

La ontología de Lessing y las metáforas de la deshumanización*

AGUSTÍN ANDREU**

Resumen: Este artículo expone y analiza la ontología social de G.E.Lessing, tal como aparece especialmente en su *Poema dramático Natán el Sabio*. La vida humana y sus tareas se caracterizan por la polaridad entre lo esencial de la condición humana y las diversas peculiaridades religiosas y nacionales. El fanatismo religioso y el patriótico deforman la verdadera humanidad y enfrentan entre sí a los diversos senderos que han de llevar a la humanidad a un mismo puerto, que es el del sentido de lo humano. Lessing trata esta problemática mediante metáforas, algunas de las cuales desarrolla en forma de parábolas o alegorías: *vestimenta y ministerios* por virtudes cívicas; *colores y perfumes* por recursos pedagógicos y localistas; *monedas* por las diversas clases de verdad; *un edificio con numerosas ventanas para la iluminación y numerosas puertas de entrada y salida* para significar el gobierno tolerante y sabio; etc. En primer plano de la discusión coloca Lessing los problemas de la intolerancia entre las tres religiones abrahámicas y su cordial enemistad mutua.

Palabras clave: metáfora, virtud, humanidad, religión, verdad, letra y espíritu.

Abstract: This article exposes and analyzes G.E.Lessing's social ontology, especially as it appears in the *Dramatic Poem Nathan the Wise*. Human life and affairs are characterized by a polarity between the essential human condition and the various religious and national peculiarities. Religious and patriotic fanatisms deform true humanity and make those different paths lead against each other, while they should instead carry mankind to the same haven, that of the sense of humanness. Lessing addresses this problematique by using methaphors, many of them in the form of parables or allegories: *clothes and ministries* for civic virtues; *colours and perfumes* for pedagogical and local facilities; *coins* for the truth; *a building with numerous windows for illumination and doors for free entrance* for wise and tolerant governement;etc. Lessing places in the forefront of his discussion the problems of intolerance between the three Abrahamic religions and their hearty and mutual enmity.

Key words: methaphor, virtue, humanity, religion, truth, letter and spirit.

1. Individualidad y polaridad

La individualidad humana se mueve y oscila, es decir vive, entre dos polos que configuran el espacio donde juega la inteligencia «construyendo la razón humana» (*Diálogos para francmasones*) y «acercando [así] al género humano a su perfección» (*Educación del género humano*).¹

* En el origen de este artículo está la ponencia tenida en el Congreso Internacional «Averroes-Maimónides-Santo Tomás», de Córdoba, en Mayo de 1992. Y ha sido publicado en Éditions Climats, de la *Association freudienne internationale*, en 1994.

** **Dirección para correspondencia:** Agustín Andreu, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, c/. Pinar, 25. 28006 Madrid (España).

1 Citaré a Lessing según edición propia nuestra en *Lessing. Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Anthropos, 1990² (=EE); *G. E. Lessing. Natán el Sabio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985; *G. E. Lessing. La Ilustración y la muerte: dos*

Uno de esos polos es el natural, el de la divino-humanidad, constituido por el fondo monádico de toda individualidad, polo eterno en forma de camino de perfección y felicidad. El otro polo, el político y religioso, es histórico y circunstancial, y su extrapolación idolátrica ocasiona fácilmente que el hombre verdadero no llegue a sí mismo y se quede en alguna «farsa» nacionalista o religiosa.— No hay tema ni problema más central en la obra de Lessing.

En *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones* trata Lessing de «la verdadera ontología de la masonería». Es la que busca hacerse cargo del peligro de asfixia que corren los individuos humanos en las sociedades políticas, y del peligro que corren esas sociedades entre sí cada vez que se presenta alguna de ellas como destinada, por elección y predilección divinas, a imperar sobre las demás. Dicha ontología apunta, más allá de la «letra» política de toda constitución, hacia el masón, que sería el individuo capaz de situarse más allá de «los prejuicios de su religión nativa», de «los prejuicios de su pueblo», de suerte que «los más sabios y mejores de cada Estado», por libre y sin mandato ni reconocimiento oficial de nadie, mantendrían la orientación de las sociedades hacia la unidad y la verdadera felicidad humanas.²

En la *Educación del género humano* explica Lessing la función pasajera o gradual de los elementos históricos (anecdóticos, circunstanciales, peculiares, familiaristas...) en la sociedad religiosa y, en particular, en la sociedad basada en la revelación de libro. Elementos, los circunstanciales, que han de ser entendidos de manera que no se arroguen la condición de divinos en exclusiva, bloqueando así la marcha del género humano hacia su meta común y sembrando la historia y la vida de confusiones odiosas.

Mas, es en el *Poema dramático Natán el Sabio* donde obtiene su expresión plástica la problemática de la verdadera ontología de la sociedad. En él se contempla el curso de la vida de las individualidades en las sociedades político-religiosas o religioso-políticas: los unos, los más, embarcados en el movimiento de los usos y creencias grandiosos y únicos, insuperables en el sentir heredado nacional-religioso. Algunos —el sabio, el masón, el filósofo...verdadero— trabajando ocultamente, imponderablemente las más veces³, por la humanidad común.

En el origen de las diversidades civiles y religiosas de las sociedades está la Naturaleza una y única, que es divina. Su meta última es la reunión de la entera Humanidad, y no es otro el sentido de esa polaridad. Mas la Naturaleza, o Dios, no podría ir construyendo la unión verdadera entre los hombres si no contara con marcos de sensación inmediata, ciertas «totalidades» estatales o políticas, y religiosas o de revelación. Ser hombre es difícil; el hombre es viviente de fácil extravío, por la presión abundosa de su infinitud interior. Sin esos marcos inmediatos, sin esas «andaderas» tendría un despegue y un progreso de lentitud exasperante, de dificultades aún mayores. La unión verdadera, es decir, la alcanzada por maduración libre e interior, por entendimiento, y realizada sin intermediaciones ora metafóricas o simbólicas, ora abstractas y absolutas, es la realizada por sensación y conocimiento de lo humano «en sí mismo y por sí mismo».⁴ Y es facilitada por las

tratados. Madrid, Debate/CSIC, 1992 (= Ilustración y Muerte). El texto alemán será citado según la edición de Lachmann-Muncker.— Los lugares citados en el texto, respectivamente, en EE 670-1 (LM. XIII. 359, 11-14); EE 646 (LM. XIII. 434 par. 92).

2 Cfr. EE 671 (LM. XIII. 360).

3 Cfr. *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones*, en: EE 673s. Porque se trata de un tipo de «buenas obras que hagan superfluas las buenas obras», de un trabajo de poner a los individuos en el rendimiento autógeno *mayor posible* por procedimientos de cogerminación y cofermentación propios de una comunicación de tipo monádico.

4 EE. 675 (Diálogo 3) LM. XIII. 366, 23-26. — Ni idealismo ni dialéctica caben en el despliegue del individuo en continuidad. «Leibniz no tematiza la negatividad del proceso» (J.C. Horn, «Zur Weltgeltung der leibnizschen Philosophie als Methaphysik. Ein Manifest», *Studia Leibniziana*, XXXIII, 1(1991): 92-102, p. 92). porque.como dirá Lessing

«totalidades» ajustadas al nivel, francamente ínfimo, de humanidad en que chapotea el hombre todavía, sin que se prevea de momento sustancial mejora de su presencia de espíritu... La inabarcable totalidad de la Humanidad sería pedagógicamente inviable, es decir, política y religiosamente inviable, sin ese sistema de partes-todo. De esta suerte, la sociedad civil y religiosa, que, según naturaleza y humanidad, es una y única (como la Unidad y Totalidad divina), se constituye y organiza, se «sustancia» en «partes». Cada una de éstas «forma por sí misma un todo», pero son partes separadas inevitablemente las unas de las otras, cuyo juego recíproco —macabro, sangriento casi siempre, odioso, separador y desgarrador de humanidad...—, no consigue con todo acabar de escapar de «la articuladora tendencia del todo».⁵ Y esa agitación de las partes-todo constituye la historia universal —imprevisible, sorpresiva..., siempre difícil de entender con las lógicas disponibles...

