La tolerancia moderna.
A propósito de "Natán el Sabio", de E. Lessing

Reyes Mate

1. Hace unos años tuvo lugar en Francia un debate que no ha cesado a propósito del velo islámico en la escuela. Se discutía si ese velo con el que jóvenes musulmanes llegaban a centros públicos de educación atentaba o no al espíritu republicano caracterizado por la igualdad, esto es, por la obligación que tiene la escuela de tratar a todos los ciudadanos por igual. En la escuela, todos iguales: a todos se les trata por igual y todos deben presentarse sin distinciones discriminatorias como, por ejemplo, ir tocada con el velo islámico ¿En qué sentido "discrimina" esa prenda de vestir"?. En varios: el velo podría suponer una imposición a la joven por parte de la familia o por el medio islámico al que pertenece; esa imposición iría contra el espíritu libre que debe presidir un lugar público como la escuela. También podría significar una distinción entre alumnos por razones religiosas, algo que va contra el sentir laico del republicanismo francés que entiende la religión como un asunto privado sin lugar, por tanto, en una institución pública como es la escuela. Preguntado en ese contexto Jean Daniel, un célebre periodista francés, fundador y director del semanario *Le Nouvel Observateur*, sobre qué pensaba de la tolerancia, un tema que parecía definitivamente superado pero que volvía de repente a la actualidad, respondió con suficiencia: "hablemos seriamente de lo que está pasando, es decir, hablemos de laicidad y no de tolerancia".

La respuesta refleja bien la idea que tenemos de la tolerancia, un tema menor, incapaz de tratar con rigor los problemas de convivencia a los que se refiere porque en vez de soluciones propone parches. La idea de tolerancia arrastra consigo la debilidad etimológica del término tolerancia, que viene del latín "tollere", esto es, quitar o suspender. Lo que se da a entender con esa palabra es la idea de que se suspende la aplicación de una norma para permitir algo a alguien sin aprobarlo expresamente. El acento no se pone en el análisis de los problemas del otro, ni en la búsqueda de soluciones reales, sino en dejarle subsistir con sus problemas. Ante la flojera del término se entiende que el pensador francés prefiriera hablar de laicidad que es ya una respuesta clara a los problemas de convivencia que plantea la intolerancia. La laicidad pone el acento en rasgos comunes a todos los ciudadanos al tiempo que rebaja de significado aquellos que marcan la diferencia, como las creencias religiosas, relegándolas a asuntos privados. Pese a lo extendido de esta opinión, que da tanto crédito al tema de la laicidad y tan poco al de tolerancia, me permito disentir y reivindicar la importancia de la tolerancia por dos motivos: porque, contra todo pronóstico, arrecia la intolerancia por doquier y porque entiendo que, desde el punto de vista teórico, la tolerancia ofrece un marco general para el estudio de los conflictos convivenciales, imprescindible para estudiar luego fenómenos más concretos como los apuntados por la la laicidad o la secularización.

2. A la tolerancia le han dedicado su atención escritores de tanto peso como el

francés Francois Marie Arouet, más conocido por Voltaire, con su *Tratado sobre la tolerancia* (1763), el británico John Loche con *Ensayo sobre la tolerancia* (1677), y el alemán Efraim Lessing, autor de *Natan el sabio* (1778). Todos tienen en común el hecho de pensar la tolerancia en relación a la religión, y, con frecuencia, contra la religión.

