocimiento como poder temporal y el principio de coexistencia de las diversas *fes* en las que había estallado la unidad del cristianismo luego de que Lutero clavara el puñal de sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittemberg.

Ahora bien, al igual que en el campo político la *prescripción* de “olvido perpetuo”, de “amnistía” o de “perdón” entre las diversas partes en conflicto no impidieron a Francia engullir a algunos pequeños Estados que *pasaban por allí*, es decir, próximos a sus fronteras y que ahora las dilataban, así como proseguir su peculiar cruzada contra España en aras de la definitiva consolidación de su hegemonía en el continente, tampoco la invocación a la “paz cristiana y universal” por establecer sería suficiente, en el campo religioso, para contener al Papado en la posición de convidado de piedra a la que lo había relegado el derecho o para calmar ese regusto de sangre que impregnaba los colmillos de católicos y protestantes al dirimir sus diferencias.

La venganza del pensamiento más ilustrado contra el infierno con el que las luchas religiosas –y políticas- sembraban la tierra fue su apuesta por la tolerancia. Una apuesta con varias repuestas en su interior, pese al supuesto común del que partían, a saber, la separación de Iglesia y Estado. La más conocida de todas ellas, la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, es también la más sencilla, clara e influyente, en cuya órbita girarán las obras más importantes en la materia escritas en el siglo siguiente. Pero no es, ni de lejos, la más radical; el ateo, por ejemplo, la víctima ritual (y que en Locke no es la única) en el sacrificio que toda iglesia de la tolerancia ofrenda a la verdad, es considerado por Bayle<sup>1</sup> como más apto para la vida en sociedad que los miembros de cualquier secta. Por otro lado, y en lo relativo a su fundamento, Locke retrotrae la tolerancia hasta la libertad de conciencia, por lo cual todo el problema se debate y salda en terreno religioso, en tanto un Spinoza la había llevado hasta la libertad de pensamiento, de la que aquélla es sólo un modo, por lo que la consecuencia final no es la de predicar la libertad de culto, sino también la liberación del culto.

El siglo XVIII ampliará, en la estela de Locke, la tolerancia entre las diversas iglesias cristianas a la tolerancia entre las diversas confesiones religiosas; pero también, merced a discípulos materialistas de Spinoza como La Mettrie o D'Holbach, reclamará libertad para el ateo al reivindicar la tolerancia frente a la religión. Voltaire o Hume, en cambio, coqueteando con el deísmo pero sin llegar a caer en la tentación, proseguirán la senda abierta por Locke<sup>2</sup>. A ellos se sumará más tarde uno de los mayores filósofos y literatos de la *Aufklärung* alemana: Gotthold Ephraim Lessing<sup>3</sup>.

En Lessing, empero, la tolerancia no era sólo un predicado de su creencia en la libertad de conciencia; en un individuo que al tratar con la verdad otorga a Dios el título de poseedor y al hombre el deseo, incolmable, de llegar a ella<sup>4</sup>, predicar la tolerancia era, por así decir, un deseo religioso de su epistemología. Y como la igualdad entre las religiones no es a la postre sino un efecto de su creencia en la común humanidad de los seres humanos, base asimismo de su ética,

1 Como ya afirmara E. Cassirer en su libro clásico, para Bayle el "verdadero mal no es el ateísmo, sino la idolatría, no la incredulidad, sino la incredulidad loca, y ésta es la que hay que combatir" (*La Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1981, pág. 185).

2 Un buen resumen de este devenir de la tolerancia puede el lector encontrarlo en J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002, cap. 15. Otro del problema complementario sobre la "racionalización de la religión" puede verse en R. Porter, *The Creation of the Modern World*, New York, Norton, 2002, cap. 5.

3 Sobre la relación de Lessing con los medios ilustrados, cf. P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, New York, Norton, 1995, cap. I-1. Para una visión más en profundidad, P. Rilla, *Lessing und sein Zeitalter*, München, C. H. Beck Verlag, 1985.

4 *Eine Duplik* (en *Lessings Werke*, Frankfurt, Insel Verlag, 1967, vol. III), pág. 321.

la tolerancia será considerada por Lessing como una provincia más del reino de la igualdad. Demostrar todo ello será nuestra tarea en el presente artículo. Unas consideraciones acerca de la problematicidad inherente al concepto de tolerancia cerrarán nuestra reflexión.

## Humanidad

De pronto, interrumpiendo el animoso diálogo que están sosteniendo en ésta su primera entrevista, Saladino espeta a Natán: "¿cuál es la fe, cuál es la ley que te ha iluminado más?"<sup>5</sup>. Hasta ese instante, el contraste entre los contertulios no podía ser mayor: eran el Sultán, la máxima autoridad política de la zona, de religión musulmana y un mero súbdito suyo, de religión judía por demás, quienes se hallaban frente a frente. Y, sin embargo, con ser grande, no era absoluto y, en cualquier caso, de ningún modo reflejaba la *real* jerarquía existente entre las partes: el *diálogo* entre ambos, es decir, la *igualdad* de palabra con la que hablaban, era la prueba inapelable.

Es verdad que el talante personal de Saladino favorece una situación tan insólita, pero la volatilización de las aristas en la geometría de la relación tiene otras causas. La principal en Lessing es la convicción de que, por debajo de la asimetría que la púrpura deja en todo lo que toca, quienes hablan son dos *hombres*, dos seres humanos *iguales*. Más aún, es justamente esa *humanidad* aquí manifiesta, la igualdad radical que supone entre todos los hombres *en cuanto* hombres, lo que hace posible que, cuando dos de ellos hablen, *dialoguen*; que una conversación no sea un simple monólogo a dos voces<sup>6</sup>. Es más, cuando en esta circunstancia un diálogo refleje desigualdad, ésta ya no derivará de la posición de poder de una de las partes; si en ese caso la conversación deja de ser un diálogo para convertirse en un *sui generis* monólogo a dos voces la explicación habrá de buscarse en la propia naturaleza de la cosa. De hecho, Saladino hacía preceder la pregunta antes formulada de esta otra frase: "Puesto que eres tan sabio, a ver si me dices..."; por eso, una vez formulada, el diálogo se ha transformado en uno de esos monólogos con coro a la Platón, en el que un pupilo que en otro contexto oficia de Sultán se predispone

5 Acto V, Esc. 1ª. La pregunta casi abre el segundo tema, objeto de la segunda mitad de la escena, situada a mitad de acto en el acto que es el central de la obra, par a la *Diana* de J. Montemayor. Se cita por la traducción castellana de Agustín Andreu, Madrid, Espasa-Calpe, 1985. (Por lo demás, sobre el contenido de la pregunta, cf. *infra*).

6 El propio Lessing hacía manifiesto su credo al inicio de la escena, cuando Saladino dice a Natán: "¡Acércate, judío! ¡Más cerca! ¡Del todo, del todo! ¡Y sin miedo!" Y éste le responde: "¡El miedo se lo cedo a tu enemigo!". En efecto, ¿por qué habría de mediar el miedo una relación entre iguales?

a recibir respetuosamente la lección que le brinda un maestro que, en otro contexto, oficia de súbdito<sup>7</sup>.

Así pues, la creencia en una *Humanidad* poblada de seres iguales funcionará en Lessing como principio metodológico en el reino de la razón práctica y como *principio* subyacente a toda relación social constitutiva de diferenciación –y alejamiento– entre los hombres, como las que crean las naciones, las religiones y las clases, necesarias cada una de ellas toda vez que un gobierno común para el conjunto de la humanidad es imposible dada su magnitud<sup>8</sup>. Su entera ética, como veremos, la presupone y desarrolla, y con ello a la propia igualdad.

La humanidad se halla hasta tal punto arraigada en el pecho humano que asoma incluso en los lances éticos más banales –por extraordinarios que parezcan ser; el motivo de que al regreso de su viaje Natán se tope con un personaje, el templario, que se convertirá en una presencia permanente en su vida es un hecho tan fortuito como el que alguien con poder, el Sultán, le encontrara *parecido* con su hermano, desaparecido en la lejanía del tiempo y por quien desde siempre ha sentido genuina pasión fraternal. Ese mero hecho fisiológico ha sido suficiente para que el celoso –y, por lo general, ejemplar– guardián de las leyes las infrinja excepcionalmente; todo el abismo cultural que distancia a cristianos y musulmanes, que en el templario desciende hasta su sima, se ha esfumado por tanto ante el insolente hechizo de unos accidentales rasgos corporales por cuya virtud anda hoy vivo y libre un sujeto para el que de ordinario no hay perdón; sólo el celo humanitario de aquél ha logrado sacar del anonimato al templario y convertirlo en *un* templario determinado, cuya nuda figura logra sin otro mérito afinar las cuerdas del alma del Sultán hasta el extremo de que el trofeo de guerra obtenido con su victoria caiga de golpe ante el arrebató de su corazón.

“El hombre prefiere siempre un hombre a un ángel”, dice Natán a Daya, la dama de compañía de su hija Reha; “Yo sé cuáles son los sentimientos de los hombres buenos; sé que todas las naciones dan de sí hombres buenos”<sup>9</sup>, dice Natán al templario. Pese a su sencillez, ambas frases dicen mucho más de lo que afirman. En los asuntos del más acá los hombres son capaces de *realizar* lo que, de aceptar la mediación de la trascendencia, quedaría en pura “ilusión”, por cuanto seña de

7 A lo máximo que llega como sultán es a ordenarle que hable (“Así que, habla pues, di”), a que responda: pero en cuanto Natán acata la orden la relación política se ha vuelto una relación *pedagógica* y la autoridad ha cambiado de persona (véase toda la escena 7<sup>a</sup>).

8 Lessing emite esta opinión en el segundo de sus *Diálogos para francmasones*, págs. 665 s (en *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 660-688), ed. de Agustín Andreu.

9 I-1 y II-4 respectivamente.

identidad de la creencia es hacerse *ilusiones*, esto es, paralizar la acción (o bien llevar a cabo acciones *inútiles*): tal es la enseñanza aireada en la primera frase, de claros ecos spinozianos, con la que, además, se contribuye a delimitar los confines de la antropología, por arriba, con los ángeles<sup>10</sup>; en la segunda, en cambio, el referente del hombre ya no es un ángel, sino otro hombre, y ahí se nos dice, junto al hecho de que la bondad (y la maldad, cabe suponer) humana está repartida por doquier, que las naturales diferencias con las que la historia separa a los seres humanos, cristalizadas en las diversas "naciones", no son fuerza bastante para derrotar su capacidad de forjar relaciones personales entre ellos, o sea: para quebrar su humanidad. Que los humanos se busquen, pues, entre sí, y que forjen relaciones interpersonales indestructibles a pesar de la furia divisoria de la religión, significa que la humanidad está fundada, que es un hecho constitutivo de los seres humanos, y que es la igualdad, su *común* humanidad, lo que la funda. La *amistad* será la gran triunfadora de este juego igualitario<sup>11</sup>, pero también el amor echará ahí sólidas amarras.