Sobre esas totalidades habían hablado modernamente, cada cual a su modo, Shaftesbury (1671-1713) y Leibniz (1646-1716). El inglés, en caliente y desde su manera intensamente parlamentaria y resueltamente democrática, universalista y no imperialista, de hacer política. El nieto del promotor del *Habeas Corpus* y otras libertades fundamentales, desarrollará la teoría social y política de las totalidades parciales (todos-parte, preferirá decir él) en crítica al naciente Imperio inglés, pues se estaba desplegando ante sus ojos la intención de imitar al Imperio romano, esa falsa totalidad, falsa por absoluta y abstracta *ad extra* y *ad intra*, donde la República romana había sido una confederación de totalidades concretas, es decir, divisibles como totalidades por su magnitud y su respectiva homogeneidad sustancial, y, así, administrables con inmediata percepción social del bien común o *res publica*.⁶ Shaftesbury habla expresamente del programa de la confederación o combinatoria de las totalidades concretas.⁷

«La Naturaleza dispone las cosas de modo que el hombre», en todas partes y desde cualquier circunstancia, dice Lessing, «tiene que dar bien pronto», infaliblemente, con «los medios de invención humana» sin los cuales no sería posible la vida común o social como camino «hacia la felicidad humana».⁸ La Naturaleza inventa porque le es inmanente la lógica vitalidad divina, es

(cfr. «Leibniz. Penas eternas», en EE, 333), para Leibniz «nada negativo puede ser fundamento de una cosa real». Cfr. también Guy Lardreau, *Fictions philosophiques et science-fiction*, Actes Sud, 1988, p. 140: «Car il n'y a pas de 'dialectique' chez Leibniz, pas du travail négatif, ni d'*Aufhebung*».

5 Cfr. H. Fuhrmann: «'Nathan der Weise' und das Wahrheitsproblem», *Lessing Jahrbuch*, XV: 63-94, pp. 77s.

6 Cfr. A. C. Shaftesbury, Standard Edition, II, 2, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1984. Cfr. también en *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, p. 76 [33]: «Los imperios vastos no son naturales en muchos aspectos, pero en particular en éste. [es a saber] que, por muy bien constituidos que estén, en tales gobiernos los asuntos de muchos tienen que depender de pocos, y la relación entre el magistrado y el pueblo se vuelve menos sensible y se pierde en cierto modo en un cuerpo [político] con miembros tan pesados y cuyas partes yacen tan alejadas unas de otras y tan distantes de la cabeza».

7 «Los espíritus combinatorios [...] disfrutan [en cambio] procediendo concertadamente y sienten (si cabe decirlo así) de la más recia manera la fuerza del atractivo de confederarse» (*Sensus Communis...*, 75 [32]). El espíritu combinatorio es el antitipo del espíritu dialéctico. Aquel lo aprovecha todo y le hace lugar a todo. El espíritu dialéctico, en cambio, es el sistema que produce más residuos morales, más 'desecho', de la historia. (Auschwitz y la dialéctica — buena meditación). La dialéctica no es un humanismo, engorda a sus demiurgos o hipóstasis y tritura impávida las individualidades sacrificándolas más que muy fácilmente en sus altares. Falsos movimientos de totalización, una y otra vez, se aprovecharon del previo «acantonamiento» emocional (Shaftesbury) de las nacionalidades. Shaftesbury lo previó con la claridad del conocedor de la política antigua, griega y romana. La sección IIª del *Sensus communis. Ensayo sobre el ingenio y el humor* (que publicaremos próximamente) estudia las falsas divisiones y acantonamientos y, claro, las falsas soluciones que 'aparecen' luego.

8 EE, 667 (Diálogo 2), LM, XIII, 353, 25ss.

decir, un Logos que nace del Espíritu o Vida y que no debería olvidarse de su ontogénesis.⁹ Además, inventa con facilidad, con abundancia y variedad, cuanto haga falta y sea conveniente para que los individuos, «las [únicas] esencias individuales reales»¹⁰ capaces de felicidad, puedan orientarse pronto y con seguridad hacia ésta.

Partiendo de las diferencias de clima y atendiendo todas las formas empíricas anejas, Lessing razona deduciendo, como es habitual en él, las diferencias de hábitos y costumbres, de necesidades y satisfacciones, de moral y de religión inclusive, y, en consecuencia, de revelación, enhebrando una serie de «por tantos» que le llevan a la constitución política particular determinante de la particularidad de la religión y de la revelación.¹¹ No puede menos de haber diversidad de Estados y de religiones, cada cual «con sus propios intereses», reflejando cada uno de sus individuos los respectivos intereses de su Estado o confesión religiosa, con las pasiones espontáneas de una educación infantil torcida *a limine* [...] entrando «a menudo en colisión».¹²

A menudo. Pues no es que esos medios e instrumentos son falibles y «con frecuencia no[...] se adecúan a su intención, que no es otra sino llevar a la felicidad a los individuos»; es que «producen también precisamente lo contrario de lo que pretenden».¹³ Y, en nombre de cualquier título favorable a la propia patria, o raza, o religión, o clase, se encaminan las totalidades parciales a la aniquilación recíproca, o al alejamiento, a la indiferencia —y con pretensión sacrosanta, o científica encima,¹⁴ traicionando la intención de la Naturaleza o Providencia, que ordena la *Educación del género humano* a la felicidad de todos y cada uno, sin excepción, «sin distinción de patria, sin distinción de religión, sin distinción de clase».¹⁵

Y la repugnancia recíproca entre estas sociedades puede llegar y llega a desconfiar «de tener algo en común, de que cada cual por su parte tenga que hacer o compartir lo más mínimo con el otro».¹⁶ Surge esa repugnancia recíproca invencible que tan bien conocemos los europeos occidentales y que Lessing ya emparejaba, en rivalidad y rechazo, tal como lo emparejaban nuestros padres— en holandeses, franceses, españoles, alemanes... Y después de estar mil años juntos, son capaces estos hombres de no haber descubierto la faz definitiva de la humanidad del vecino, del otro, y de vivir remasticando la sustancia láctea de su peculiaridad.

Conque siendo esas totalidades milenarias, pues sus elementos y su movimiento interior se miden y entienden sólo por milenios, dan origen a mundos estatales y religiosos, a regímenes

9 La lógica aristotélica nace ya como *sanatio* del escandaloso abuso del *logos* de la sofística. Cfr. Brice Parain, *Essai sur le Logos platonicien*, Paris, Gallimard, 1942, 2ª ed., p. 19ss.

10 EE, 667 (Diálogo 2), ib., XIII, 353, 31ss.

11 EE, 667 (Diálogo 2), ib., XIII, 356, 29-33: «Muchos de esos pequeños Estados tendrán climas completamente diferentes: por tanto, necesidades y satisfacciones completamente diferentes; por tanto, hábitos y costumbres completamente diferentes; por tanto, religiones completamente diferentes».—Por eso la diversidad de organizaciones sociales no es argumento, como quería Locke, contra las ideas innatas (cfr. Ruth W. Grant, «Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism», *The Journal of Politics*, vol. 50, 1988: 42-63, p. 42).

12 EE, 669 (Diálogo 2), LM, XIII, 356, 4ss.

13 Ibid., 667f (Diálogo 2), ib., 354, 9-11.

14 J. K. Galbraith, *La sociedad opulenta*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, pp. 44-54, ha mostrado este destino 'traidor' de la misma ciencia económica desde sus orígenes, y cómo incluso se ha prestigiado de científica una teoría que diera por descontado que no todos están llamados en efecto a beneficiarse del bien común más elemental, acumulado por el trabajo en sociedad. La cantidad de hipocresía que puede administrar el hombre religioso no se echa de menos en los padres del liberalismo inglés, en especial en John Locke. Cfr. del autor *Shaftesbury y el 'Pascal inglés'*, en: *Materiales para una filosofía de la religión II*, CSIC/Anthropos 1992, pp. 9-34.