El escrito de Voltaire es un apasionado alegato desencadenado por un acontecimiento que conmovió a toda Francia. Ocurrió, en efecto, que un buen día de 1762 apareció colgado de una viga el cuerpo de Marc Antoine Calas. Rápidamente corrió el rumor por la ciudad de Toulouse que la muerte del joven, de religión protestante pero que estaba empeñado en convertirse al catolicismo, había sido causada por su propio padre que se habría opuesto a la susodicha conversión. El padre fue efectivamente detenido, condenado y ajusticiado. Voltaire se interesa por el caso, estudia la circunstancias y analiza el juicio, llegando a la conclusión de que todo ha sido una soberana injusticia. Arremete entonces contra la causa de la falsificación sistemática de pruebas y del perjurio de los jueces, causa que no es otra que el fanatismo del populacho católico que contagió a los jueces. De ahí nace el *Tratado sobre la tolerancia*, un brillante panfleto a favor de la inocencia del padre y contra la intolerancia que le llevó al cadalso. Voltaire se pregunta si la intolerancia es de derecho natural, si fueron intolerantes los pueblos cultos, si lo fue el Dios de Israel, llegando a la conclusión de que "la escritura nos enseña que Dios no sólo fue tolerante con los demás pueblos sino que cuidaba de ellos paternalmente: y nosotros osamos ser intolerantes" en su nombre!. La historia de la intolerancia está ligada a la ignorancia y a los intereses bastardos protagonizados con frecuencia por señalados hombres de Iglesia. Tampoco los habitantes de Toulouse -"pueblo supersticioso y colérico que mira como a monstruos a quienes no son de su misma religión"- se van de rositas. Les recuerda que ellos fueron los que dieron gracias a Dios por la muerte de Enrique III y se conjuraron para degollar a los defensores del buen rey Enrique IV. Y les echa en cara la procesión con la que cada año festejan la masacre de cuatro mil ciudadanos herejes. Voltaire termina su diatriba con una *Plegaria a Dios* que desconcertará a más de un volteriano. Dice así: "No es ya a los hombres a los que yo me dirijo, sino a ti, Dios de todos los seres, de todos los mundos y de todos los tiempos...Tu no nos has dado un corazón para odiarnos ni manos para estrangularnos. Haz que nos ayudemos mutuamente a sobrellevar una vida de por si dura y pasajera; que las pequeñas diferencias en la vestimenta que cubre nuestros débiles cuerpos, entre nuestros insuficientes lenguajes, entre las circunstancias que nos condicionan tan exageradas ante nuestros ojos y tan semejantes ante los tuyos; que todos esos pequeños matices que distinguen los átomos llamados hombres no sean signos de odio y de persecución; que quienes encienden velas a mediodía para honrarte soporten a quienes se contentan con la luz del sol; que quienes se cubren con tela blanca para expresarte su amor no detesten a quienes dicen lo mismo bajo un manto de paño negro; que valga lo mismo adorarte en una jerga tomada de una lengua antigua que en otra más reciente; que quienes tienen por costumbre teñir su ropa en rojo o violeta y que dominan una pequeña parcela de los barrizales de este mundo y que poseen fragmentos redondeados de un cierto metal, que esos tales disfruten sin orgullo lo que llaman *grandeur* y *richesse*; y que los demás les miren sin envidia pues tu sabes bien que nada hay en semejantes vanidades de qué envidiar ni de qué enorgullecerse. Ojalá puedan todos los hombres recordar que son hermanos. Que se horroricen de las tiranías que se abaten sobre las almas, de la misma manera que maldicen los latrocinios de quienes se apropian por la fuerza

el fruto del trabajo y de la sosegada laboriosidad. Si el azote de la guerra es inevitable, al menos que no nos odiemos, que no nos destrocemos entre nosotros en tiempos de paz y que empleemos el instante de nuestra existencia para bendecir en mil lenguas distintas, desde Siam a California, tu bondad que nos ha dado este instante".

El tono del escrito de John Locke es más sobrio como corresponde a un tratado filosófico. El centro de gravedad de este escrito es la defensa de la libertad de conciencia y de la tolerancia religiosa, dos conceptos cercanos pero no idénticos, en nombre de la libertad personal. Por tolerancia religiosa se entiende el derecho del disidente a formar parte del grupo social o, dicho en otras palabras, que ningún credo, ni siquiera el mayoritario pueda pretender convertirse en religión oficial. Esto no significa de por sí neutralidad religiosa del Estado o que todas las religiones valgan igual. Hasta ahí no se llega el concepto. De momento lo que se quiere decir es el reconocimiento de cierto grado de libertad para cada confesión religiosa. Por eso Locke también habla de libertad de conciencia que es más exigente: es el derecho innato en el individuo para la libre profesión y expresión de sus creencias. Por naturaleza el hombre es libre y no hay coerción que valga tampoco en asuntos religiosos de ahí la necesidad de reconocer la libertad de conciencia, por su supuesto, pero también la "libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad imparcial y equitativa". Claro que sin pasarse. Por debajo de la libertad hay unos consensos sin los que la vida política es imposible. Esos consensos son los que nos hacen valorar lo principal, los que nos llevan a cumplir las promesas y juramentos, los que nos movilizan cuando lo fundamental de la convivencia está en peligro. Pues bien, de este consenso prepolítico no forman parte ni los ateos ni los católicos. Los primeros porque sus opiniones "son contrarias a las reglas morales que necesita una sociedad civil". Locke piensa en este punto que "sin Dios todo está permitido", como luego dirá Dostoieisky, y eso no es de recibo; los segundos porque su fidelidad a Roma debilita el patriotismo británico. Enfín que la libertad religiosa, sí, pero sin que eso suponga minar las bases del consenso social y de los intereses de la patria.. Ateos y católicos pisan la línea roja.