Empecemos por este último. Natán sabe que, al igual que el cielo azul del poema de B. L. de Argensola ni es cielo ni es azul, el ángel que suscita la gratitud de Reha ni es ángel ni gratitud sólo lo que ella siente; pero, a diferencia del poeta oscense, no concluirá diciendo "lástima grande / que no sea verdad tanta belleza", entre otras cosas porque el corazón está multiplicando la belleza con el cambio; el padre sabe que en la vehemencia de la hija por conocer a quien la salvó al incendiarse su casa, por mucho que él lo presente como simple "cosa natural e inocente", hay una nueva brasa que empieza a quemarla, que el templario consiguió liberarla del fuego externo a fuerza de consumirla con otro interno. Es cierto que Reha aún desconoce la naturaleza de esa llama que palpita en su interior y por eso no se quema con ella, pero también lo es que ya sabe que quien la hace palpar no es un ángel, sino un hombre<sup>12</sup>.

Pero hay otros episodios en los cuales la conexión entre amor e igualdad crepita más intensamente. En la escena novena del tercer acto (o en la quinta del quinto) el templario, que parece haber trasladado el fuego del incendio a su interior, y que por momentos, ante las reservas no entendidas de Natán a su petición de desposar a Reha, ve arder la

10 El nivel inferior lo ocupa el animal, como en la antropología griega (cf. M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica*, Barcelona, Península, 1981; sobre todo el cap. III), tal y como queda reflejado en una afirmación anterior de la misma Daya refiriéndose al templario: "tan pronto es menos que animal, como más que ángel" (I-1).

11 Pero no la única beneficiada: la caridad, por ejemplo, gana también con ello (cuando Natán da limosna no pide la fe bautismal del beneficiario, sino que da al pobre por serio, provenga de donde provenga y crea en lo que crea (II-2)).

12 Véanse II-4 y el final de I-2, donde ya Reha se ha convencido de la humanidad del supuesto ángel.

casa de su corazón, suplica al padre que reconsidere su actitud y no lo rechace; en su argumentación, coronándola, aparecen frases como éstas: "Os lo suplico por los *vínculos primeros de la Naturaleza...* ¡Contentaos con *ser hombre!*"<sup>13</sup>. Ya para entonces había claudicado desesperada y voluntariamente a las exigencias del nuevo dios, y ello aun siendo cristiano él y judía la mujer en la que el dios se encarnaba<sup>14</sup>. Huir sin sentido ni provecho a ninguna parte había sido la señal con la que el nuevo amo de su pecho lo sometió a su autoridad, aun cuando él le hiciera inicialmente frente con un ejército de remordimientos y prejuicios –volatilizados en el acto de reconocimiento, bien que legando su venganza en una llaga de dolor–; la disposición total a la obediencia, incluso sacrificando su pasado, su presente y su vida, el desafío a peligros acuciantes, la aceptación de la transfiguración moral experimentada, etc.<sup>15</sup>, indican cuán hondamente había asentado su imperio. El amor trascendía naturalmente las violencias inherentes a su profesión tanto como a su religión, vinculándole con la ahora dulce cadena de la necesidad a quien por sus creencias era antaño una de sus potenciales víctimas.

Con todo, *Natán* es, antes de nada, una oda a la amistad: un poema *humanitario* que sólo los iguales pueden componer<sup>16</sup>. De hecho, Sita, la hermana de Saladino, se burla del "bello sueño" de fraternidad universal que el sultán sueña despierto porque disuelve con su voluntarismo uno de los mayores obstáculos que los hombres como hombres oponen contra sí mismos, la religión cristiana: "(...) Tú no conoces a los cristianos, no quieres conocerlos. Su orgullo es ser cristianos, no hombres"<sup>17</sup>. Un cristiano así, alguien auto-investido con el derecho a monopolizar al verdadero de los tres dioses únicos, que consiguientemente ha dividido el mundo en buenos y malos, y cuya mezquindad está a la altura de la irracionalidad de sus creencias, es la derrota de la amistad antes aún de que su *idea* haya procedido a la

13 Cursivas mías.

14 "No cabe duda de que el cristiano ama a la muchacha judía" (II-8).

15 Por ejemplo, reconocer el sinsentido de la propia vida en soledad y, en general, ese conjunto de revoluciones con las que el amor sacude o puede sacudir con mano inocente la vida de quien ama.

16 Y hasta dar lugar a obras maestras, como la escena quinta del segundo acto.

17 II-1 ("Ihr Stolz ist: Christen sein; nicht Menschen". Aquí hemos modificado ligeramente la traducción). Las palabras siguientes de Sita inciden en que además de sectarios son también hipócritas, pues de su santo modelo, de Cristo, más que por su virtud se interesan por divulgar sólo el nombre: en llenar el mundo de *cristianos* nominales, y no de *virtuosos* cristianos, parecen cifrar su ideal. Es verdad que poco después les exculpará parcialmente para concentrar la entera culpabilidad en los templarios, pero es el contexto lo que explica ese aparente *paso atrás* (está aún por aparecer la figura del patriarca, con la que tendrá ocasión; como detalladamente veremos, de desdecirse nuevamente). Por lo demás, una obra sobre la tolerancia no puede extender una culpa absoluta sobre ninguna confesión religiosa, por lo que incluso el propio cristianismo acabará exonerándose en la figura del hermano lego -si bien, nos atrevemos a decir, será a costa de extender una culpa ya más diluida por las demás religiones.

conquista de las mentes. Querer ser amigo de un cristiano no siéndolo sería por tanto añadir una muesca más en la culata de los fracasos morales de la Humanidad.

En su primer encuentro, de no ser porque Natán es *hombre* además de judío, la actitud del templario, un perfecto cristiano al principio, podría haberlo concluido casi sin comenzar. Éste busca la distancia –“¿Qué, judío, qué?”– en su respuesta a quien se le acerca, y cree trazar una sólida frontera apelando, como se ve, a la religión. Pero el padre de la muchacha salvada del incendio no se da fácilmente por vencido, y responde desde la humanidad: “Deteneos y no paséis tan deprisa, tan orgullosa y despectivamente por delante de un *hombre* que os está eternamente obligado”. El cristiano ha reconocido ahí a su interlocutor, pero en lugar de cambiar de tono dobla la primera ofensa, la de la indiferencia hacia quien le interpelaba, con la segunda, aún más cruel: se niega a recibir su gratitud por tres razones: no sabía que él/fuera el padre de la muchacha; salvar a alguien del peligro forma parte del código templario<sup>18</sup>; el duro trance por el que pasaba el propio héroe.

Con independencia de que Natán pueda ver ahí cómo “la grandeza modesta se esconde detrás de lo odioso para eludir la admiración”, la ofensa del templario es clara, por cuanto pretende retrotraer una acción moral, una acción incluso heroicamente moral, al nivel premoral de lo estrictamente personal, a un acto *sin importancia* en la vida de un sujeto, privando de significado y aun ridiculizando el sentimiento moral de gratitud de los demás, los afectados positivamente por esa gesta y para quienes dicho acto tiene la *máxima* importancia. El templario no tiene derecho –y menos el deber– a blasonar de esa excesiva *generosidad*, y no sólo porque se revelará falsa casi de inmediato, sino porque, por su condición humana, no puede evitar al aprendiz de brujo que la acompaña: en este caso, que el beneficiario de la acción –o sus allegados– adquiera cierto *derecho de gratitud* respecto de quien le salvó su vida *sin* solicitárselo. Su deseo de salvarse, en efecto, no contenía en sí ninguna obligación hacia quien le salvó, de modo que quien se arroga un deber hacia otro, aun en caso de necesidad, no debe al unísono evitar crear en el otro cierto *derecho* sobre él. La ofensa del templario a Natán al rehusar su gratitud consistía precisamente en el secuestro autoritario de tal derecho.

Durante el desarrollo de la escena Natán irá desmontando, una a una, las cinco capas con las que el templario ha recubierto la estatua de Glauco de su humanidad, por decirlo a la Rousseau, de una enorme

<sup>18</sup> Siendo así, no deja de ser paradójico que el templario pueda acceder a la universalidad de la humanidad gracias al hecho de seguir escrupulosamente el ciego imperativo de actuar en pro de *cualquier* potencial damnificado.

costra de desconfianza hacia su interlocutor, y en la que por momentos ésta se demuestra mero trasunto de su desconfianza radical hacia el otro. Su gratitud apelará primero a su riqueza al objeto de comprar la confianza del héroe, y una vez que en la conversación las respuestas no son excusas para alejarse de quien pregunta, sino que se anudan entre sí trocándose en genuino diálogo, Natán apunta directamente hacia el corazón del templario a fin de sacar a la luz su humanidad. El resultado es que ya ambos se reconocen *hombres* y como tales se juran amistad. Amistad eterna, por así decir, pues el nuevo sentimiento surge casi como un imperativo moral: “nosotros tenemos que ser amigos, ¡tenemos que serlo!”. Por debajo de las numerosas diferencias que los han separado, la profesión de fe de la amistad crea un mundo nuevo que sella la supremacía de lo que los seres humanos pueden hacer en común sobre los escombros sociales que los enfrentan<sup>19</sup>.

Ahora bien, ser *hombres* no es un acto incruento, pues es seguir siendo seres sociales pero no seres *nacionales*. Ascender a la cúspide de la condición moral significa retrotraerse hacia la naturaleza primigenia del hombre, vale decir, reconocer como cosas sin importancia los agregados con los que naciones y culturas –la religión *in primis*– enmascaran tal constitución original y enfrentan a sus productos. Tal es la idea representada en dos escenas ya conocidas por nosotros. Al convocar Saladino a Natán a palacio, y tras decirle que se aproximara hacia él “sin miedo”, aquél le dice que eran muchas las ganas que tenía de conocer a quien “el pueblo” apoda *sabio*. La reacción de éste es la de precaver al Sultán de que dicho apodo designe en labios del pueblo más al interesado, y en el fondo egoísta, que al sabio. No importa aquí el desenlace: sí importa en cambio la admonición a considerar que la

---

19 La creencia de Natán / Lessing en la humanidad como algo *originario*, constitutivo del hombre, ha llevado desde antiguo a rechazar su antropología por *abstracta*, como un producto *típico* de la Ilustración, en cuya universalidad se escamotea el hecho de que el hombre nace en una sociedad concreta, vale decir, en el regazo de unas tradiciones, una lengua, una cultura, etc. Ése fue el motivo de que el nacionalismo alemán no lo alineara entre los suyos y los románticos abjuraran de él; fue también el reproche de F. Rosenzweig (*El Natán de Lessing*) y ha continuado siéndolo desde entonces, como puede leerse en los textos de J. Mayorga (*Natán el Sabio: la Ilustración a escena*) (ambos en: *Religión y Tolerancia*, Barcelona, Anthropos, 2003; págs., respectivamente, 121-125 y 75-77). Sobre el *Natán de Lessing* y el *Natán de Rosenzweig* puede consultarse en el mismo volumen (págs. 15-39) el texto de Reyes Mate con ese mismo título. Cf. también J. Muguerza, *Verdad, consenso y tolerancia: la incomodidad de “el lugar del otro”*, pág. 8.