15 EE, 675 (Diálogo 3), LM, XIII, 367, 11-13.

16 EE, 669 (Diálogo 2), LM; XIII, 356, 9-19.

políticos y de revelación religiosa tan exclusivos que deforman, casi infaliblemente, la humanidad común, y se vuelven inciviles. Así es como la Naturaleza una y única, formadora de esas totalidades de intención naturalmente relativa, no puede menos, a su vez, de

«unir a los hombres sin separarlos ni separarlos sin consolidar abismos entre ellos, sin interponer entre ellos murallas divisorias. Esto es así y no puede ser de otro modo».¹⁷

Abismos y murallas divisores, separadores, extrañadores, recogidos y elaborados finalmente en teologías de elección, de elegidos y pueblos elegidos, que tanto «delirio» sancionan, como se dirá en el *Natán*. El mismo caso de la elección de Israel como sujeto en tanto totalidad política y de revelación religiosa, al mismo tiempo que se desplegará como la revelación religiosa que se contagiará más a otros pueblos y se extenderá más, a pesar de todos sus alardes de universalidad será la maestra de los particularismos odiosos del cristianismo y el islamismo, según acuerdo de Natán y del templario.¹⁸ Así que en la revelación más universal de hecho, y cabe pensar que también por su intención, es donde tienen sus raíces y encuentran sus raíces, aún hoy, divisiones y separaciones entre los hombres, divisiones sacralizadas. Tales que, dentro de esas empalizadas, «se llega a desaprender a ser hombre», piensa Natán (I, 3, p. 121), y llega a parecer que ser hombre es poco (III, 9, p. 181). Siendo así que el sentido de la «vida social del hombre», igual que «todas las constituciones políticas [y religiosas], no son más que medios en orden a la felicidad humana»,¹⁹ no son más que un sistema de apoyaturas para «la inteligencia humana de nivel medio»,²⁰ para el pueblo que, así, va aprendiendo a «utilizar un poco más su inteligencia», pues la inteligencia humana «se formó paulatinamente»²¹ y no de otro modo podrá seguir avanzando. Bien es verdad que, odiosamente, no todos opinan que la inteligencia y el pueblo son compatibles.²²

La verdadera ontología ha de hacerse cargo del *elemento o polo particular* de los pueblos, de las sociedades (civiles o religiosas), y del *elemento o polo común o único*, que es su común humanidad. Ayudando a evitar que un político como Clemenceau, y en una circunstancia como el Tratado de Versalles, se comporte de tal modo que Keynes tenga que escribir que Clemenceau «tenía una ilusión: Francia; y una desilusión: la Humanidad».²³

Ha de hacerse cargo de los medios que inventa la naturaleza para mantener agrupados a los hombres en marcos viables y ha de procurar que esos medios no acaben separando, en vez de ayudar a hacer sentir la unidad humana, según fue precisamente su primera intención. Ha de hacerse cargo del hecho de que las más de las sociedades y religiones acaban institucionalizando las

17 EE, 670 (Diálogo 2) ib., 358 ss, 35/1-3.

18 Cfr. *Natán*, II, 5 (LM, III, 62, 502ss): «Pero, ¿sabéis vos [Natán.] cuál es el pueblo que practicó primero ese afán de poner sambenitos a los hombres? ¿Sabéis, Vos, Natán, cuál es el primer pueblo que se llamó a sí mismo el pueblo elegido? ... Su orgullo, que transmitió luego al pueblo cristiano y al pueblo musulmán, ¿de que sólo su Dios es el verdadero Dios! ... Ese pío delirio» impío... (Las citas del *Natán*, en adelante remitirán al acto [II] y a la escena [3], dando también la página de nuestra versión.)

19 EE, 667, LM, XIII, 353, 17ss.

20 EE, 464, LM, XII, 443, 24ss. [«Algo más de los papeles del anónimo tocantes a la revelación»].

21 EE, 465, ibid.

22 EE, 690, nota 3. Shaftesbury y Lessing son abiertos defensores de la elevación intelectual del pueblo —y, antes que nada, de la elevación intelectual, que es la que puede asegurar que otras elevaciones no se resuelvan en descensos de dignidad. Pero, al igual que Espinosa y Leibniz, tampoco fueron académicos y no veían en la inteligencia académica y sus variedades el prototipo de *frónesis*.

23 Cfr. J. K. Galbraith, *La era de la incertidumbre*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1981, p. 200.

separaciones e ignorándolas cordialmente. Y ha de proponer un remedio viable y que no recaiga en el extravío de repetir la institucionalización de la letra como espíritu.

El ideal de humanidad, en Lessing, está constituido por los factores esenciales de la *paideia* griega, la *virtus* romana y su renacimiento en la individualidad de tipo cusano y bruniano, más la reinterpretación del cristianismo que hace cierta ilustración al mismo tiempo que pone en forma y amplía la racionalidad humana. De la *paideia* tiene la fe en que la inteligencia de la vida es capaz de encontrar la esencia (y la esencia graciosa) de las cosas, la *idea*. La individual y política *virtus* se formula como una principal disposición al servicio práctico del prójimo (del próximo y del lejano)— la nueva ilustración objeto a ceremoniales y a formularios de creencia, apenas obstaculicen una piedad práctica que ve a Dios en el hombre como ser de destinación y *no* cree que se le pueda ver en ninguna otra parte. Lo humano, fundamentalmente, es destino, y no zoología terrestre capaz de bienestar. Así, en Lessing «la mirada gana en apertura por lo sustancial en las diversas formas en que se puede presentar» lo humano (Otto Mann).²⁴

2. Encuentros y desencuentros

La polaridad *humanidad-diferencia circunstancial* es tema y trama en todos los encuentros, o des/encuentros, entre los individuos, en el *Natán*. Estos, con su arrastre nacional-religioso, van alternando en un mano a mano cuya exposición constituye el *Poema dramático Natán el Sabio*: Natán y el templario, Natán y el derviche, el templario y Reha, el patriarca y el templario, Saladino y el templario, Natán y Saladino... Las metáforas darán expresión al absurdo desencuentro que representa condicionar, o ignorar, la humanidad esencial, mediante alguno de los elementos ocasionales y transitorios, circunstanciales e históricos.

La metáfora trasplanta la polaridad a un terreno vívido donde la pequeñez y la miseria no han sembrado la confusión, o donde algún interés (precisamente algún motivo interesado) ha velado porque no la introduzcan. La metáfora es una ráfaga luminosa que hace ver la descolocación en que se mueven las cosas y les señala su verdadero *situs* ontológico.

En la escena 5ª del acto II, donde por primera vez se encuentran el sabio Natán y el joven cruzado de la fe que es el templario, se formula la sensación de distancia y rechazo entre hombre y hombre, de la cual se alimentan las deformaciones de inhumanidad. Se abre la escena con reflexiones soliloquiales del judío Natán sobre el estentóreo novicio templario, que acaba de dar pruebas de humanidad generosa, de verdadera humanidad, al arriesgar la propia vida por sacar de la casa en llamas a quien resultará ser la hija del judío Natán. Seguro, así, Natán, de la vigencia (reglamentaria y despiadada, por lo demás) del sentimiento de humanidad en el joven templario, acusa y formula la desapacible impresión que éste provoca con todo el pretencioso aparato de su envoltura: de su plumaje, de su vestimenta y sus aires, y luego, de sus explicaciones:

«Siento repugnancia de lo exótico del sujeto; casi me da corte la rudeza de su virtud.
¡Que un hombre pueda desconcertar tanto a otro hombre!²⁵

24 Cfr. Otto Mann, *Lessing. Sein und Leistung*, Hamburg, Marion von Schröder Verlag, 1961, pp. 351ss.; Benno von Wiese, *Lessing. Dichtung, Aesthetik, Philosophie*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1931, pp. 64ss.

25 *Natán* II, 5, p. 146.