Pese al interés de estos dos escritos vamos a fijarnos en la obra de E. Lessing *Natán el sabio.* Es una obra de teatro lo que no se obstáculo para que en ella vierta toda una reflexión fiolósofica sobre los fundamentos de la tolerancia moderna de primer orden. Tiene por escenario a la Jerusalem en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán musulmán, Natán, el sabio judío, y El Templario, un guerrero cristiano. Las tres "fes" están enfrentadas y en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva?. Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar que su creencia es la verdadera podría acabarse el conflicto porque si uno

tiene verdaderas razones las puede comunicar y los demás podemos comprenderlas. De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir, y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político, por qué eres judío, por qué tu religión es la verdadera. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: "hazme oir las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo".Natán responde con la párabola de los tres anillos. La parábola de los tres anillos es un relato antiguo que circulaba por Baghdad, en los siglos VIII y IX, que Maimónides conoció, que llega a la España medieval, que llega hasta Bocaccio y que todavía en el siglo XVIII es contada. La historia dice que había un hombre rico en Oriente que poseía un anillo el cual tenía la propiedad de hacer a su portador querido por Dios y por los hombres. Durante generaciones éste anillo pasó en herencia al hijo predilecto del padre. Hasta que un padre se encontró con la difícil papeleta de tener que elegir al heredero del anillo entre tres hijos igualmente queridos. No se le ocurrió otra cosa que mandar hacer otros dos anillos en apariencia iguales al original. Cuando le llegó la hora de la muerte mandó llamar a cada hijo para entregarle un anillo, pensando cada cual que tenía el único. Cuando se vieron los tres frente a frente, portando cada cual su anillo, empezó la guerra por el reconocimiento del anillo verdadero.

Tras muchos años de guerra y sufrimientos decidieron acudir a un juez para que dirimiera el caso. Tras oir la historia, el juez preguntó que, puesto que el anillo verdadero tenía la virtud de que su portador fuera bienquisto por los demás, quien era el más querido de todos ellos por los demás. Como ninguno pudo responder, entendió que delante tenía a tres querellantes que venían a denunciar un caso de estafa cuando la verdad pura y simple era que eran tres estafadores. Los tres merecían por igual un castigo. Pero en vez de dictar sentencia, como ellos querían, prefirió darle un consejo: pensad que vuestro padre no os ha engañado sino que quizá no quiso someteros a la tiranía de un único anillo verdadero. Yalgo más les dijo: que cada cual intente hacerle verdadero, esforzándose por ser querido de los demás. Y ya vendrá un juez "dentro de miles y miles de años" que a la vista de lo que cada cual

logre, dictará la sentencia definitiva. De ese relato así como del resto de la obra se desprenden las líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la tolerancia:

a) "Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo -casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera", reconoce Natán Es una respuesta sorprendente para un ilustrado esto de no poder conocer la verdad del anillo y sobretodo que relacione posesión de la verdad con tiranía o intolerancia.

Lo que propone a cambio no es la condena de todas las religiones por falsas. Pueden ser verdaderas, aunque la verdad dependa de una verificación moral, más que científica. Dice Natán: "si cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico" Esta creencia no es del orden teórico (aceptar dogmas) sino práctico: "vivir con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios".

Precisamente por eso, porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del hombre, también de ilustrado con la verdad, es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen: "Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: "¡elige!", yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: "¡dámela, Padre" ¡La verdad pura es únicamente para tí!" .