En nuestra opinión, sin embargo, *humanidad* no significa abstracción social, sino la capacidad, atribuible en principio a cada ser humano, de trascender mediante su voluntad precisamente ese destino constituido por el conjunto de vínculos sociales e históricos asociados a su nacimiento. Un *sentimiento* de humanidad puede ser *pensable* en cada ser humano, cree no sin cierta prudencia Natán. Pero la humanidad se *hace* mediante la acción (a esta humanidad, asociada a su tercer tipo de tolerancia, termina aludiendo R. Mate al final de su texto recién citado, cuya generalización comportaría la creencia en esa “universalidad mesiánica” destacada, según nos recuerda Mate, por el maestro de Rosenzweig, H. Cohen).

conocida sentencia *vox populi, vox dei* puede ser falsa, de la que derivan consecuencias netamente individualistas.

Más clara aún es la primacía del individuo sobre el pueblo en la escena apenas aludida del diálogo entre Natán y el templario, donde la última cita continuaba así: "Despreciad a mi pueblo todo lo que queráis. Ninguno de los dos hemos *escogido* a nuestro pueblo. ¿Somos nosotros nuestros pueblos? Porque, ¿qué quiere decir pueblo? ¿El cristiano y el judío son cristiano y judío *antes* que hombres?"<sup>20</sup>. Los pueblos, las *naciones*, son en efecto el medio social natural del hombre, pero el medio social natural *pasivo*: son el *ambiente* en el que uno nace *sin elegir*, cuya causa, según dijimos, es la meramente física del crecimiento desproporcionado de la especie humana. Empero, esa segunda naturaleza no anula la genuina, esa *sociedad* de amigos que cada uno conforma con sus elegidos más allá de su ser actual; amigos que trascienden todas las fronteras naturales, raciales, sociales, culturales y religiosas fabricadas por la historia y con las que a día de hoy se pretende interceptar el flujo ontológicamente igualitario de la condición humana.

Así pues, el individuo aparece aquí como el correlato de la humanidad; hay naciones, cierto; identidades, cierto; pero son artificios frente al colosal poder de la voluntad del individuo de rehacerse a sí mismo después de que sus progenitores y sus educadores lo hicieran, de *revivirse* en función de sus propios afectos y sus personales elecciones más allá, y aun *en contra*, de los *datos* fisiológicos que la historia, trámite su "pueblo", le transmitió al nacer. Un individuo dueño de su destino, en medio pero también contra su sociedad, subraya por tanto la primacía ontológica y moral de aquél sobre ésta, el punto de partida individualista de una doctrina que proclama la unidad de una humanidad superior a las naciones e integrada por individuos universalizables merced a su igualdad.

## Moralidad

Sobre la base antedicha Lessing edifica su ética, si bien no todo su desarrollo estará comprendido en ella. Pero aquí, en lugar de la casuística del *sistema* ético, nos interesa primordialmente mostrar la íntima conexión entre moralidad e igualdad. Ahora bien, que la relación ética sólo es posible entre iguales se puede probar también por defecto, esto es, aplicando la lupa del análisis a la relación *religiosa*, su estricta

---

20 II-5 Todas las cursivas son nuestras.

opuesta al implicar jerarquía y desigualdad. Empecemos precisamente por aquí.

Que la religión implique jerarquía está en su naturaleza: ¿cómo, siendo creyente, situar equilibradamente al hombre y a Dios en los dos platillos de la balanza? Por eso nuestro interés se centrará en su componente no igualitario, vistas sus discriminatorias consecuencias axiológicas y sociales. A lo cual, dicho sea de paso, se suma una actitud claramente contrastada del sujeto religioso ante la vida en su totalidad. De ahí que ante este problema no nos conformemos con la prueba, a priori definitiva, ofrecida por el templario en su primer encuentro con Natán, a la que nos referíamos más arriba.

Actuando plenamente *en cristiano*, recuérdese, el templario adoptaba frente al *judío* que lo abordaba una actitud en apariencia defensiva, mas sesgada por la insolencia y el desprecio. Después, cuando tras revelarle su humanidad el interlocutor ha dejado de ser ante sus ojos un *judío* cualquiera para ser Natán, un hombre concreto dotado de un *nombre*, el templario muestra el dolor que le causara su error implorándole perdón. Ya eran iguales, ya *dialogaban*: la relación religiosa se había vuelto moral.

Casos así se prodigan a lo largo de la obra, siendo el de Daya quizá el más humillante para el género humano. La ferviente cristiana, dama de compañía de Reha, conoce el secreto que en su opinión *separa* a la hija del padre: no es su padre natural, es *sólo* su padre adoptivo. Es hija de padres cristianos, y *por lo tanto* cristiana también ella, pues es hecho científicamente probado que la creencia se transmite genéticamente a los hijos; no importa lo que piense y sienta Reha, no importan sus creencias actuales, como tampoco el tierno y respetuoso amor que padre e hija se profesan. Y si eso no importa, ¿puede haber lealtad personal hacia un *judío*? Si la voluntad de las partes *no sabe* lo que quiere, allí está ella, la rocosamente cristiana Daya, para arreglar las cosas, para imprimirles el curso opuesto al de los deseos paternofiliales. Por ello no duda en mentir, en engañar, en traicionar confianzas y lealtades: el fin justifica los medios, se sabe, para estos esforzados de la *fe*<sup>21</sup>. Y si la razón postula otra cosa –por ejemplo, la primacía de la cultura sobre la sangre, como al final se impone<sup>22</sup> devolviéndole a Natán sus derechos de padre–, ¿quién le ha dado a la razón vela en este entierro: es que no ha oído acaso hablar de eso que se llama *fe*? ¿No conoce acaso que con ese faro por cabeza la verdad se halla por

21 Cf. III-1 y III-10.

22 V-7.

siempre preestablecida<sup>23</sup>, que “los caminos del Cielo son los caminos del cielo” y ante ellos no cabe oposición, máxime si se opera desde otra fe, por fuerza falsa al ser la suya la verdadera?

La reacción de rebajar al otro identificándole por su fe religiosa es lo propio de quien reacciona desde una fe religiosa rival que, casualmente, es siempre la verdadera. Lo prueban una vez más las palabras de Sita, cargadas de desprecio, al referirse a Natán desde el conocimiento indirecto que proporciona el rumor, al que el prejuicio –¡otra casualidad más!– transforma de manera automática en prístina verdad, como lo prueban asimismo sus palabras, cargadas de aprecio, cuando su conocimiento de la persona es directo y un brote de amistad presiona por florecer en su trato mutuo. Y en ambos casos es ella, Sita, hermana del Sultán antes como ahora<sup>24</sup>, quien habla. En el primer caso, desde su fe musulmana; en el segundo, desde su fe humanitaria, que le lleva a entablar una relación moral con un judío que, por encima de cualquier otro predicado, reúne en su persona los rasgos definitorios de la humanidad.

Pasemos ahora de la casuística religiosa anterior a la propia religión. Recién vuelto del viaje Natán ha conocido por boca de Daya la doble noticia del incendio de su casa y del peligro que corrió su hija. En la conversación subsiguiente entre ambos, ella le dice que fue un ángel quien la salvó, y él, que no desea desilusionarla de golpe, no sin ironía se empieza a esforzar por persuadirla de que sólo pudo ser un hombre. En eso irrumpe Daya en la conversación, preguntando: “Y, en fin de cuentas, ¿qué importa<sup>25</sup>, Natán..., que se prefiera pensar que te ha salvado un ángel a pensar que te ha salvado un hombre? ¿Acaso no se siente uno así mucho más cerca de la incomprensible causa primera de su salvación?”

“¡Orgullo y nada más que orgullo!”, reacciona Natán en una respuesta que no oculta su irritación ante la pregunta. Para Natán, en

23 III-1. Cf. también III-10, donde el fanatismo cristiano de Daya se fortalece con el del Templario, a quien, al malinterpretar como negativa las reservas de Natán, el dolor le ha hecho perder la brújula de la razón a la hora de gobernarse y ha *retrocedido* a su refugio cristiano, donde por el momento ha devenido una *daya* más.

24 Con todo, conviene no perder de vista un dato esencial que apunta al grado de tolerancia predicada por los tolerantes desde el corazón de su fe, vale decir, a los límites de la tolerancia (algo sobre lo que volveremos en la sección final). Sita ha redescubierto a Natán al conocerle personalmente, y con ello en cierto sentido se ha redescubierto a sí misma, dado que la humanidad del judío la ha cautivado al punto de sacar a flote la suya casi sin esfuerzo. Antes de esa nueva *revelación* Sita había demostrado su sectarismo humano y éste no desaparecerá; es verdad que de Natán le interesa sólo su socialmente cacareada riqueza, mostrándose dispuesta a pedirle un préstamo sin atender a la condición étnico-religiosa del rico; por así decir, hace de la necesidad (de dinero) virtud (pidiéndole a un judío). Pero esa virtud no es inocente, ya que el reconocimiento de la valía de este último sin atribuirle previamente los defectos que el prejuicio galantemente prodiga a su pueblo; es como si la virtud se resistiera a ser practicada por el fuerte, del mismo modo que se niega a ser ejercida por el religioso (cf. II-3).

25 Literalmente, *Was schadet's...*? Esto es, *¿qué daña, qué hay de malo...*? (II-2). Cursivas nuestras.

efecto, hay mucho de malo en eso, por lo que sí importa. Tres razones se aducen al respecto. La primera concierne a la naturaleza misma de la religión, puesto que una creencia como la compartida al alimón por ambas mujeres supone la posibilidad de un contacto físico entre Dios y sus criaturas, sea directamente o, como aquí, a través de un emisario enviado por él; es decir: significa trascender las barreras que mantienen los mundos divino y humano en dos esferas por siempre diferenciadas. Por ello Natán la califica de "absurdo" o "blasfemia".

El segundo motivo de su importancia se contiene en este brillantísimo párrafo que, por esa razón y pese a su longitud, damos por entero: "¿Verdad que al ser que te salvó –sea ángel u hombre– querrías, tú en particular, servirlo reiteradamente en muchas y grandes cosas? ¿Verdad que sí? Ea pues; a un ángel ¿qué servicios, qué grandes servicios podéis prestarle vosotras? Podéis darle las gracias; dirigirle suspiros, y rezarle; podéis derretiros de arrobamiento por él; podéis ayunar el día de su fiesta, y repartir limosnas. Todo eso es nada. Porque en todos esos casos me parece que vosotras y vuestros vecinos salís ganando mucho más que él. No será él quien engorde con vuestros ayunos; no lo enriquecerán vuestras caridades; no será más glorioso por vuestro fervor; no será más poderoso por vuestra confianza. ¿Verdad?"<sup>26</sup>.

El tercero se resume en este otro quizá más brillante aún: "(...) ¿Comprendes ahora cuánto más fácil es *exaltarse devotamente que obrar bien*; cómo gusta de enfervorizarse el más flojo de los hombres, sólo –aunque algunas veces no sea consciente de esa intención–, sólo para no tener que obrar bien?"<sup>27</sup>.