Mas, ese exotismo repugnante del cristiano, que afecta y dificulta la percepción de su humanidad hasta por parte del sabio Natán, se diluye enseguida, por lo demás, en el encuentro y conversación de entrambos, pues que, entre un sabio y un sapienciable, no puede menos de resbalarse enseguida hacia el horizonte de la común humanidad. ¡Las diferencias!: «...diferencias de color, de vestimenta, de aspecto» ..., «de clase», «mayores o menores según los sitios»; ésas son «diferencias que no importan gran cosa» para quienes «tienen bastante con llamarse hombres». Pues éstos saben que «ninguno de los dos ha escogido a su pueblo» y que es «pío delirio» pensarse que se pertenece a un pueblo escogido, el único que poseería «al Dios verdadero», «al Dios mejor» que, luego, «se quiere imponer a todo el mundo como Dios óptimo» (*Natán II*, 5). Cuando la verdad es que, como dice Lessing (en un contexto, crítico por cierto, de la soteriología paulina), la Divinidad es «la esencia más humanitaria de todas».²⁶

De esta suerte, todo lo demás, todo lo que no es la acción afín a esta esencia la más humanitaria de la vida, todos los demás medios e instrumentos del repertorio estatal, religioso, étnico, todas «las diferencias», quedan colocadas en su verdadero sitio. Una vez entran en contacto este sentimiento de la Naturaleza común y esta idea de la Divinidad, ya no caben idolatrías ni separaciones. «Con el auténtico concepto de un solo Dios es imposible que ese pueblo [de Israel] hubiera apostatado de Él tan a menudo[...] ni que, al Dios verdadero, lo hubiera llamado *su* Dios, el Dios de *sus* padres, de ese modo excluyente»,²⁷ enseñando a los cristianos a excluir o, lo que es peor, a incluir por las malas a los otros.²⁸

En la esencia más humanitaria del mundo, al reconocerse los hombres, se acercan y se *sitúan* sanamente.

Vamos a repasar algunas de las metáforas principales con que Lessing ha tratado los peligros de la deshumanización.

1. Cáscaras, cortezas, plumajes, vestimentas...

Esa impresión de un exotismo que empapa y deforma hasta la virtud misma, hasta el corazón y la humanidad del templario, esa impresión la exorciza y conjura Natán con la metáfora de la cáscara y la almendra:

«Por Dios, un mozo, todo un hombre... Puede que la cáscara sea amarga; el meollo seguro que no» (*Natán II*, 5).

En el caso del derviche, tesorero doméstico de Saladino, a todo eso que impregna el oficio civil y el estado religioso, lo llamaré «vestimenta»:

26 Cfr. *Sobre los Elpísticos* (LM, XIV, 303): «das allenmenschenfreundlichste Wesen».— Esta afirmación está hecha en un contexto donde se dice que Plutarco hubo de considerar como mera «superstición» una soteriología como la paulina que «predica un Dios que hace ejecutar a su propio hijo [Romanos 1, 32] para satisfacer su justicia». Cfr. del autor, *G. E. Lessing. La Ilustración y la muerte*, Madrid, Debate/CSIC, 1992, p. 57.

27 EE, «Algo más de los papeles...», 464 (LM, XII, 443, 28ss).

28 *Natán II*, 5: «Pero, ¿sabéis vos también cuál es el pueblo que practicó el primero ese afán de poner sambenitos a los hombres? ¿Sabéis vos, Natán, cuál es el primer pueblo que se llamó a sí mismo el pueblo elegido», confundiendo el trigo con la paja, la religión verdadera con florituras, la humanidad con nacionalismos?

«Si tu corazón es aún un corazón de derviche..., la figura estatal no es más que tu vestimenta» (*Natán I*, 3).

La generación de Jonathan Swift (1667-1745) y de Shaftesbury (1671-1713) había empleado con frecuencia y sorna la metáfora de la ortodoxia religioso-política como sistema de sastrería. El Padre celestial les regaló tres levitas a Pedro (por papistas y episcopalianos), a Martín (por los seguidores de Martín Lutero) y a Juan (por los seguidores de Juan Calvino y los puritanos en general); tres levitas maravillosas.²⁹ Shaftesbury ridiculiza a los gobiernos que imponen uniformidad de creencia o vestimenta a todos los súbditos, como si la unidad de naturaleza exigiera la uniformidad exterior o como si la unidad civil no consistiera en la común naturaleza humana.³⁰ Lessing conocía los repertorios burlescos de estos dos ingleses.

¿Será posible que los hombres lleguen a advertir un día que están haciendo valer la cáscara y no el meollo, la vestimenta y no el corazón?

Cáscara y meollo, vestimenta y corazón, se completan con la metáfora del plumaje: «Nunca exigí de los pájaros que tuviesen un mismo plumaje»,³¹ pero sí que el plumaje sirva para volar y se entienda en función de la vida.

Tampoco Saladino ve más que «corteza» en todo lo que distingue e identifica por fuera a los hombres. Cuando el sultán invite al templario a vivir en su casa y compañía, no se le ocurrirá condicionar el ofrecimiento a las maneras de vestir por muy sacrosantas que sean:

«Como cristiano, como musulmán; lo mismo da. De capa blanca, de chilaba, de turbante o con tu fieltro; como quieras. Nunca he exigido que a todos los árboles les salga la misma corteza» (*Natán IV*, 4).

En tratándose de «corteza», «lo mismo da». Cada árbol tiene su corteza. Corteza han de tenerla los árboles; pero la corteza no es la savia, no es la vida. «El jardinero de Dios» acoge gustoso todas las flores del mundo con sus cortezas. ¿Cómo sería, si no, jardinero de Dios? En el jardín de la vida, ¿cómo podrían sentar criterio las diferencias de corteza: de vestido, de comida, de bebida incluso? (*Natán III*, 7).

Hay «variopintas flores» que pretenden ser la única flor válida y que no pasan de ser «cizaña» con que se intenta asfixiar «la pura semilla de la razón» (*Natán III*, 2).

La hija de Natán, educada «para ornato y decoro» de todo Dios —de toda patria y toda religión (*Natán IV*, 7)—, reacciona explosivamente desde su experiencia y desde las enseñanzas recibidas de su padre, cuando, con malas artes de seducción impositiva, le quieren meter una idea parcial o local de Dios, el Dios de un «terruño», que se erige en salvador de los de otros terruños: un Dios salvador que generaría imitadores también salvadores, los cuales se ofrecen a salvar a los demás imponiéndoles su salvación y combatiendo por imponerla.

«¿Su Dios, su Dios, por quien él [=el templario] combate!» ¿Es propiedad de alguien, Dios? ¿Qué Dios es ése del que se apropia el hombre y que ha de hacer que combatan por él?» (*Natán III*, 1).

29 Cfr. Jonathan Swift, *Historia de una barrica*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 79ss (traducción de M. Sol de Mora).

30 Cfr. *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, l.c., n. 58.

31 Cfr. *Natán IV*, 4.

Por más bellamente que las vistan y revistan, esas flores de terruño que aspiran a ser las divinas y únicas, son «cizaña» que nada tiene que ver con el verdadero Dios de todas las flores, es decir, con el Dios que da de sí «la semilla de la razón» que, «bien pura, esparciera» Natán en el alma de su hija (*Natán III*, 1).

Alan D. Latta relaciona la metáfora de las variopintas flores con las drogas, «haciendo que la metáfora gane en significación y profundidad».³² El texto de Lessing se presta desde luego a ver como aturdimiento y ataque de nervios el mareo mental que produce el aroma soporífero y pesado de esas «flores variopintas» del particularismo, que excitan los nervios, trastornan el cerebro y echan a perder los caminos de la razón y del corazón. Además de insinuar cuán fácilmente se cae en esos aquellarres de la identidad cortical y del particularismo, en «la farsa» (*Natán III*, 1).

En conversación entre Natán y el templario entrado ya en razón, en trance ya de desfanatización, empleará éste también la metáfora evangélica del trigo y la cizaña. Refiriéndose a la educación confesional que le podrían imponer ahora a la hija de Natán, se pregunta:

«¿La mala hierba no acabará finalmente por sofocar al buen trigo que vos sembrasteis en ella?».