Esto no significa, sin embargo, renuncia a la verdad, ni resignación relativista. En algún momento, "dentro de miles y miles de años...se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo, y hablará. Esto es lo que dijo aquel juez modesto". No hay que renunciar a la verdad y la verdad es de este mundo, pero vendrá en su momento. Nosotros estamos en el "mientras tanto" y en este tiempo sólo cabe la búsqueda.

b) El segundo argumento a favor de la tolerancia está insinuado en la virtud el anillo verdadero: ser bienquisto por los demás. En estos delicados asuntos que rozan la moral y la política, que nadie busque una verdad objetiva de tipo cientifico. El criterio de la verdad de una propuesta como estas de las religiones hay que

buscarle en el reconocimiento por los demás. El tribunal de la razón científica no es competente. Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica. ¿Qué es lo que hay que entender por razón práctica?. Lo que hace el juez de la parábola que en vez dictar setencia da un consejo. No se siente con autoridad para decidir sobre la verdad de las creencias: cada anillo puede ser verdadero...si se hace verdad lo que significa. Esa es la respuesta: verificar por la vía de los hechos lo que significa el anillo. ¿No se dice que el anillo tiene la virtud de ser querido por los demás? Pues que cada religión aporte la prueba y demuestre fehacientemente que su religión es querida por los demás. Toda verdad debe ser verificada, pero las verificación de las verdades morales no es asunto de un silogismo que se impone por la fuerza de la lógica sino del reconocimiento que otorguen los demás.

c) Hay todavía una tercera razón, quizá la más definitiva, a favor de la tolerancia: que todos somos hombres antes que judíos o cristianos o musulmanes. Es una forma muy plástica de expresar el principio moderno de la igualdad: "porque ¿qué quiere decir pueblo? El cristiano y el judío ¿son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre". Primero somos seres humanos y como lo que caracteriza al ser humano como tal es la bondad, hacer el bien, basta ser humano, sin aditivos, para que la bondad fluya y la tolerancia también.

Tendríamos pues ya identificados los tres pilares de la tolerancia moderna: a) que propio del hombre es buscar la verdad y no regodearse con su posesión; b) que el criterio de verdad de la propia creencia es el reconocimiento que consiga entre los demás; c) que todos somos hombres antes que judíos, musulmanes o cristianos.

3. Si ahora volvemos a la pregunta inicial -tolerancia o laicidad- hay que decir que la laicidad, tan bien representada por Natán, es la forma moderna de tolerancia, es decir, una tolerancia basada en el principio ilustrado de igualdad, una igualdad que se refiere a la dignidad y que surge de la presencia en todo hombre de la misma razón.

Todo esto parece muy claro pero no lo es tanto. Resulta sorprendente que Lessing, un ilustrado del siglo XVIII, se vaya a la Edad Media a buscar ayuda para explicar cómo entender la tolerancia moderna. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a la experiencia medieval española de la convivencia de las tres culturas?. Es algo extraño y hasta paradógico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura. Nada más extraño a la España de las tres culturas que la idea de que todos somos hombres antes que miembros de una comunidad. Eso es una afirmación moderna, no medieval.

Por supuesto que hubo un Natán medieval, es decir, un modelo de convivencia que podríamos ejemplificar en Maimónides, el maestro de quienes en el Oriente Próximo oyeron la historia de los tres anillos que luego trajeron a España. Maimónides tuvo que huir de su Córdoba natal cuando se acercaban los almohades. Se refugia primero en la ciudad cristiana de Almería y luego en la musulmana de Fez, integrándose plenamente en el mundo árabe; de ahí parte hacia Alejandría donde vive su hermano David propietario de un buen negocio de piedras preciosas. Cuando éste muere el intelectual Maimónides tiene que buscarse la vida ejerciendo de médico. Lo hace tan bien que su fama llega a oídos de al-Fadil, secretario del famoso Saladino, que le nombra médico de la corte. Maimónides fue nombrado Principe de la aljama judía, título que nunca usó tal título pero que los árabes jamás omitían. La historia coloca al sabio judío en la corte del gran sultán Saladino y la filosofía reconoce en el filósofo cordobés un esfuerzo denodado a favor de la tolerancia. Puede ser por tanto la primera encarnación de Natán el Sabio. Ahora bien, si nos fijamos en el funcionamiento práctico y teórico de esa tolerancia constatamos que se funda en los valores de cada religión. Son los valores judíos, cristianos y musulmanes los que explican la convivencia y son las somunidades judías, cristianas y musulmanas las que lo administran. El escritor español José