La creencia en el ángel de la *guarda*, por tanto, aunque sea de uso sólo personal y circunstancial –te salva de un incendio–, es de la mayor importancia porque las creencias no son inocentes<sup>28</sup>, y no lo son porque las hay que reducen al hombre a inocencia en su relación con los demás hombres, por así decir; y las hay que, al contrario, rehenes de la superstición a la que abocan, dan con facilidad el paso que las lleva a atizar la llama del fanatismo, ésa que potencialmente carboniza a los fervientes fanáticos de la competencia o a los que no tienen fe en absoluto. Las primeras confinan toda su actividad en el *nudo* creer,

26 Mendelssohn había anticipado la idea dos años antes en otro contexto (*Jerusalén o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 75).

27 Cursivas del autor.

28 Natán, seguramente, no había leído a Voltaire, pero Lessing sí, y de su tratado sobre la tolerancia habría podido extraer un infinito muestrario de pruebas al respecto (a decir verdad, del *Tratado...* podría haber entresacado una que vale por todas, la *Carta al jesuita Le Tellier...* [cap. XVII], sin duda una de las simas más profundas donde la inmoralidad e indignidad de la Humanidad hayan caído jamás por obra y arte de un profesional de la Iglesia Católica).

mientras las segundas trasladan su fe sin más a la acción: el asesinato de la razón es lo que las hermana en la práctica.

La nuda creencia en el ángel de la *guarda* pertenece a la primera especie, y por lo tanto su *peligro* amenaza fundamentalmente desde la teoría (pero el caso de Daya antes citado muestra que, si bien con menor intensidad, tiene también derivaciones prácticas). Y, de hecho, ya antes de demostrarlo, en el contexto de la relación entre seres *divinos* y seres humanos había profanado el santuario religioso genuino con la creencia, implícita en la anterior –las creencias nunca están solas ni *actúan* aisladas, sino conformando *sistemas* más o menos visibles en cada ocasión–, de que el puro espíritu se deje mancillar por la impura materia.

Empero, dicha creencia importa aún más por otras razones. Ante todo, porque impide esa *justicia de la compensación* que la ocasional intensidad del sentimiento moral agrega al deber moral y que va mucho más allá de la correspondiente gratitud. La abisal desigualdad entre las partes, ser humano y ángel, en el punto de partida anula todo punto de contacto entre ellas, por lo que el conjunto de manifestaciones en los que se despliega la gratitud, desde el sentimiento a las acciones –ofrendas, limosnas, etc.–, fluye en una única dirección: la que va de aquél a éste, de abajo arriba. No hay ni puede haber reciprocidad. Cualquier aspiración a la misma, por tanto, no puede ser sino *soberbia*, o “blasfemia”, como decía Natán, porque conlleva la irracional pretensión de situarnos frente a la divinidad

La consecuencia es que a la sombra de esa involuntaria soberbia nuestra virtud deviene vicio; queriendo, aun de buena fe, lo que no puede, esto es, ser útil a un ángel, el ser humano está renegando de su propia naturaleza al intentar hacer del ángel alguien más útil que el hombre para él (la segunda negación, pues Reha daba por descontado que el ángel le había sido *personalmente* útil a ella salvándola): está *comprando* sin pretenderlo a la divinidad con sus servicios, como se hacía con ciertos dioses paganos. Por otra parte, tanto el sentimiento como las acciones de gratitud, dada su inaccesibilidad a su objeto, han perdido, aquél, el referente que lo hacía surgir, y éstas la finalidad que les confería sentido. El unilateralismo de la acción religiosa, visto desde la moral, ha transformado, por obra y gracia de la inconsciencia –nada inocente como se ve– del crédulo, su devoción y su generosidad en un doble homenaje a su orgullo y su egoísmo. Pero es propiedad de la credulidad religiosa obrar el milagro de la conversión del bien en mal.

En cambio, si Reha hubiera reconocido a un hombre en su salvador habría estado ante un igual (al fin y al cabo era ya eso en lo que su corazón lo había convertido), y en ese caso su sentimiento no habría perdido su sentido ni sus acciones su virtud. Habría podido, como quería, devolverle sobradamente lo obtenido y ser útil a quien en realidad lo necesitaba, y todo ello sin la perder la fe en la existencia de los ángeles. Pero la nada inocente creencia del crédulo le prohíbe trascender éticamente la religión, por lo que en su sacral ignorancia preferirá proseguir con su mística exaltación de devoto "sólo para no tener que obrar bien". Aunque con ello vacíe su religión de moralidad.

E importa igualmente porque, llegados a este punto en el que la creencia es *todá* la acción del crédulo, la acción ha sido expulsada del paraíso de la ética, es decir, la moralidad del ámbito de las relaciones humanas. Piadosos deseos, arrobamientos, sacrificios personales, actos de generosidad, etc.; una constelación de astros religiosos gira por el firmamento vacío de las relaciones personales, cuya moralidad no pasa de ser ya sino una nube de polvo disuelta en el recuerdo. En realidad, la rueda de la deshumanización ha dado una vuelta más, y quien se ha puesto a sí mismo en situación de no querer "tener que obrar bien", a donde en verdad ha llegado es a *no poder obrar bien*.

Así pues, la religión es en sí una ruptura de la igualdad; no sólo por la jerarquía que preside los dos mundos irreducibles, el celeste y el terrenal, en los que divide la vida, sino porque las relaciones interpersonales que tienen lugar en su ámbito son relaciones mecánicas, unilaterales, consecuencias de invocaciones ya hechas en lugar de directas manifestaciones de voluntad: no son, pues, igualitarias, y si no lo son es porque remiten siempre al dualismo antevisto, al que presuponen.

Cabría quizá aducir la propia figura de Natán como un férreo contrapunto a nuestra interpretación; cabría incluso añadir que no siempre que estamos en presencia de iguales tienen lugar relaciones morales. Es verdad, por comenzar con esta posible segunda objeción, que eso sea así; pero si alguien desea probar esta tesis basándose en el *desencuentro* inicial entre el salvador y la salvada tendrá que reconocer algo muy simple: aun en condiciones de igualdad no habrá moralidad si una de las partes no quiere relacionarse, pues inhabilita el poder de la otra para quererla<sup>29</sup>. Mejor suerte correrá quizá quien recuerde la conversación inicial entre el templario y Natán, pues las tres razones

29 1-1. Es la lucha que Natán ejemplifica entre misantropía y melancolía por establecer la causa del *no*, de la cual, reconoce, no siempre sale un vencedor. Es el momento que aprovecha la fantasía para entremeterse en la pelea confundiendo el corazón y la cabeza de las partes, es decir, enredando aún más la situación.

del templario deshacían, en efecto, la moralidad. ¿O no? La respuesta es evidente: en ese momento no había moralidad porque *aún* no eran iguales, porque el templario actuaba de templario, es decir, como cristiano, aunque Natán fuera ya Natán.

¿Y cómo es Natán, por volver a la primera objeción? Si reducimos nuestra perspectiva a la escena antes examinada en donde dialoga con su hija y Daya en torno a la naturaleza del salvador de la primera veríamos al Natán de siempre, al único Natán. Si bien es verdad que por un momento da un paso atrás y este judío *universal*, en el que el adjetivo es el auténtico sustantivo, pierde el adjetivo, su humanidad, y se queda en judío. Es el momento en el que tras razonar de manera implacable acerca de la importancia de erradicar la superstición del ámbito de las creencias acorralla el corazón de su hija con un ejército de angustia y delirio que casi la pone fuera de sí (¡todo sea en aras de la verdad de su argumentación!). Cuando la ve deshecha por la posibilidad extrema, pero esgrimida por él, de que el salvador haya muerto, y de que ellas sean las culpables al despreocuparse por él, intenta devolverla a la realidad desde su estado cataléptico con estas consoladoras palabras: "¡Reha, Reha! Es una medicina, no un veneno lo que te doy ¡Él vive! ¡Vuelve en ti! ¡Ni siquiera está enfermo tampoco!". Y ante la reacción angustiada de Reha ("¿Seguro? ¿No ha muerto?, ¿no está muerto?"), sentencia: "¡Seguro que no ha muerto! Pues premia Dios aquí todavía el bien que aquí se ha hecho"<sup>30</sup>.

Natán, en estas palabras, habla como un ser religioso (de cualquier religión, no necesariamente judío). No jerarquiza, cierto –no está en su poder–, ni tampoco desprecia o discrimina, como sí hicieran todos los demás antes que él actuando como católicos o musulmanes. Pero tampoco es el Natán de antes o de después, el Natán, insistamos, de siempre. Aquí es Natán *el profeta*, que no puede saber con certeza lo que ha profetizado y pese a ello lo hace, y que intenta probar su verdad con una *razón* aún más peregrina que su afirmación. Si se esconde en la profecía para mentir por piedad o dulzura, por compromiso en cualquier caso, Natán es un *hombre* y llanamente miente porque la mentira, en función del interlocutor, puede formar parte de la verdad; si lo hace *por profeta*, porque  *cree*, entonces es definitivamente religioso en este punto, y en tal caso no ha discriminado a nadie pero sí ha humillado a la razón, lo que indirectamente equivale a humillar a todos cuantos se sirven de ella, empezando por sí mismo, cuando de ordinario se profesa una moral racional. Es la profecía, no la mentira, lo que disuelve la

---

30 I-2. Mucho nos tememos que, pese a Sócrates, Trasímaco tenga bastante más razón que Natán.

humanidad de Natán en religión. Con todo, y aun siendo la excepción a la regla, Natán es la prueba de que otra forma de religiosidad es posible, lo que de suyo significa un mensaje de bienvenida a la tolerancia. Pero sobre esto ya volveremos más tarde.

Ahora bien, en su condición ordinaria Natán es el estandarte de la humanidad, aquél de quien se puede predicar lo siguiente: "Judíos y cristianos y musulmanes y parsis, todo es uno para él"<sup>31</sup>, el sujeto del que cuando Sita está reconociendo su cualidad de "hombre bueno", de "hombre sabio" en detrimento del "judío avaro", demuestra que cabe ser *judío* bueno y sabio a la vez<sup>32</sup>. Su espíritu libre de prejuicios, su corazón sensible al latido de la virtud y su receptividad a la belleza le consagran como el modelo social por excelencia y punto de partida y de llegada de una ética que considera los bienes adquiridos por virtud más valiosos que los recibidos de la fortuna o la naturaleza, que antepone la acción a la pasión, el sentimiento a los bienes materiales, con la guinda de la razón añadida a cada uno de dichos elementos<sup>33</sup>. Por eso encarna la humanidad, el ser humano universal que trasciende las fronteras con las que la etnia y la religión, conjuntamente en el mundo moderno, dividen y separan a los hombres, enfatizando los elementos comunes sobre las diferencias sancionadas por la geografía, la historia, la sociedad y la cultura.

Si, como dijimos, el objeto de nuestro trabajo hubiera sido exponer la doctrina ética contenida en el *Natán* ahí hubiéramos centrado nuestra tarea. Y la habríamos llevado más allá, desarrollando esas ideas que muy bien pueden contar entre los motivos por los cuales se oyó a Goethe decir en alguna ocasión que "*ein Mann wie Lessing täte uns not*", que "necesitamos otro Lessing"<sup>34</sup>, y que a nuestro entender lo sitúan en las cimas de la *deutsche Aufklärung*. No las pormenorizaremos, desde luego, pero al menos nos concederemos el honor de aludir brevemente a ellas ilustrándolas con un ejemplo: un ejemplo posiblemente no demasiado *ejemplarizante* del propio Natán, en uno de los episodios en los que el protagonista más y menos se confunde quizá con el autor.