2. Monedas, hogares, palacios

Hay tres metáforas relativas a la verdad y al conocimiento. La de la verdad como moneda, la del humo que inevitablemente se produce en la búsqueda de la luz al producir fuego y calor, y la de la mansión bien iluminada en su interior a pesar de la irregularidad de la fachada, de sus ventanas y puertas. La primera se encuentra principalmente en el *Natán*. La segunda, en los *Diálogos para francmasones*; y la tercera, en la *Parábola* con que cierra Lessing su discusión con el Pastor Goeze sobre la Biblia como fuente de conocimiento religioso. Pero los rastros y reflejos de estas metáforas que también se le convierten en alegoría y parábola, se encuentran por doquier en la obra lessingiana. Responden a la idea de la construcción de la racionalidad y la humanidad mediante el trasiego de la historia como ocasión de perfeccionamiento humano.

La metáfora de la verdad como moneda entra en juego en el monólogo que mantiene consigo mismo el judío Natán ante la pregunta que le ha hecho el Sultán sobre la fe verdadera: ¿Cuál lo es: la judía, la cristiana o la islámica? (*Natán III*, 6). Es la pregunta que dará pie a la narración de la parábola de los tres anillos iguales, entregados por el buen Padre a sus tres hijos igualmente obedientes, anillos que son muestra de su amor igual (y máximo al mismo tiempo) a los tres hijos, a las tres religiones abrahámicas.³³

«Puesto que eres tan sabio, a ver si me dices —¿cuál es la fe, cuál es la ley que te ha iluminado más? ... Un hombre como tú no puede quedarse en el sitio donde lo arrojara la

32 Alan D. Latta, «Lessing and the Drug Scene: the 'bunten blumen'-Metaphor in *Nathan der Weise*», *Lessing Yearbook*, VI, 97-107.

33 La metáfora de la verdad como moneda la pone en juego el comerciante Natán. Bien sabe él que, en último término, es magnífica bendición de la Divina Providencia sentir en la casa la música de las bien ganadas monedas de oro puro. Lessing cree, además, que el pueblo judío «es absolutamente el primero y único en toda la historia que constituye en *negocio* propio la comunicación y propagación de su religión» (la cursiva es nuestra). Cfr. «Algo más de los papeles del anónimo...», en EE, p. 459.

casualidad del nacimiento; o, si se queda, lo hace porque ha examinado, razonado y escogido lo mejor» (*Natán III*, 6).

El próspero comerciante Natán, que ha acudido a la llamada del apremiado Sultán con la sospecha de que se le va a solicitar algún dinero, al escuchar la pregunta por la verdad (pregunta trampa, pero que en Saladino va más allá de la trampa, a su pesar), la traduce a términos monetarios: «Vengo preparado para una cuestión de dinero y resulta que [éste] quiere verdad. ¡Verdad!» (*Natán III*, 6).

«Por supuesto, ¡si fuera una de esas monedas antiguas que se sopesaba a mano!
—¡Aún!» (ibid. III, 6).³⁴

Una moneda antigua, con valor propio por razón de su naturaleza, de su materia misma, bien podría ser una imagen de la verdad —de la verdad que entra por los naturales cauces del «sopeso a mano», o sea de la experiencia propia de cada uno y, en particular, del sabio, capaz de «examinar, razonar y escoger lo mejor» (ib.). Es la experiencia de las generaciones la que ha probado el sabor sano y orientador para la vida de ciertas verdades. Esa antigüedad acredita aunque luego resulte malamente transmitida y torpemente entendida tal verdad. En política, es decir, en vida común, «está inventado casi todo» —es la lección de Aristóteles que resuena en el ánimo de Leibniz y Lessing.³⁵

El prestigio de lo antiguo, que es grande en Lessing por principio, es lo que le hace conceder a Natán que cabría comparar la verdad con una moneda, caso de que se tratase de «una de esas monedas antiguas». Pues una solución a un problema está muy lejos de dejar de valer por ser la más antigua,³⁶ al contrario. Y «no es menos honroso confirmar lo antiguo con algo nuevo que descubrir algo nuevo en lo antiguo»,³⁷ algo nuevo que trae, desde Dios sabe cuándo, el arrastre de la tradición, a la espera de que llegue el momento de que lo antiguo alumbre con nueva luz; que por eso hay que llevar mucho cuidado con echar por la ventana materiales de arrastre, no sea que haya que bajar luego a la calle a recoger alguna perla.

En su tratado sobre *Cómo los antiguos se imaginaban a la muerte*, en el contexto de la verdad histórica y religiosa que puede transmitirse en la arqueología, pone Lessing en juego otra vez la metáfora del dinero antiguo y el de curso reciente, y comenta que «sería cosa de admirar que solamente se tuviese por rico a quien dispone de dinero recientemente acuñado. La precaución exige más bien no enredarse mucho con él hasta que quede fuera de dudas su verdadero valor intrínseco».³⁸ Lessing no quiso ser hombre de modas y se avergonzó de ver lo que escritores, teólogos y académicos pueden llegar a hacer...

34 Peter Demetz (*Lessing. Nathan der Weise. Dichtung und Wirklichkeit*, Frankfurt/Berlin, Ullstein, 1970, pp. 146ss.) cree que la moneda antigua representa la religiosidad vieja del «judío carnal» que ha de superar el hombre. No puedo en modo alguno seguir esa interpretación.— Cfr. Helmut Fuhrmann, «Lessings 'Nathan der Weise' und das Wahrheitsproblem», esp.p.87, nota 8; Hans-Jürgen Schlütter, «'...Als ob die Wahrheit Münze wäre': Zu Nathan der Weise III 6'», *Lessing Jahrbuch*, X, 65-74; P. Heller, «Paduan Coins. Concerning Lessing's Parable of the Three Rings», *Lessing Jahrbuch*, V, 163-171.

35 *Política*, 1264 a 16.

36 «Observaciones sobre las conversaciones filosóficas de Joachim Heinrich Campe», en EE, 425 (LM, XVI, 443).

37 *Lessing. Ilustración y muerte*, o.c., p. 3 (LM, XI, 5).

38 *Ilustración y muerte*, l.c., p. 3 (LM, XI, 4). Cfr. también EE, 459, nota 21 (revelación como denario entregado por la divina providencia al pueblo judío para su mejor administración).

Hay acuñaciones y acuñaciones. Las hay con mayor o menor valor intrínseco. Y las hay tan arbitrarias que son contrarias, al menos en un momento dado, al verdadero valor natural. Así, la metáfora de la verdad como moneda es reducida a la idea de la verdad religiosa como momento de la pedagogía divina en la *Educación del género humano*.

Hay cierto tipo de verdad de acuñación, de verdad acuñada, justa y precisamente para cierto tipo de judíos, cristianos y musulmanes. Es un tipo de verdad que se puede «embutir» en la cabeza de ese tipo de hombres, se les puede meter en la cabeza con toda clase de artimañas. Igual que cierto tipo de monedas se meten en la bolsa, donde entran y salen con facilidad. Verdades y monedas circunstanciales, locales, transitorias, pedagógicas, políticas, convencionales, de religiosa revelación particular... ambas, en el mejor de los casos. Y a estas verdades en cuanto que lo son por mera acuñación y declaración, se las puede «poseer» y «sistematizar». Y así es como llegan los hombres a pensar que Dios es «su Dios» y se «lo apropian» (*Natán III*, 1).

Pero la verdad, la verdad pura, no puede ser como «una de esas nuevas monedas hechas por mera acuñación, que sólo sirven para pagar en mostrador» aquí o allá, según indique la acuñación de autoridad. La verdad de la humanidad verdadera y común es verdad en sí y de suyo, depende de sí misma, de su contenido racionalmente examinable y no de circunstancias exteriores y contingentes. Esta verdad que nace de interior fermentación y de la virtud acaba por poseer al hombre y es una acción incesante sin fórmula definitiva.

Helmut Göbel³⁹ relaciona acertadamente este lugar con el célebre paso donde Lessing prefiere el esfuerzo por la verdad a la posesión de la verdad.⁴⁰ Tanto en el caso de la Iglesia cristiana primitiva como en esa suerte de Iglesia laica que ve Lessing en la naciente masonería,⁴¹ se lamenta de la prisa que han tenido por acuñar, por formular y «declarar» la fe en «manuales sistemáticos»,⁴² sustrayéndose a la verdadera sustancia del hombre, que es el *conatus*, la *vis*, la acción. Una querencia de «la razón perezosa» de que habla Leibniz en la *Teodicea*.