Jiménez Lozano, deja bien sentado que la tolerancia medieval partía del reconocimiento de la diferencia, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, que vivían en lugares diferenciados y que tenían normas distintas, mientras que la tolerancia moderna centra su fuerza argumental en la abstracción de las diferencias y en el señalamiento de la humanidad común, previa y superior a cualquier diferenciación racial o religiosa.

El filósofo judío alemán Hermann Cohen , en el escrito“ El amor al prójimo en el Talmud” desarrolla la tesis de que es en el monoteísmo judío donde surge el concepto moral de tolerancia y que ésta consiste en tratar al extraño como prójimo: así como (los

profetas) enfatizan la elección de Israel, así tambien recalcan el título de "amigo de los forasteros" (Dt 10, 18 y 19). La idea de que Dios ama a los forasteros es el hilo conductor que conecta la vocación de Israel con la unidad mesiánica del género humano, es decir pone en relación la figura de pueblo escogido con la de salvación de toda la humanidad. El judaísmo concibió ambas ideas, no solo una de las dos. Así, pues, el amor al extraño es el que alumbra el concepto del ser humano: se es humano por el extraño. "Y para la historia de las ideas morales tengo que dejar asentado el siguiente hecho: que el amor al prójimo o, para ser más exacto, el amor al que es extraño por su nacionalidad y su fe, es un mandamiento del judaísmo". La importancia que da Cohen al descubrimiento del forastero como alguien de casa lo entendemos si recordamos que en esa equiparación reside el ser humano. El hombre que uno quiere ser alcanza la condición de ser humano cuando el otro, en lugar de ser un bárbaro, es considerado como de casa. Este momento somero de la humanización del hombre escapó a la ética griega que veía en el otro no al prójimo sino al bárbaro. La tolerancia judía, de la que se hace eco Votaire en el citado trabajo (confirmar) encuentra ahí su explicación. Por lo que respecta al mundo musulmán esa fundamentación hay que buscarla en una ética basada en el principio de la hospitalidad. Frecuentes son los relatos de viajeros por el desierto sorprendidos por la hospitalidad de familias musulmanas que se desviven por el forastero. Hasta gente adinerada son capaces de dejar su cma al viajero que llega sin avisar. No es sólo cortesía, ni costumbre explicable sólo por las condiciones de vida en el desierto, sino un valor religioso. Nace de la idea de que todos los hombres somo hermanos porque hijos de Dios. De la hospitalidad musulmana nace una cultura altruísta y solidaria que explica al convivencia premoderna. Por lo que hace al cristianismo, ya hemos hablado de la compasión, forma eminente de respeto y atención al otro. Para el cristianismo el ser humano se constituye en sujeto moral (en la jerga religiosa eso se llama "prójimo") en la medida en que uno se aproxima al necesitado y hace suya la causa del otro.

Este es el primer Natán. Esta es la primera explicación de la tolerancia que pudo darse en la España de las Tres Culturas.

Aquello fracasó. La tolerancia medieval -que existió aunque no conviene idealizarla pues desgraciadamente no faltaron momentos de grave intolerancia- fue sustituída por un nuevo orden político que exigía uniformidad cultural. Los Reyes Católicos, protagonistas de la unificación política de España, estimaron que la salvaguarda de esa unidad requería exigía unidad cultural, es decir, acabar con el

pluralismo de creencias que la había caracterizado secularmente. Se procedió a la expulsión de los judíos en 1492 y un siglo después a la de los moriscos. Esa temprana uniformización cultural inauguraba un tiempo, el de la modernidad, propio del cual era la utopía de la igualdad y, por consiguiente, la alergia a los valores que connotaran diferencia. En ese contexto se inscribe el Natán de Lessing, protagonista de la segunda teoría de la tolerancia, cifrada en el convencimiento de que todos somos hombres antes que judíos, musulmanes o cristianos.