Hasta aquí nos llegan todavía los ecos del reproche de Natán a Reha -y Daya- por haber confundido a quien la rescatara del fuego con un ángel. El meollo del mismo consistía en haber dejado sin efecto la utilidad de la acción moral, siendo en cambio, como es, prerrogativa suya procurar beneficios inmediatos al héroe. Ciertamente, Reha había

31 II-2. Cursivas nuestras.

32 III-4.

33 I-1.

34 Con esa frase precisamente empieza Agustín Andreu su presentación de los *Escritos filosóficos y teológicos* de Lessing (op. cit., pág. 9).

elevado en su corazón un altar de gratitud en el que había *sacrificado* todo un fardo de suspiros, llantos, arrobamientos y plegarias en el que representaba su agradecimiento y homenaje a su etéreo salvador. Pero, en puridad, no se trataba de un *intercambio* de regalos éticos, no había la necesaria *reciprocidad* requerida por la ética, y no la había a causa de la desigualdad infinita de las partes de la relación: la de un ser terrestre frente a un ser celeste. La profusa devoción de Reha, por principio, nunca lograría situarse al nivel de la magnanimidad del ángel, y esa fatal ignorancia transformaba en la práctica la manifestación de generosidad en una ostentación de orgullo: el vicio derrotaba a la virtud en su más sagrado territorio.

Ahora bien, supongamos que el principio del *do ut des*—aun en una versión tan diluida como ésta, en la que en lugar de regir la acción moral no es sino consecuencia del sentimiento de gratitud que el segundo nacimiento de Reha desata en su alma—hubiera recorrido de principio a fin el entero arco de la relación moral entre la judía Reha y el templario: el joven desconocido capaz de arrostrar el peligro con el que el fuego amenazara su vida en su intento por salvar otra ajena. ¿Cuál habría sido el desenlace ético? Pues que el altruismo que inspirara la acción del joven no exigiría ninguna gratitud, todo ese repertorio de dones aludido por Natán como algo *debido*, como el contrapunto ético con el que Reha debía corresponder a su bienhechor; en todo caso, aun si el altruismo hubiera podido llegar a algún tipo de pacto con la gratitud nunca lo habría podido hacer con toda la *megalomanía* con la que ésta desea pagarle, ya que dicha aceptación supondría *eo ipso* su desaparición. En suma, el desenlace habría sido la *incompatibilidad de los valores*, la destrucción de todo *sistema* de moralidad en el que el conjunto de fines y bienes ideados por los hombres se armonizan entre sí<sup>35</sup>.

Así pues, el templario, aunque se hubiera limitado a esta explicación para no aceptar la gratitud de Natán<sup>36</sup>, tenía *razón* sobrada para hacerlo, queremos decir: habría actuado de una manera éticamente irreprochable. La impresión del sabio judío habría sido, pues, errónea<sup>37</sup>,

35 Se trata del mismo desenlace que Berlin viera en su día operarse en *El Príncipe* de Maquiavelo. Por lo demás, no se trata del único *desencuentro* entre figuras morales: si el altruismo cohibe a la gratitud al estado de sentimiento impidiéndole ser deber, la honestidad y la bondad expulsan a la cortesía fuera de su radio de acción por ninguna otra razón que la de ser como son, como le dijera Natán al templario en una escena repetidamente traída a colación (II-5). Añadamos que si no hay *sistema* moral, menos aún puede haber un hombre *real* que lo encarne: aunque sólo fuera por eso, si de alguien se predica que *Er spricht von keiner* [virtud]; *denn ihm fehlt kein*, que no habla de ninguna virtud porque no le falta ninguna, como es el caso de Tellheim (*Mirra von Barnhelm*, II-1), es que se trata sin más de un personaje *literario*.

36 O la de Reha (III-2).

37 Nótese que nos expresamos en lenguaje potencial; el motivo es conocido: el templario actúa así sin quererlo, esto es, intentando disimular ante sí mismo y ante los demás con hechos *el nombre* hacia el que con vehemencia propende su corazón, como ya sabemos.

y hasta su obstinación por granjearse la amistad del templario se habría quizá detenido allí de haber podido mirar en el pecho de su agitado y huraño interlocutor. Pero es que, además, en relación con el altruismo, Lessing sabe algo que Natán desconoce: que un motivo temerario puede subyacer a la gesta más valerosa, que el altruismo, como causa sublime de una acción determinada, puede ser efecto del más espurio motivo, que se puede ser héroe por desesperación. No ha sido el aprecio de la vida en general, y menos el de *aquella* muchacha, lo que llevó al supuesto héroe a entrar en una casa en llamas, sino la indiferencia por la suya en particular en ese momento singular de su vida, y sólo el éxito de la empresa ha transformado a ojos de los demás el disimulado intento de suicidio, el *egoísmo* extremo de su indiferencia por el mundo, en virtud altruista. De este modo, por tanto, si antes los valores morales demostraban una parcial incompatibilidad entre sí, ahora, al sombrear la *pasión* la luminosidad del bien, muestran una parcial compatibilidad con *valores* inmorales.

Es probable que por eso extrañen menos otras compatibilidades igualmente paradójicas a priori, pero menos conflictivas. Como cuando taxativamente afirma que "¡hay que ver cómo, de una buena acción, aunque la haya alumbrado incluso una *mera pasión* (...)!"<sup>38</sup>, es decir, cuando integra positivamente la pasión en la moralidad. O como se vuelve palpable en la doble función de la mentira, garantía de su necesidad en la vida humana: formaba parte, según se vio, del proceso de ilustración de la inocencia con el que Natán intenta demostrarle -recurriendo a dicha *sombra* del alma a causa de la fragilidad de su interlocutora- a Reha la perversidad de ciertas creencias ingenuas. Y forma parte más tarde del proceso mismo de supervivencia del débil frente al fuerte<sup>39</sup>, como una de las fichas legítimamente movidas por la astucia frente a la fuerza, por la zorra frente al león.

Por tanto, racionalismo, relativismo, ambigüedad, *esprit systématique*<sup>40</sup> frente a *esprit de système* constituyen nuevos rasgos predicables de esta doctrina ética añadibles a los anteriores de individualismo, universalismo, igualdad, inmanencia, etc. Y, en su centro, un sujeto capaz de universalizar su comportamiento trascendiendo el conjunto de fronteras que, por mor de la historia y en contra de su naturaleza, separan a los hombres.

38 III-7. Cursivas nuestras.

39 Razón por la cual el derviche Al-Hafi, amigo de Natán, miente ante su amo el Sultán, del que también es tesorero, para evitar que sea su amigo quien costee la frivolidad en el gasto público del Sultán (II-9).

40 Para dicha distinción, cf. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, cit., pág. 23.

Sólo una leve mancha oscura enturbia desde el interior de la doctrina el conjunto de la misma, por no hablar de las probables descalificaciones que desde el exterior le lloverían a manos de los fervidos creyentes en contra de su sosegado laicismo, o de exaltados nacionalistas en contra de su creencia en la humanidad (y quizá, si bien más moderada, la de un moderno nacionalista, que no ve la nación como un punto de partida sino como un punto de llegada<sup>41</sup>, a causa de su incomprensión de la identidad del grupo humano reunido en un determinado territorio); una mancha que es una moneda de dos caras, en la que el envés lo ocupa el “pueblo”, un bloque de personas entrelazadas por un haz irracional de creencias, sentimientos, opiniones y gustos comunes cuya medianía y uniformidad amenazan permanentemente con ahogar al *sabio*.

Porque de él se trata en última instancia, el ídolo del haz de la moneda. En el *Natán* son dos los sabios que comparecen junto al único que merece tan noble título, el mercader judío: el Sultán y el templario. No porque de hecho lo sean, sino por su capacidad, el primero, de trascender el contexto y de buscar la justicia y la verdad pese a controlar por entero el poder político; y, el segundo, por su capacidad de abandonar la piel de serpiente de su ideología y de su entero pasado para adoptar, racional aunque no uniformemente, una nueva personalidad gracias a los efluvios del amor. Por otra parte, también el propio *Natán*, que sí es el genuino sabio de la obra, afirma ocasionalmente su propio mundo por oposición al de su pueblo, si bien no aspira a salir de él, sino, en el mejor de los casos, a *humanizar* a sus allegados y, en la medida que la tolerancia lo permite, también a quienes busquen en ese refugio una norma para sus vidas.

El sabio de Lessing es desde luego poco más<sup>42</sup>. Apenas tiene que ver con ése que ha salpicado la historia del pensamiento ético-político occidental, enseñoreándose sobre gran parte de la misma; y con una escrupulosa falta de prejuicios, además, al punto que cabe encontrarle ya gobernando directamente la nueva polis del *espiritualista* Platón, ya oficiando de genuino consejero de monarcas filósofos, como ese Juliano contemporáneo que es Federico II para el *materialista* La

---

41 Al respecto, R. Máziz, *La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*, Murcia, Tres Fronteras, 2008; cf. el cap. III.

42 Sabio, en efecto, se llama por boca de Saladino “a quien no encubre la verdad, a quien se lo juega todo por ella, cuerpo y vida, hacienda y sangre” (III-7). Entiéndase la frase en su justo sentido, pues un fanático suicida la consideraría hecha a su medida. La verdad del sabio no es la de un iniciado, y por lo tanto un instrumento de poder; tampoco una guadña con la que ir eliminando a los adeptos de otra verdad menos verdadera. Es una convicción que su dueño saca a la palestra pública y la defiende a capa y espada mediante el diálogo, de la que ninguna amenaza le hace renegar, pero a la que una razón más poderosa que la suya le convence a renunciar.

Mettrie<sup>43</sup>. En la galería de sabios que media entre ambos artificiales extremos, afirmamos, no es posible hallar al de Lessing, quien nos dice de él cosas como ésta: “Muy de desear en todo Estado es que hubiera hombres que estuvieran por encima de los prejuicios de sus pueblos y que supieran bien dónde deja de ser ya virtud el patriotismo. (...) Que no se sometieran a los prejuicios de su religión nativa; que no creyeran que es preciso que sea bueno y verdadero todo lo que su religión tiene por bueno y verdadero. (...) a quienes no deslumbra la grandeza social y a quienes no fastidia la insignificancia social; hombres en cuya sociedad el grande no tiene inconveniente en abajarse y el chico se atreve a alzarse”<sup>44</sup>. No sólo Alemania, y no sólo entonces, como se ve, necesita otro Lessing...

## Tolerancia

A primera vista, la tolerancia no es sino la igualdad rigiendo las relaciones entre las diversas confesiones religiosas. Toda vez que cada una se reconoce constituida por una divinidad, un credo, un culto y un rebaño, y que ninguna acepta la superioridad de las demás sobre ella, la tolerancia es una forma fragmentaria de reconstitución religiosa de una humanidad cuarteada en principio por todas ellas. Y si bien, como se comprobará más tarde, un análisis en profundidad de la misma nos proporcionará una imagen engañosa y ambigua, por el momento nos conformaremos con destacar sus beneficios para la convivencia entre quienes profesan credos diferentes.