Hay que acuñar, sí, como también hay que crear totalidades sociales que den viabilidad a la diversidad de hombres que da de sí la Naturaleza única. Pero, en el horizonte, está la humanidad única y, en el camino, el reconocimiento de que las monedas de acuñación podrán ser distintas, con su identidad particular y acuñada cada una, pero los anillos de los tres hermanos no se distinguirán, no se les podrá distinguir, fabricados como están de humanidad pura. Y, un día, en esta historia, decidirá esta parábola y sus anillos iguales.⁴³

La segunda metáfora relativa a la verdad y al conocimiento es la de la luz y el calor que despiden

39 Lessings 'Nathan'. *Der Autor, der Text...*, Wagenbach, Berlin, 1979, p. 215.

40 «Lo que da al hombre su valor no es la verdad en cuya posesión está el hombre, sea el que sea, o cree él estar, sino el sincero esfuerzo con que se ha aplicado a perseguir la verdad. Pues no es la posesión de la verdad sino su búsqueda lo que ensancha las fuerzas en que consiste, solamente, su perfección en crecimiento continuo.— Si Dios presentara en su mano derecha todas las verdades, y en su izquierda no más que el impulso continuamente avivado hacia la verdad, aun con la añadidura de que iba a equivocarme siempre y eternamente, y si me dijese: ¡Escoge!, yo me echaría humildemente hacia su izquierda y le diría: Dame, Padre: la verdad pura es sólo para ti» («Una dúplica», LM, XIII, 23ss).

41 Cfr. EE, 681 (Diálogo 4), LM, XIII, 398, 15: «...la relación que hay entre la logia y la fracmasonería es igual que la relación que hay entre la Iglesia y la fe».

42 Diálogo 4, en EE 660ss (LM, XIII, 339): «¿Por qué tardaron tanto en aparecer en el cristianismo los manuales sistemáticos? ¿Por qué ha habido tantos y tan buenos cristianos que no quisieron declarar su fe de una manera inteligible [=exotérica]? —Siempre hubiera sido pronto también para hacerlo en el cristianismo, pues con ello la fe tenía que ganar tal vez poco...».

43 Cfr. EE, 164 y nota 4 («Pensamientos sobre los de Herrnhuter») (LM, XIV, 155, 20ss): El sabio, el masón, el hombre que «se contenta con ser hombre», es quien, frente a «prejuicios de religión nativa» y «prejuicios de sus [propios] pueblos», infatigable e incesantemente, «contrarresta». Cfr. también, EE (Diálogo 4), LM, XIII, 390ss.

una llama, la cual, inevitablemente, echará de sí, al mismo tiempo, asfixiante humo.⁴⁴ Religiones y patrias son combustible y, desde luego, fácilmente combustibles e incendiarias: con facilidad se avivan los sentimientos sembrados en nuestra alma desde la infancia, prenden súbitamente y nos inflaman.⁴⁵ Además de que «la superstición en que nos hemos criado, por más que la descubramos, no pierde su poder sobre nosotros.— No son libres todos los que se ríen de sus cadenas» (*Natán IV*, 4). Mucho humo hacen las supersticiones. La ocupación del sabio, del masón, del verdadero filósofo es inventar chimeneas, con que las verdades de acuñación, las verdades nativas y convencionales —con su pasión y belleza paranaturales, seminaturales, o pseudonaturales y supersticiosas— se vayan convirtiendo en verdades de razón.

En Lessing, como en Leibniz y en último término en Aristóteles (sus verdaderos maestros y modelos),⁴⁶ la oscuridad goza de un cierto prestigio. Dice Hans Jonas que la oscuridad de la inteligencia humana es un privilegio,⁴⁷ señal y garantía de que queda camino por hacer, entre otras cosas. La sensibilidad, precisamente, de que puede disfrutar el hombre es el excitante del infinito pero confuso contenido monádico. La oscuridad graduada es condición pedagógica en la *Educación del género humano*, y la sensibilidad no puede excitar sin turbar.⁴⁸ Tampoco la turbación es una limitación mera: es ayuda múltiple para el conocimiento. La inteligencia humana es como la pupila del murciélago, decía Aristóteles en la *Metafísica*: es crepuscular, o auroral, según se mire; pero no es una inteligencia que esté en el mediodía como situación normal.⁴⁹

El contexto directo de la metáfora del humo y la luz es el institucional, político o religioso, en cuanto las constituciones o leyes, o la revelación religiosa, al tiempo que crean cauces inicialmente ventajosos, producen, con la unión más o menos convencional, «consecuencias perjudiciales» de diversa índole —«separaciones mayores de lo que la necesidad requiere», «prejuicios religiosos» que hacen creer que es «bueno y verdadero todo lo que la religión de uno tiene por bueno y verdadero», «males inevitables que trae consigo el Estado»... etc.; y, así, dificultades varias a la misma racionalidad humana.⁵⁰

Bien es cierto que hay gentes que «ni [siquiera] saben espera(r) a que se disipe el humo, a que brille la llama y caliente...».⁵¹ Gentes que «(¿) se dejan asfixiar del humo con tal de que sea de

44 EE 677ss (Diálogo 4), LM, XIII, 390ss. El humo de esta metáfora no es aún el humo industrial, esos procedimientos de fabricación que requerían «mucho humo y mucha porquería», a base del carbón (J. K. Galbraith, *La era de la incertidumbre*, Barcelona, Plaza y Janés, 1977, p. 312). Mas, un leibniziano como Lessing conocía la continuidad de principio entre lo físico y lo moral.

45 Cfr. *Natán III*, 1.

46 Cfr. P. Heller, l.c., p. 166. Lessing es más un escritor que un poeta e incluso que un dramaturgo, un escritor cuyo ideal no lo representaron los grandes poetas «sino más bien un Leibniz y un Aristóteles, los hombres de talento filosófico, y sobre todo, los sabios, pues en último término no aspiró a ser un genio poético sino a la sabiduría».

47 Cfr. *Della fede antica all'uomo tecnologico*, Bolonia, Il Mulino, 1991, p. 304: «...gli organismi...e i puri spiriti nemmeno, perchè mancano di sensibilità, cioè della prerogativa della confusione».

48 EE, 456 («Algo más de los papeles...») (LM, XII, 433, 5-7): «...ahí se ofrece la más poderosa intuición del poder que tienen nuestro apetito sensible y nuestras oscuras representaciones sobre todo conocimiento por evidente que sea...». Como muestra el contexto, ese poder es metafísicamente constitutivo, y contra lo que cree la ortodoxia de algunas Iglesias cristianas, no es consiguiente sino precedente al pecado original.

49 *Meth*, 993b, 9-11. En mi estudio «La Ilustración leibniziana: el motivo fundamental del helenismo y la 'nueva muerte'» (en *La Ilustración y la muerte*, pp. LIVss) he estudiado la condición de claroscuro de la inteligencia humana en la línea antropológica que, desde Aristóteles, Plotino y el Areopagita, a través de Gregorio de Nisa, por Leibniz y Shaftesbury, desemboca en Lessing.

50 EE, 673 (Diálogo 3), LM, XIII, 363, 29ss.

51 EE, 677 (Diálogo 4).

pingüe cocina exótica(?)», gentes capaces de comer humo. El sabio se abstendrá de irse, por reacción, al extremo contrario; las totalidades parciales son necesarias.

Falk.— «Si la sociedad civil no trajera consigo otro bien que la posibilidad de construir la razón humana en ella, la bendeciría yo a pesar de males incluso mayores».

Ernst.— «Quien quiera aprovecharse del fuego, dice el refrán, ha de tolerar el humo».⁵²

El sabio, constructor de chimeneas: buena metáfora para aludir a la imponderable actividad de estar al quite, quitar hierro e ir devolviendo lo humano al punto de mira.⁵³ La metáfora por cierto sirve también de chimenea.