Este Natán se convierte en la figura de referencia de la Alemania culta, tanto judía como no judía, desde su aparición hasta los albores del la Primera Guerra Mundial. Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos humanista. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz , combatiente antifrancés, no se engaña al ver en la guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo él. Valores indiscutible de la gran cultural ilustrada centroeupea, como eran el universalismo y la amistad, van dejando su sitio al *Volksgeist* ("espíritu del pueblo") que es su negación. Nada ilustra mejor este cambio como el destino de Hermann Cohen, el profesor judío alemán que gracias a su inteligencia convirtió a una modesta universidad de provincias, Marburgo, en una referencia mundial. Pues bien, este genial espíritu que había amido amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, llega un momento en el que no puede hablar en clase de su Schiller porque los estudiantes alemanes no acepten que hable de él un judío.

Los judíos, que han abrazado la causa de Natán, como si de una religión se tratara, se quedan solos defendiéndola. El judío veía en esas reglas de juego la posibilidad ideal para el despliegue de su genio. Gabriel Riessen, uno de los

primeros político judíos , que llegó a vicepresidente del parlamento de Frankfurt (1848-9), decía que Natán encarnaba el progreso moral de la humanidad por la centralidad en él de "la justicia, la comprensión y la belleza". Y recomendaba a los judíos que, en momentos críticos, se preguntara "qué haría Lessing en este caso". En los años ochenta del siglo xix, los judíos fueron los primeros y más entusiastas suscritores de una iniciativa ciudadana que se proponía hacer un monumento en honor de Lessing, según contaba *die Allegemeine Zeitung des Judentums*. En 1933, con los nazis ya vencedores, el crítico judío de teatro, Julius Bad, fue encargado por el *JüdischerKulturbund* para abrir la temporada del teatro con la representación del incombustible *Natan el sabio* . Los nazis, recién llegados al poder, les autorizaron la representación a condición de que "judaizaran" a Natán y no osaran representarle como un modelo para alemanes.

Pero el golpe de gracias de Natán va a venir de las propias filas judías, del pensador judío más influyente del siglo veinte: Franz Rosenzweig. Lo primero que Rosenzweig echa en cara a Lessing es una mala utilizacion del material dramático. Si hubiera estado más atento a la historia de Natán, que Lessing cuenta, no la habría trivializado, como en realidad ha hecho, al crear un personaje que no tiene en cuenta sus circunstancias. Rosenzweig está apuntando a la escena séptima del acto cuarto. Ahí nos enteramos casi por sorpresa que este Natán perdió a su mujer y a sus siete hijos en la masacre de Gata, perpetrada por los Cruzados. El número siete nos da a entender que en la historia de Natán está recogida la de su pueblo. Eso lo sabe Natán y Lessing debería tenerlo en cuenta, debería saber lo que el judío sabe , a saber, que "el judío tiene (o debe tener) la violencia de una realidad". Con estas palabras Rosenzweig señala que de la identidad del judío forma parte el sufrimiento que ha padecido. Y esa memoria juega un papel a la hora de construir una teoría de la tolerancia. Un personaje que tenga tras de sí una historia de sufrimiento, como la de Natán, y que nos diga en medio del escenario que hay que hacer abstracción de nuestra historia para proclamar que somos hombres antes que judío o cristiano, ese tal no puede ser un judío. "Natán no es judío", enfatiza Rosenzweig.

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

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

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

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

Luego vino el Natán de Lessing que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de "vestido, comida y bebida", ifual que hacía Voltaire. Esta tolerancia sólo explica en relación al Estado moderno y a su ambigua utopía de

igualdad (que significa tanto "nadie pinta nada" frente al poder del soberano, como "nadie es más que nadie").

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

Este tipo de tolerancia remite al concepto judío de universalidad tal y como lo planteara Hermann Cohen, el maestro de Rosenzweig. La superación de la particularidad consiste en tratar al otro, al diferente, al extraño, al forastero, como igual a uno mismo. En vez de ser el "bárbaro", como decía la cultura griega, ser "prójimo". El surgimiento del concepto de ser humano coincide y consiste en el reconocimiento de humanidad en el otro diferente. Es una igualdad que se hace visible como respuesta a la diferencia. Por eso escribe Cohen: "la primera, decisiva función del forastero fue contribuir al descubrimiento del ser humano. El ser humano aún no existía. Y nunca vio la luz del día en Grecia, aunque estuviera despuntando y rayando en el huésped forastero. El forastero residente hizo posible el descubrimiento del concepto de ser humano". Esta idea que Cohen extrae de una lectura filosófica del mesianismo, Rosenzweig la dramatiza al plantear la nueva tolerancia como relación entre quien causa la desigualdad y quien la sufre. La tolerancia es otro nombre para la justicia.