El creyente que sinceramente milite en su favor expulsará de su conducta no sólo acciones como las de Daya, sino incluso como las de los restantes pacíficos cruzados de la fe. Pero, ante todo, privará a su comunidad, y a las demás, del terrible peligro para la convivencia encarnado en figuras como la del patriarca cristiano, ideal *contramodelo* de intolerancia: ¿Qué hace de él un personaje tan tenebroso?

Muy sencillo: *poseer la Verdad* y querer ser *coherente* con semejante posesión. De los tres dioses únicos el suyo es el más único de todos; los demás, vulgares copias. A partir de ahí la tarea es sencilla: extender esa *Verdad* por el mundo hasta dominarlo: un fin ése a realizar por cualquier medio. El patriarca ya sabe que Saladino perdonó al templario y sabe asimismo por qué. Conoce, por otro lado, los planes militares de

43 *Le Système d'Épicure* (en *Oeuvres Philosophiques*, Vendôme, Coda, 2004), par. XCIII. Con todo, el sabio de Lessing, a diferencia de los precedentes clásicos (estoicos o epicúreos, por ejemplo) o modernos (el del Locke de los *Pensamientos sobre la educación*, el del Spinoza de la *Ética*, etc.) y de los coetáneos, como el del mismo La Mettrie (a quien el propio Lessing alude con sorna en el cap. III de su *Laokoon*), Hume, Voltaire y otros, no divide el género humano en dos milades desiguales, el sabio y el vulgo, por larga que sea la distancia que le separa de éste.

44 *Diálogos para francmasones*, op. cit., pág. 671.

Saladino, y también en qué lugar, y dónde, se custodian los fondos que los financiarán. Su mente urde un designio que reúne ambos sucesos de suyo sin conexión, y que se habrá cumplido cabalmente cuando los cristianos, encabezados por Felipe II, a quien le habrá hecho llegar puntualmente toda la información, hayan reconquistado Tierra Santa. Si para ello ha de servirse del templario de espía, se sirve (aunque para ello el templario deba romper sus vínculos de gratitud hacia Saladino y la confianza depositada por éste en él: ¿no es un infiel acaso?); si al objeto de recabar su apoyo ordena a un subordinado tantear su voluntad con subterfugios antes de comunicarle su objetivo, se le ordena<sup>45</sup>; si más tarde se ve en condiciones de lograr sus propósitos instrumentalizando la necesidad –de consejo– de un joven en ese momento extraviado por un aparente desengaño amoroso, se instrumentaliza; si para ello debe mentir, fingirse un humilde siervo del señor, disfrazar su maquinación de *maquinación* de la providencia, pues se miente, se finge, se maquina, etc. En la causa del Señor no hay nada ilícito, salvo lo que hacen los demás.

El déspota que parece querer rivalizar en pompa con el Sultán en su simple visita a un enfermo trasparece asimismo en asuntos de menor importancia; si un joven cristiano le solicita consejo, el consejo se convierte milagrosamente en una orden; si se trata de recabar una opinión sobre a quién pertenece una hija nacida de padres cristianos desconocidos que tuvo la fortuna de ser recogida recién nacida por un judío y educada en su religión, se dicta una sentencia que exige su devolución a su familia (aunque no se sepa quién es) y envía a la hoguera al padre *bastardo* “que induce a un cristiano a la apostasía”; que el padre quiera a la niña como hija y la hija al hombre como padre, que ambos quieran seguir juntos, ¿qué importa!: ¿se es antes cristiano o ser humano, se es más siendo un cristiano o un ser humano? ¡A la hoguera, pues, también esos bastardos: el corazón y la voluntad de los dos!

La *feliz* coincidencia entre *su* verdad y *la* Verdad, es decir, la imposible repetición de dicha ecuación entre los no correligionarios suyos, la saca de inmediato del ámbito de su conciencia y le da las fronteras del universo, porque es ahí, en efecto, donde cree que confina su poder<sup>46</sup>. Su relación con Dios, admite, es la del títere ante el titiritero, y hasta su actual posición puede ser sólo un azar de la providencia

45 Contra ese fácil escomoteo de la propia responsabilidad en la obediencia al superior lanzaría Arendt una de sus polémicas andanadas tras su análisis del totalitarismo nazi y del ejemplo de Eichmann (cf. *Personal Responsibility Under Dictatorship* (en *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003), págs. 17-48.

46 Una Daya con poder es el patriarca, con un inmenso poder; de ahí que propenda a extender su sinrazón hasta los confines de dicho poder. Era sólo eso lo que le faltaba a las creencias de la dama de compañía para airear la peligrosidad de su fanatismo y, con él, su culpabilidad.

(si no es blasfemo pensar así, se entiende); pero por su relación con Dios, quien personal e indirectamente actúa en el mundo "por medio de un ángel, vale decir, por medio de un ministro de su Palabra", vale decir: por medio de un patriarca, cree ser Dios. O sea, que en su relación con los hombres se ha convertido en el nuevo titiritero frente a sus títeres. Por ello ostenta sus privilegios frente al derecho común, subyuga a sus subordinados, condena al *sectario*, guerrea contra la tolerancia, reprueba la humanidad, atiza la guerra contra el infiel<sup>47</sup>, e interesadamente incapaz de concebir una sociedad sin religión emplaza a la Iglesia a la cabeza de todo imperio terrenal. No sólo se trata, pues, de un "rufián", como lo califica el templario ante Natán<sup>48</sup>: más bien corresponde su pintura a la del fanático que, en palabras de Spinoza, considera a la entera naturaleza "cómplice de su delirio"<sup>49</sup>.

Frente a esa escuela de fanatismo compendiada en un único personaje se predica en *Natán* la tolerancia. Cuáles sean sus supuestos, cuál su *modus operandi* y con cuáles consecuencias es lo que Lessing desarrolló en la celeberrima parábola de los tres anillos, que ahora pasamos a analizar<sup>50</sup>.

Tres religiones monoteístas, la pregunta por la verdadera, la confirmación relativa de cada una como tal, la historia como fundamento de dicha verdad y, en fin, la confianza y la fe como prueba de la *verdad* de la historia conforman el conjunto de requisitos del concepto de tolerancia. Pero desglosémoslos mínimamente.

Así pues, al principio era la religión. O mejor: tres religiones. Ninguna de ellas evidentemente verdadera por sí misma o, al menos, no evidentemente más verdadera que las demás. La creencia no exige nada más al creyente, pero la tolerancia sí: aquélla se rige automáticamente por el principio *cada mochuelo creyente, en su olivo religioso*; ésta, en cambio, exige comparación, valoración y decisión antes de ir a parar a su olivo correspondiente. Cuando Saladino preguntaba por la fe verdadera, preguntaba a Natán, y le preguntaba por "sabio", dijimos; porque un sabio, añade Saladino, se supone que no "se queda en el sitio donde lo arrojara la casualidad del nacimiento", sino que actúa

---

47 La guerra es uno de los medios con los que pretende el fanático de toda laya "ser él mismo quien... adelante el futuro", como el propio Lessing escribió en otro texto suyo (*La educación del género humano* [en *Escritos...*, cit.]). Lo que no se entrevé muy bien, ni aquí ni en otras intenciones o acciones, es lo *justo* de esas "justas visiones de futuro" que, al decir de Lessing, a menudo le preceden en su obrar (par. 90).

48 V-5.

49 TTP, *Introducción*, pág. 62.

50 III-7. Pero véanse también las dos escenas precedentes.

una vez ha "examinado, razonado y escogido lo mejor"<sup>51</sup>, también en materia religiosa.

La pregunta por la fe verdadera, por tanto, no es una pregunta religiosa, sino filosófica; no la formula el creyente, sino el filósofo. Saladino, menos ducho en teología que Natán, se revela sin embargo tan *sabio* como él al plantearla, porque el mero interrogarse sobre la mejor religión implica haber suspendido el juicio sobre la bondad de la propia, poner entre paréntesis la entera cohorte de verdades tejida en torno al absoluto primordial del que *da fe*. En consecuencia, supone hibernar durante un lapso de tiempo, el requerido para su respuesta, el mundo del que la propia religión es religión: la historia y sociedad propias, en suma. Y supone, por último, que el propio mundo histórico-social puede ser exiliado de la vida del que inquiere si la razón lo demuestra falso; y, si no, cuando se vuelve a él supone recargarlo de una nueva legitimidad, la proveniente del propio consenso racionalmente obtenido y voluntariamente atribuido<sup>52</sup>. Forma parte pues de la tragedia del tolerante el haber renunciado momentáneamente a las tradiciones, creencias, códigos, valores, prácticas constitutivos tanto de su persona como de su ser común, esa suma de herencias que está en el origen de su vida y da sentido a su existencia. Hasta lo más sagrado fue en algún momento sólo naturaleza.

Ninguna de las tres religiones monoteístas logra demostrar su supuesta soberanía teológica, la superioridad de su verdad sobre la verdad de las demás; y como al tolerante le resulta inconcebible un mundo sin religión, las tres se revelan necesariamente verdaderas. Con lo cual, dicho sea de paso, el creyente, desguarnecido como estaba de su pasado y de su presente, y reducido a la osamenta de la razón y la voluntad, está nuevamente en condiciones de reapropiarse de su sociedad y de su historia<sup>53</sup>. Con la tolerancia, la igualdad hace su entrada en el campo de la religión, tanto a la hora de justipreciar a cada una de ellas como por la universalización del valor del creyente que implica: ya no hay creyentes de primera y creyentes de segunda, según juzgue cada confesión a los suyos o a los demás.

Hay diferencias entre ellas, de acuerdo; Saladino las palpa hasta en el vestido, la comida o la bebida, pero en lo fundamental, replica Natán, no: "¿no se basan las tres en la historia?", insiste; y remacha: a "la historia, ¿no hay que aceptarla acaso solamente por confianza y fe?".

---

51 III-5.

52 Era lo que se pedía al sabio en los *Diálogos*, recuérdese.

53 Un *cartesianismo* religioso ése que no resultará tan inocente, como se verá.

Una pregunta filosófica requería una respuesta filosófica, y la síntesis que acabamos de exponer lo es: no hay *mejor* religión: porque las tres, en igual medida, son verdaderas, porque basadas las tres en la historia que, siempre, descansa en la confianza y la fe. ¿Puede considerarse definitivamente establecida la tolerancia? ¡Debería!, pero vemos que la parábola no concluye en la fabricación de dos anillos exactos al primero, y la consecuente satisfacción de tres hermanos, para quienes su posesión vendría a su felicidad como anillo al dedo. Volvamos pues a la –doble– historia.

¿Qué significa realmente que cada fe se funda en la historia? En la parábola, la transmisión del anillo que vuelve afecto a Dios y a los hombres a su portador es un asunto personal, en el que el *enigma* de a quién atribuírselo no entra en la jurisdicción del mérito, como tampoco la prelación se establece por el nacimiento: el padre, sin más, lo legaba a su hijo predilecto (y el por qué eligiera a uno y no a otro era cosa por entero suya). Hasta que llegó el día en el que determinar al heredero sí supuso un *dilema*, dada la igual legitimidad de la candidatura de cada uno a ser portador del anillo. Como la rueda de la predilección giraba sin cesar, el padre se lo prometió por turno a los tres. Y vino la hora de romper el nudo gordiano al escuchar el padre los pasos de la muerte acercarse a su puerta. Es entonces cuando busca al orfebre sublime que obró el milagro de convertir un anillo en tres haciendo dos tan idénticos al primero que nadie, ni su dueño, logró diferenciar el original de las copias.