Como la mayor parte de su actividad la dedicó Lessing a desbloquear el atolladero en que se habían metido las Iglesias de la Reforma, en particular la suya nativa, en punto a las fuentes del cristianismo, en punto a la revelación,⁵⁴ no cabe extrañarse de que la metáfora más ampliamente desarrollada —llámala él «parábola»— aluda a la situación de la Biblia en el cristianismo posterior a la Reforma. Desde los días de Lutero no se había producido en Alemania una discusión bíblica de más envergadura; discusión frenada y acallada, estatal y eclesiásticamente, tanto en sus días como posteriormente.⁵⁵

52 EE 671, 674 (Diálogo 2), LM, XIII, 359, 10-17.

53 En particular la igualdad que posibilita la fraternidad. Cfr. EE, 670-1 (Diálogo 2), LM, XIII, 358, 15ss.

54 A este atolladero aludía con la metáfora del «lado algo hundido del edificio luterano» (EE [«Una parábola»], LM, XIII, 101, 24).

55 Todavía a lo largo del siglo XVIII, en Alemania, a un libre traductor de la Biblia se le mandaba a la cárcel para que recapacitase sobre su traducción. Se lo hicieron a Joachim Lorenz Schmid (1702-1749) (Cfr. EE, 448, nota 2). Por lo demás, en la *intención* de Lessing (y de Leibniz), la reserva sobre el biblicismo (o principalidad de la *escritura* sagrada sobre las otras formas de tradición y de transmisión oral) abarca a la civilización del *libro en general* y a la multiplicación mecánica o reproducción de cualquier tejido o texto de ingeniería literaria o informática. Tanto en Leibniz como en Lessing, frente a la '*deconstrucción*' textual, se juega la actualización de la *intención vital*. Un texto, o bien recoge una intención de una experiencia originaria o transmitida, o no es más que cualquier otro objeto.— Cfr. EE, pp. 106-109, 432 («Reflexiones y ocurrencias»): «Llámase erudición a la riqueza de ajena experiencia que se obtiene de los libros. La experiencia propia es sabiduría. El mínimo capital de ésta vale más que millones de aquélla».— Cuando, en el *Testamento de Juan* (EE, pp. 490-497, 490), en la discusión donde señalará su posición sobre el cristianismo joánico, exclame frente al Pastor biblicista: «Pero es que ¿todo tiene que ser libro?», entonces estará sentando una tesis antropológica que no centra al hombre en el libro o texto por sagrado o inspirado que sea, sino en el manantial orgánico del conocimiento que se va modelando en *intención vital*, que viene de la vida y versa sobre la vida. En el siglo XX, y en paralelismo con la discusión matemática (Kronecker, Dedekind), el logos se independizó como signo de la palabra arraigada en la vida y sólo en la vida.— En cuanto a Leibniz, es curioso que uno de los hombres que ha tocado y leído más libros de la historia, sea quien ha escrito páginas más críticas sobre los que hacen depender lo esencial de la religión de algún libro sagrado y de su intérprete o hermeneuta, por oposición a la experiencia propia o ley escrita en el corazón y en la razón. Cfr. G. Grua, *G. W. Leibniz. Textes inédits*, Paris, PUF, 1948, I, 51-52. El '*deconstruccionismo*' de J. Derrida es una filosofía que empieza por esa circuncisión que es siempre el texto tal como lo trata el rabinato y la cábala '*cabalística*', pero no el judaísmo de Mendelssohn ni el cabalismo de Espinosa y Lessing (y, con todos los respetos, de Leibniz). Leibniz, dice Henry Gouhier (*Le deux XVII^e siècle*, 178ss), «no busca la verdad en los libros en vistas a otros libros que sería su conclusión; sino que mira al fondo de lo real y enseguida muestra lo que ya ha sucedido de real, en traducciones más o menos desmañadas...». Naturalmente, esto no significa que Leibniz y Lessing hubieran preferido vivir en otro sitio que en una biblioteca. Pero los inmensos placeres de la misma no les desfiguraban el fin que es la vida. Cfr. Paul Raabe, "Lessing und die Gelehrsamkeit. Bemerkungen zu einem Forschungsthema" en: *Lessing in heutiger Sicht*, Hrsg. E. P. Harris, Bremen u. Wolfenbüttel, Jacobi Verl. 1977, pp. 65-88.— «J'aime les proverbes et j'aime les mathématiques», decía Brice Parain: en el proverbio, epigrama clásico o chascarrillo hassidim, ese *mínimum* de escritura encierra la *intención* que es la dirección y la fuerza transfiguradora que

Ilustrando la situación de la religión bíblica ortodoxa o 'establecida', desarrolla la metáfora del «palacio de inmensas proporciones cuya arquitectura era bien particular ..., palacio incomprensible por fuera pero lleno de luz y de coherencia por dentro». No es la única escenificación que ha montado para hacer ver con humor y buen sentido el extravío biblicista del cristianismo 'moderno'. Pero es su despedida de una disputa en que no deseó verse metido.

Cuando publica la parábola, ha adelantado ya la respuesta a su ontología social. En forma religiosa lo ha hecho en el *Testamento de Juan*, que representa la transición a un cristianismo post-bíblico que ha formulado la intención de Cristo con la brevedad de una mirada («has visto a tu hermano, has visto a tu Dios»); en forma política, en los *Diálogos para francmasones*, donde se pone más allá de todas las constituciones políticas existentes.⁵⁶

La parábola del palacio como lugar que se ha edificado la Sabiduría para gobernar desde él sapiencialmente, se encuentra en el libro de los Proverbios 9, 1-8; 22-36. Y es seguro que la idea central la ha visto en funciones en el *Decamerón*, donde encontró también la parábola de los tres anillos.⁵⁷ El teórico de la fábula que es Lessing, lleno como andaba de observaciones sobre la psicología religiosa del biblicista confesional, despliega el tema del palacio con el contraste entre la irregular fachada y entre el interior, introduciendo aspectos y más aspectos dentro de la lógica de lo que es un palacio desde el que se ejerce una verdadera gobernación, y de los términos de la comparación.

He aquí resumida la parábola: Érase que se era «un rey sabio y activo» como lo es la Providencia, rey «de un reino grande» como lo es el mundo. Reino que, dada su magnitud, requería gran diversidad de soluciones políticas y religiosas,⁵⁸ sincrónica y las más veces anacrónicamente, de suerte que para su gobierno hizo falta «un palacio de proporciones inmensas cuya arquitectura era bien particular» como hemos dicho, pues no había escatimado nada, en copia y variedad de recursos, y «había reunido en torno a sí a cuantos necesitaba en calidad de ayudas o de instrumentos para gobernar». No a unos cuantos, por este u otro motivo, de este o del otro tipo, sino a todos cuantos resultaban convenientes, por contradictorios que pudieran parecer a unos o a otros, con amplitud de miras y generosidad de medios. El resultado de tal y tanto buen sentido fue, en suma, una «extraña arquitectura, porque rompía con casi todas las normas al uso», llenando de perplejidad y consternación a la ortodoxia urbanística. Era un palacio para gobernación de un espacio sin uniformidad, esa cáscara exterior— para una gobernación tolerante con todos los plumajes del mundo y atento a la vida humana, única y universal.⁵⁹

Era una arquitectura «extraña», pero «gustaba y servía». Si no hubiera gustado a quienes gustaba no hubiera llegado a servirles. Y si no les hubiera servido habría acabado por no gustarles.⁶⁰

Y allí seguía «después de tantos y tantos años» el extraño palacio, probado y aprobado por la vida misma,⁶¹ en el banco de prueba de la intención de la Naturaleza una y única y de la tradición de la «esencia más humanitaria del mundo».

se transmite de experiencia propia en experiencia propia. En relación con la Iglesia oriental llamada ortodoxa o griega o rusa, he tratado este punto recientemente. Cfr. *La Iglesia ortodoxa rusa y el episodio del comunismo soviético*, en: *Cambios en el Este*, Edit. Popular, Madrid, 1992, 46-113.

56 Cfr. EE, 490-497; 660-695.

57 Cfr. A. Andreu, «Natán el Sabio y la activación...», p. 39ss.

58 EE 668 (Diálogo 2), LM, XIII, 25ss: «Sería imposible administrar un Estado tan enorme. Tendría que dividirse [...] en diversos Estados pequeños», con sus propios intereses.