En la historia, en cambio, la historieta ilustra de cómo al surgir dos copias indiferenciables del original éste perdió su valor *absoluto* primordial, si bien no todo valor y, ni siquiera, todo su valor parcialmente absoluto. Que la religión sea un producto histórico significa que es un producto humano, y ninguna creación humana alcanza ontológicamente el rango de valor absoluto, por mucho que creencias tan artificiales como aquélla así lo determinen. Ya la suspensión del *funcionamiento* de la religión hasta que se decretara la verdad, que resultó ser múltiple y no unívoca, anticipaba la introducción del relativismo axiológico aquí definitivamente establecido sobre el trono de la verdad sustancial. Dicho relativismo no otorga a lo temporalmente originario primacía normativa sobre lo secundario, porque ha constatado que lo *mejor*, en otro contexto y circunstancias, se puede *repetir*; el tiempo es la sede del valor, como de la vida, pero no es un *valor* en sí mismo axiológicamente considerado, y no puede conceder derechos porque por originario, y aun *original*, que resulte, no lo es tanto como para ser único: el *arte*

humano sabe sumar la experiencia a la capacidad, técnica y necesidad, para reeditar al genio.

Ahora bien, como sugeríamos, la introducción del relativismo ontológico en las relaciones interreligiosas se acompaña del mantenimiento del absolutismo teológico de las creencias intrarreligiosas, lo que deja a la tolerancia en una delicada situación, pues evitar enfrentamientos entre los creyentes exigirá ahora de éstos que dejen de ser naturalmente creyentes para volverse todos sabios, y que por medio de un acto racional, a emplazar como fundamento de sus creencias, se vuelvan tolerantes. Paso, *expérience oblige*, no precisamente fácil de dar.

Por otro lado, las dos bases sobre las que se apoya la historia no hacen sino agravar la situación de la tolerancia. De hecho, cuando se trata de insuflar contenido a esa afirmación, cuando se trata de precisar la fuente de la confianza y la fe, es el mundo antiguo, por un momento congelado, lo que reaparece con renovado esplendor. Y con ánimos de venganza por haberse atrevido Lessing a coquetear con Descartes en su razonamiento. Cierto, al no repararse en los diferentes contenidos religiosos, sino en el hecho común de su ser históricas, las religiones se igualan entre sí y lo que vale para una vale para las demás; pero eso no es sino la igualdad formalista de la reciprocidad. Lo que cuenta es realmente que, aun sin los diversos contenidos dogmáticos y rituales que las alejan y hasta contraponen, la división se establece desde el ámbito, externo a la religión, de la historia. Porque, veamos: "¿cuál es la confianza y la fe de que duda uno menos? ¿No es la de los suyos, no es la de aquéllos cuya sangre llevamos, la de aquéllos que desde nuestra infancia nos dieron pruebas de su amor y no nos engañaron nunca, más que cuando, para nosotros, resultaba saludable ser engañados?", pregunta Natán a Saladino a fin de confirmar retóricamente la igualdad de las tres religiones en su verdad<sup>54</sup>.

Natán ha ido aquí mucho más lejos de lo que pensaba, y lo que es peor: en sentido opuesto al que quería. Con tales palabras, en efecto, el creyente no sólo ha recuperado el cuerpo de su historia y de su sociedad, perdido durante el juicio a la santidad de su religión, al demostrarse la verdad de la misma; y no sólo ha vuelto innecesaria la ulterior relegitimización de dichas sociedad e historia por obra de su voluntad racional. Aquí, la cultura a la que pertenece el creyente aparece como el criterio de la verdad de su religión, y como la cultura encarna a

<sup>54</sup> Y, en lógico corolario, concluye: "¿cómo es posible que crea yo a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés". Lo que no parece saber Natán / Lessing es que la reciprocidad es sólo una condición formal de tolerancia, que en absoluto garantiza su práctica pacífica.

la sociedad actual y su historia, son esa sociedad en su conjunto y toda la historia las que ahora experimentan un plus de legitimidad que las hace por así decir necesarias, santas: y es esa santidad de la cultura la que ella traslada a la religión correspondiente, en cuanto parte inherente a dicha cultura, volviéndola así inmanente a la misma. La historia, devaluada por la teología al desconsiderarse las diferencias internas de las religiones como fuente de particularización de las mismas, aparece revalorizada ahora por la moralidad como fuente de la verdad de aquéllas (a lo que se agregarán más funciones, como se verá). Se ha construido en tal modo un nexo indisoluble entre una determinada religión y una historia y cultura determinadas, lo que corta de raíz toda tentación de universalidad que pueda albergar<sup>55</sup>.

Naturalmente, la cultura que crece con el creyente en su estómago ha engullido ya también al tolerante, haciendo inútil, como decíamos, su cuota de racionalidad y voluntad para su legitimidad. Es cierto que al engullirlo no ha devorado también el botín obtenido mientras estuvo fuera, durante la travesía del desierto de la duda en la que aprendió la tolerancia. Pero su cultura se le impone como algo que no lo necesita, que no requiere de su voluntad para ser legítima ni de su razón para alcanzar la verdad, y le impone sus valores como una segunda naturaleza, al punto que incluso mentir llega a ser saludable para el pupilo, y por ende lícito. Y si bien no podemos concluir aquí que hemos llegado ya a una comunidad holista, en la que el individuo está para lo que dicte el grupo, no es menos cierto que los rasgos de la hidra han empezado ya a perfilarse. Desde esos presupuestos, por ejemplo, el creyente cuya razón instara a cambiar de fe, o a castigar al teísmo con su bien ganada pena, el ateísmo, habría dejado por el camino, con la santidad de su cultura, el sentido de su vida (hasta podría ser acusado de locura y encerrado en un manicomio).

Así pues, a la tolerancia le costará trabajo sobrevivir, incluso una vez aprendida, en un ambiente de división histórica y social en el que cada cultura tiene la santidad de una religión, porque la religión que ayuda a conformarla ha heredado sus propiedades de necesidad y santidad, a las que suma el absoluto que tiene por objeto. Veamos cómo continúa la historieta a fin de extraer pistas acerca del posible desenlace de la historia.

Los tres anillos están ya en los dedos respectivos de los tres hermanos, es decir, la tolerancia ha sido ya reconocida y establecida.

<sup>55</sup> Aquí ya ha regresado, pujante y autoritario, a la comunidad de los creyentes ese ancestral "miedo a la noche" que depositará en manos de la escatología lo que debiera fiar a la acción, como bien nos dice A. Andreu en su estudio sobre el *Natán*, cit., pág. 75.

¿Borrón y cuento nuevo, pues? La inmediata reacción de cada uno frente a los otros dos no es precisamente la de abrazarse y felicitarse por su igual valor ante su progenitor, sino que "se disputa, se investiga, se demanda". Es decir, se acaba delante de un juez. Es decir: que recién establecida la tolerancia es menester un sistema de justicia previamente instaurado que resuelva las respectivas demandas de verdad –las recíprocas pretensiones de intolerancia– de cada confesión. Los tres reclaman la originalidad de su anillo, los tres protestan de su honor y los tres basan ambas actitudes en la concesión paterna del anillo como herencia de una promesa anterior, en lo que todos tienen razón. Pero hay más: "El padre, protestaba cada uno, no pudo haber sido falso con él; y, antes de recelar tal cosa del mismo, de padre tan querido, antes de eso, dice que no le queda más remedio que tachar de juego sucio a sus hermanos por más inclinado que esté a no creer de sus hermanos sino lo mejor, y dice que quiere descubrir a los traidores y vengarse".

Presupongamos su sinceridad, esto es, que amen tan desinteresadamente a su padre que no les quede más remedio que acusarse entre sí, cosa que no hubieran podido hacer de otro modo, pues la duda más liviana habría mancillado la honorabilidad de aquél, y reactivado por tanto en esa misma medida la perdida confianza mutua. ¿A qué conclusión llegamos? Que la reacción de cada uno es inmediata e irreflexivamente violenta porque está *fundada* en la creencia inquebrantable en una autoridad absoluta que lo legitima a obrar así; que gracias al sistema de justicia público, la amenaza no ha pasado de inmediato de las palabras a los hechos; que, en un contencioso, ese tipo de creencia impulsa a declarar a alguien culpable pero no a buscar las pruebas de la culpa, y que al culpable ni siquiera le libera que toda apariencia, por demostrada que esté, declare en su favor. Y, finalmente, que en esa circunstancia hablar de *tolerancia* significa simplemente reconocer que *aún* no se ha acumulado fuerza suficiente para llevar a cabo la proclamada "venganza".

¿Cabe salir de ese círculo de destrucción antes de que se cierre? Natán así lo cree o, al menos, cree que lo cree. Pero la débil luz que la esperanza ha encendido en el túnel la pueden aprovechar mejor los hermanos de la historieta que las tres fes históricas. El recurso a la autoridad es esa luz, y en principio a los tres hijos cabe seguir el ejemplo de tan ejemplar padre para que el puñal en el que se había convertido cada anillo recupere su fisonomía inicial. Aun así, no pasa de ser una lábil ocurrencia del *fideísta* Natán, que parece haber olvidado en su respuesta que el padre ejemplar ya existía antes del conflicto entre

sus hijos y que no por eso éste dejó de estallar. ¿Bastará a prevenir su repetición en el futuro que les sobrevenga un ataque de memoria o una simple y *paternal* admonición? Débil paliativo se antoja para unos sujetos cuya vanidad y ambición han desarticulado en un suspiro los gruesos vínculos con los que la sangre les había unido entre sí y a generaciones anteriores, y cuyo mortal jaque a la confianza personal ha desestructurado el lazo que solidifica las relaciones humanas.

Pero para las confesiones religiosas, es decir, para la vida social, la cosa es algo más complicado. Empecemos preguntando una aparente perogrullada: ¿quién sería esa autoridad pura en la que confiar? Habiendo un Dios, claro está que la pregunta sobra. El problema es que hay tres (o más, porque en estos pagos el milagro existe). Cada confesión tiene el suyo, se sabe: ¿pero es el mismo? Quizá el sabio estaría dispuesto a reconocerlo así, pero ¿y la masa de creyentes? Para ellos su Dios, siempre poco locuaz respecto de sí mismo, se hace conocer por sus obras, es decir, su credo, y éstos son distintos en cada confesión al no ser todos idénticos entre sí. Por eso precisamente hay tres anillos religiosos y no uno. Los creyentes, por tanto, raramente aceptarán la disolución de las tres deidades a una que no sea la suya, y, como diría Maquiavelo aquí, “en el mundo no hay más que vulgo”, o sea, creyentes, y pocos sabios. Quienes, por lo demás, tampoco lo tienen fácil para reducir a los tres dioses en uno que no sea un cuarto distinto de ellos; pero para eso deberían haber profesado previamente el deísmo<sup>56</sup>, haberse elevado desde cada dios *individual* hasta la divinidad abstracta en la que conjugar la panoplia de atributos que cada religión atribuye a su propio dios, porque cada liturgia, o sea, cada historia, modela a su dios a su imagen y semejanza, aunque abunden los rasgos comunes a los tres<sup>57</sup>. Una tarea ésa que quedó sin hacer.