59 Otto Mann, o. c., p. 354: «El fundamento [de este ideal de humanidad] es la tolerancia. Sobre ésta se levanta la hermosa construcción de una sociedad más altamente humana, sin prejuicio ni estrechez, al servicio de la más amplia realización de valores humanos».

60 EE, 499, LM, XIII, 92, 5.

61 Ib., p. 499.

Pero llegaron los que dice Lessing «supuestamente expertos», los especialistas en fachadas. Pues «las fachadas aparecían quebradas por unas cuantas ventanas distribuidas acá y acullá, grandes unas, pequeñas otras, unas redondas y otras cuadradas». Algo verdaderamente absurdo en opinión de «los entendidos en arquitectura». Decían: «no se comprende cómo con tan pocas», asimétricas e irregulares «ventanas, llega suficiente luz a tantos aposentos». No debería llegar la luz a todas partes. Así no se puede controlar la iluminación general, popular. Esa fachada resulta francamente demagógica. Menos aún comprendían estos expertos en exteriores que «los aposentos principales» —no todos, sólo los principales— «tuvieran luz cenital», iluminación directa desde arriba.

Y más absurdo aún era el régimen de comunicación. En vez de poner una puerta de entrada y salida por cada lado, estaba todo lleno de puertas y «puertecitas» diversas. Resultaba imposible controlar el trasiego.⁶² Y era enigmático que esa libertad incontrolada y asistemática diera como resultado que «cada uno de los llamados a palacio, entrando por diversas puertecitas y yendo por el camino más corto e infalible, llegara precisamente adonde se le necesitaba...». Expertos en fiscalización, sistematización y fachadas, carecían de sensibilidad para guiarse por los matices de la luz creciente y por el verdadero bienestar mayor y común.

Conque los supuestamente expertos armaron una gran disputa sobre las fachadas, en la que, «por lo general, quienes menos ocasiones habían tenido de ver mucho el interior eran quienes más se acaloraban». Y convertidas así las fachadas en objeto central de discusión, quedó al margen todo lo referente a la luz que entraba, que servía para vivir dentro, así como las facilidades de entrar y salir en todas sus significaciones, es decir, el gusto y utilidad con que se trabajaba y vivía «en el interior del palacio».

Los que razonaban desde «la sensación» que daba el vivir «en el interior del palacio», dice Lessing, «eran pocos» y «caían muy mal» a los supuestamente entendidos en fachadas.

Estos pocos habían entendido que sólo con «ánimo jovial» y sin irse a discutir sobre la fachada, cabe hacer presente

«la sensación que se tiene en cada momento de que todo el palacio está a rebosar de la más amable sabiduría y de que, desde él, se desparrama sobre todo el país no más que belleza, orden y bienestar».

Los teólogos confesionales y profesionales, los más, los que se apoyaban fundamentalmente en la revelación histórica, decían ser imposible el bienestar en el interior, en el dentro, y, sobre todo, ser imposible que una sensación —un *sensus communis* o sentido de lo común, vivido y revivido verdadera y eficazmente— pudiera ser criterio de una vida de fe cristiana. Pues «se creía disponer de diversos planos antiguos que debían de proceder de los primeros constructores del palacio, planos anotados con vocablos y signos cuyo idioma y características se habían perdido». Pero planos infalibles, escrituras sagradas: evangelios, epístolas, hechos de apóstoles, apocalipsis inspirados... Textos fundantes definitivos, escatológicos —lo último en cuestión de transmisiones divinas.

62 En el *Decamerón*, jornada 10ª, novela 3ª, es protagonista un anciano llamado Natán, que levantó un palacio a la vera de un muy frecuentado camino entre levante y poniente para ayudar, no para controlar, a viajeros y caminantes. Pero para hacerlo según su intención, mandó hacer treinta y dos puertas, de manera que no había edificio del que se saliera con mayor facilidad y libertad. Mientras que el joven Mitrídates, con un palacio de pocas y estrechas puertas, fiscalizaba hasta a la viejecita que se entraba por dos puertas distintas para repetir petición de limosna.

Mas, lejos de zanjar o calmar la tremenda disputa que llevara durante siglos a guerras y a separaciones seculares y de odiosidad militante, los planos engendraron otros planos, y los signos cuyo significado se había perdido, engendraron a su vez otros signos. Y además «se persuadía y obligaba a los demás» a que juraran por el último plano salido a pleito. Los intérpretes y hermeneutas se amontonaban, generación tras generación, desmenuzando el texto, hurgando una y otra vez en lo mismo, apurando contextos y nuevos métodos en busca de la chispa salvadora que tenía —que tiene— que estar metida en esa urdimbre textual y contextual. «Bibliomancia» llamó Leibniz a un uso parecido de la Biblia, bibliomancia.⁶³

Conque estalló un fuego. Y andaban tan ofuscados los de los planos con sus adminículos bíblicos —con su industria de cortezas, cáscaras, plumajes y sastrerías— que corrieron a salvar, no el palacio en llamas, sino los planos, y aun arreciaron en sus disputas discutiendo ahora en qué preciso punto del plano había estallado el fuego y por dónde se propagaba. La pena con que contemplaron Lessing y sus amigos el fenomenal despiste de las Iglesias no se la pueden creer quienes aún no han creído en la buena fe de estos hombres.

No había habido tal incendio, no había tal fuego. Perdido el sentido de la luz y la humanidad, confundieron una aurora boreal con un fuego. La aurora, además, anunciaba la gradual llegada de un cristianismo post-bíblico, cuya analogía veía Lessing en el cabalismo tal como había circulado en la obra *Puerta del Cielo* del cordobés Abrahán Cohen de Herrera, leído en traducción hebrea tal vez por Espinosa y apreciado por Leibniz (que lo leyó en la versión latina de Knorr von Rosenroth). Es lo que explicaba que «quienes trabajaban dentro» no tuvieran «ni tiempo ni ganas de mezclarse en disputas carentes para ellos de sentido».⁶⁴

*** **

¿Cuánto costará vencer la deshumanización que se enreda en las totalidades sociales, estatales y religiosas? ¿Cuánto costará hacer que predomine el principio humanidad?

Lessing contestó con una alegoría. En *Natán II*, 2, la hija del judío ironiza sobre «el monte más santo de todos los montes», el Sinaí, del que se decía que «subir a él cuesta mucho menos que bajar».⁶⁵ Abandonar «la andadera» infantil, dar piadosamente de lado al libro elemental, dejarse de peculiaridades e identidades pintorescas, es un desgarrar del conocimiento y del crecimiento. Cuesta bajarse, apearse, poner pie a tierra y echar a andar.

(Mayo, 1994)

⁶³ *Teodicea*, n. 101.

⁶⁴ EE, l.c., 500 (LM, XIII, 95, 18-21). Este cansancio cautelar es de Maimónides (*Guía de perplejos*, Madrid, Ed. Nacional, 1984, edic. de David González Maeso; 202, 2): «Consumieron su vida y la consumirán sus sucesores» en disputas, «y largamente pregonan sus libros». — ¿Quién tenía que decirle a Lessing que, siglos después de su parábola, seguirían repitiendo el «libro elemental» legiones de exégetas, extinguiéndose en análisis de todo tipo y detalle, tratando los textos como si fueran a dar de sí la piedra filosofal o el elixir de la vida, mientras las sociedades se van despidiendo de unas formas de cristianismo que no han encontrado su forma de libertad en un mundo que va madurando en la misma, quién se lo iba a decir? — Sobre *Puerta del Cielo*, cfr. Gershom Sholem, «Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen», en: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Herg. K. Gründer & W. Schmidt-B., Heidelberg 1984, pp. 15-25.

⁶⁵ En *Orientalischer Reyss*, Estrasburgo 1612, de Breuning, encontró Lessing la noticia de que los peregrinos bajaban del monte Sinaí por un sitio más incómodo. Lessing le da sentido moral a esa dificultad. Como Eugenio D'Ors en el *Nou Prometeu Encadenat*: «Llarg ha estat el camí, i no sé si més durs els descendiments que las pujadas». Y Kafka en «El matrimonio», en *La muralla china*: «El descenso fue más difícil que el ascenso».