Paradójicamente, salvo por el decisivo hallazgo del *deber* de tolerancia, hemos vuelto a la situación inicial en la que encontramos tres religiones con tres dioses, credos, cultos y rebaños diferentes. Solo que ahora, descubierta la *verdad* de cada confesión y reconocido su derecho a la vida, la pregunta por fuerza debe ser distinta: ahora sabemos que debemos ser tolerantes, pero ¿podemos serlo? ¿Cómo

56 Lessing coquetea en alguna ocasión con esta doctrina que intenta racionalizar la religión unificando las divinidades *históricas* al tiempo que desacredita las religiones reveladas, como cuando las iguala en valor por su fundamento (III-7) o como cuando aprueba por boca del templario una educación en la religión “al margen de toda fe, enseñándole [Natán a su hija] acerca de Dios ni más ni menos que lo que satisface a la razón” (IV-2). Pero no llega a vencer la tentación cayendo en ella.

57 Algún creyente, divertido a pesar suyo, afirma en cambio que estas cosas suceden porque es el propio Dios quien, de *motu proprio*, “se adaptó al hombre de determinada cultura, de determinado modo de vida” (J. Ellul, *El islamismo y el judeocristianismo*, Madrid, Katz, 2008, pág. 96). Desde luego, con razonamientos así bien ganado se tiene el paraíso.

pueden convivir entre sí tres absolutos, esto es, seres humanos que creen en inmutables absolutos? La respuesta nos invita a volver por caminos hollados.

¿Es posible, pese a todo, descubrir el anillo verdadero? El juez, harto de la similitud de las pruebas aducidas por cada hermano en prueba de la originalidad de su anillo, de pronto cae en la cuenta de que el genuino anillo debe distinguirse de los otros por los taumatúrgicos efectos que se le atribuyen; la perfección del objeto debe quedarse en la forma, y no trasladarse también a las consecuencias. De ahí la pregunta a los tres: "¿quién de vosotros es el más amado de los otros dos? Venga, ¡decláradlo! ¿Calláis?"<sup>58</sup>. Los tres anillos han sido desenmascarados: los tres son falsos, porque ningún portador ha logrado atraerse el corazón de los otros dos más que otro: en suma, los efectos que se le presuponen no pasan de ser una piadosa ilusión. Y de ahí también el consejo del juez, que es a la vez una prescripción: "Tomad la cosa como os la encontráis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico". Creerse la ilusión fabricada: he ahí la medicina, para un *incrédulo* tan difícil de aceptar. Como decir que la gran verdad de los hombres consista en sucumbir a la ilusión dejándose engañar por su propia mentira. Añádase a ello la contraindicación consiguiente, a saber, que al aceptar la cosa como se ofrece, no sólo se le reconoce a la religión todo lo que era "contingencia, circunstancia exterior, azar", que diría Hegel, como algo consustancial, y no sólo se devuelve a cada una su particular dios, sino que se sella para siempre la definitiva separación de las tres. Al final, interrogarse por la verdad en materia de religión, por la verdadera religión, carece de sentido, por lo que el sabio que un día suspendiera su juicio al respecto queda homologado en este punto al más inspirado fanático. ¡Cruel venganza la ejercida por la divinidad en castigo a su cartesiana duda transitoria!

Pero, además, la realidad real difiere de su fabulación en otras cosas. En su casa, el padre quizá haya querido acabar con "la tiranía del anillo único"; ahora bien, en la casa de todos, ¿por qué se ha de mantener la tiranía de tres anillos *únicos*? Los mismos seres que fabrican religiones donde asentar su ilusión de unirse, ¿no podrían construir otros edificios normativos más reales, inmanentes, por los que asociarse? La misma voluntad por la que renuncian a la razón en nombre de la fe, a la verdad en nombre de la ilusión, a la libertad en nombre de la sumisión,

<sup>58</sup> Y prosigue: "¿Que los anillos sólo actúan hacia atrás y no actúan hacia fuera? ¿Qué cada uno de vosotros, a quien más ama, es a sí mismo? ¡Oh! luego los tres sois estafadores estafados! Ninguno de los tres anillos es auténtico. Seguramente se perdió el auténtico, y el padre mandó hacer tres en vez de uno para ocultar la pérdida, para repararla".

¿debe renunciar por la fuerza de la historia a querer algo nuevo, algo racional, real y libre?

En su casa, los hijos, amados por igual por su impar progenitor, tienen en la imitación del "ejemplo de su amor incorruptible, libre de prejuicios" una senda clara y preestablecida por la que arribar a la tolerancia; pero en la casa de todos cada hijo tiene su propio padre por lo que no hay ejemplos comunes que seguir. Así, el alegato final a los hermanos—"¡Esfuércese a porfía cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo! ¡Venga en nuestra ayuda esa fuerza, con dulzura, con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios!"—, ya cuestionado en su eficacia por la vanidad y ambición de los tres, según vimos, ahora que los hijos no son ya ni hermanos, que los vínculos de sangre se han disuelto en estructuras sociales e históricas peculiares y separadas, queda en poco más que un fideísta brindis al sol.

Tomar la cosa como se encuentra, insisto, consiste en toparse con tres religiones distintas que fácilmente se hostigan entre sí. Su igualdad impide reivindicar a una en detrimento de las demás, otorgarle la corona exclusiva de religión verdadera y proclamar universalmente su imperio. Significa sacralizar la historia de las sociedades que las han alumbrado otorgándoles el atributo de la necesidad, con todos sus efectos antiindividualistas y antilibertarios. Es decir, significa haber regresado a la posición inicial de igualdad y separación iniciales en la que estábamos al principio, cuando el reclamo de tolerancia se convirtió en un deber, pero no haber dado solución al acertijo que nos planteáramos acerca de si podemos ser tolerantes. ¿O acaso debemos considerar una respuesta el reclamo de una fuerza misteriosa que terminó por diluirse en un vapor de falsedad?, ¿o simplemente predicar que advenga con "dulzura, con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios"? Si es así, nada inexistente puede subvenirnos ante la necesidad de tolerancia.

Empero, aunque existiera, ¿deberíamos dejar nuestro destino en manos de un misterio envuelto en un enigma? Sobre todo porque el buen obrar no es universal, sino sólo universalmente particular, bueno en cada ámbito cultural y religioso. La sumisión a Dios es igualmente particular, pues el miembro de una fe no se somete cuando se somete a su dios a lo mismo que el de otra. Y la "cordial tolerancia" es precisamente lo que se busca obtener, y de la que los episodios de brutal intolerancia repetidos hasta la saciedad por los miembros de las confesiones entre sí y contra los de otras nos dicen que imponerla no

es cuestión ni de transformarla en deber ni de invocarla como consejo, por dulcemente que se dé. Dejar la tolerancia al libre albedrío sería idealmente factible si el rebaño de cada confesión se agrupara en territorios propios separados por muros irrebables de los demás, pero saltarían chispas en cuanto mínimamente se les juntara. Donde una confesión predominara mayoritariamente sobre las otras, éstas verían degradado su rango al de sectas en el ámbito de la religión, y otras discriminaciones recaerían sobre sus miembros, que serían *tolerados* mientras no violaran las creencias mayoritarias: sería un acto de caridad social practicado por la *iglesia* oficial, pero no un deber exigido por su ontológica igualdad<sup>59</sup>. Donde dos o las tres convivieran en condiciones más o menos parejas, ser coherentemente fieles a un dios significará en algún momento entrar en colisión con los otros dioses a través de sus fieles, y la guerra estará siempre al acecho para aplacar las discordias a favor del vencedor. Ello es así porque las religiones tienen como uno de sus principales artículos de fe hacer proselitismo, es decir, engordar a costa de sus rivales, y porque el supuesto mensaje de Verdad y Amor que difunden entre sus acólitos es el mismo mensaje que desde sus entrañas esparce hacia afuera las semillas del odio y de la muerte.

Así pues, y para concluir, Natán no ha conseguido asentar una doctrina de la tolerancia porque ponerla en práctica requeriría de hombres que ya la practican, es decir, porque el efecto debería adelantarse a la causa. Y porque la tolerancia no es un asunto teológico que quepa resolver idealmente de manera voluntarista, sino una cuestión básicamente política, en la que las religiones –que siguen teniendo riadas de afectos pero también perpetuos desafectos, entre los que se han ganado el buen menosprecio que merecen– deben resignarse a perder todo aura de santidad para quien no comparta sus credos, así como aprender a soltar lastre de su cuerpo de dogmas y creencias si quieren convivir pacíficamente entre sí y con esas encarnaciones *demoníacas* que para ellas son los ateos.

Vista desde la óptica de las secularizadas sociedades occidentales, heterogéneas y complejas en un grado hasta hace poco inimaginable; en las que la propia religión comparte misión con otras religiones laicas e identitarias, como el nacionalismo o las ideologías, y en las que la tecnología compromete la conciencia individual al tiempo que la libera -de sus tres verdugos religiosos vocacionales preferentemente, pero no

59 El fenómeno tiene también su mimesis política en campo nacionalista. Así, el nacionalismo monoétnico "incentiva", cuando carece de "Estado propio", "un horizonte de demandas de soberanía y secesión... y siempre de Estado nacionalizador, esto es, al servicio prioritario de la cultura y la lengua mayoritarias, subordinando mediante políticas de normalización de integración a un estatuto secundario las lenguas y culturas de las minorías..." (R. Málz, op. cit., pág. 172).

sólo de ellos- al depositar en sus manos decisiones relativas a la vida y la muerte arrebatándoselas a Dios, es decir, a sus sucedáneos teológicos, generando así conflictos que tienen a los individuos, como siempre, de protagonistas, pero hoy también de jueces, la solución lessingiana al problema de la tolerancia, ya roma en su propia época si paragonada a la avanzada por Spinoza, queda a años luz de las necesidades y urgencias de la nuestra. Cuando las religiones han vuelto a ser utilizadas, igual que ayer, como máquinas de guerra<sup>60</sup>; cuando en sus manifestaciones pacíficas no saben ni quieren renunciar al sacramento del monopolio -de ejercer su poder sobre la comunidad por cualquier vía, incluida la política<sup>61</sup>-, exhortar a un creyente al deber de tolerancia, fiarla a la buena fe de la credulidad en el interior de una historia santa, equivale a sacrificar el destino de la libertad y de la paz al arbitrio y a la violencia. Probablemente, el sabio racional y virtuoso de Lessing, tan pleno de humanidad y con toda su tolerancia, no esté tampoco hoy dispuesto a ritualizar tamaño sacrificio.

---

60 Cf. J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien, Picus Verlag, 2004, pág. 19.

61 Véase como ejemplo la meditación de C. A. Viano sobre la influencia de la Iglesia Católica en Italia, *Laici in ginocchio*, Roma / Bari, Laterza, 2006.