4. Vistas las cosas con esta amplitud histórica hay que reconocer que la laicidad es la forma ilustrada o moderna de tolerancia. El acento se pone, como corresponde a unos tiempos caracterizados por la creencia en una razón universal, en lo que es común a todos los hombres, haciendo casi invisible lo que les separa o distingue. Lo que importa es la

humanidad del hombre y lo que le distingue o separa no tiene más importancia que la que tenga la diversidad de atuendos o gastronómica.

Esta forma de ver las cosas tiene dos inconvenientes. En primer lugar, trivializar las diferencias que separan. La división entre ricos y pobres es de un nivel diferente al de guisar con aceite o mantequilla. No se pueden pasar tan rápidamente por encima de las desigualdades que han causado los hombres. Subrayar lo común sin tener en cuenta lo que nos divide o enfrenta denota la mala calidad de lo que es común pues parece que sólo puede hacer valer lo común ignorando lo que separa. Pero es el segundo inconveniente el que debe atraer nuestra atención. Se refiere precisamente a la naturaleza de lo que no es común. Ya hemos dicho que la laicidad se nutre de la idea de que hay algo común a todos los hombres y eso común es lo esencial: todos somos ciudadanos de la misma clase porque la ciudadanía no es una certificado que expide una administración sino la consecuencia de nuestra dignidad de seres humanos. Esa dignidad se expresa políticamente diciendo que el hombre sólo puede someterse a aquellas leyes que él mismo se da. Como esa dignidad le viene al hombre por el hecho de ser hombre, la laicidad , que se nutre de ella, debe bastarse para articular una sistema político justo y libre.

¿Es eso así? Es casi así, pero falta otro casi. Todo eso que llamamos modernidad o ilustración; todos los valores universales vinculados a ese momento histórico como son la confianza en el valor universal de la razón y del deber, el Estado laico o virtudes públicas como la eficacia, la laboriosidad o la profesionalidad, todo eso tiene dos caras. Por un lado son conquistas del hombre moderno que tuvo el valor de enfrentarse al "antiguo régimen" para decir que la política no podía estar tutelada por las iglesias, ni la soberanía del pueblo podía subordinarse a la religión: Osó además afirmar que la ciencia consistía en descubrir las leyes de la naturaleza mediante la observación sistemática de sus fenómenos y no en acudir a los libros sagrados para ver qué decían del cuerpo del hombre y del mundo. También tuvo el salero de cuestionar el convencimiento secular de que sin Dios el hombre no podía ser moral; lo que hizo fue buscar en la razón o en los sentimientos o en la voluntad del hombre fundamento para una ética de tejas abajo. Todo esto demuestra que en las raíces de la laicidad hay un esfuerzo denodado por emanciparse, es decir, liberarse del papel que la religión o la tradición ejerció en el pasado. Sabemos muy que ese enfrentamiento duró siglos y costó sangre pues supuso guerra de religiones entre los pueblos, desgarros personales en el caso de cristianos que querían ser fieles a su creencia pero también hijos de su tiempo. Se persiguió a liberales, se condenó el liberalismo, la democracia, la ciencia. Todo eso fue verdad.

Pero también que todo ese proceso es, por muy paradójico que suene, impensable sin la religion hasta el punto que bien podemos decir que la modernidad subyacente a la laicidad es un cristianismo secularizado. Es la tesis de la modernidad como secularización del cristianismo. Los argumentos que se pueden esgrimir para sustentar esta tesis son múltiples. El gran sociólogo alemán Max Weber cuando quiso rastrear cómo se había configurado la racionalidad occidental moderna (y el capitalismo) descubrió que la matriz de la misma era el cristianismo o, más exactamente, el protestantismo. La idea religiosa según la cual el éxito en la tierra era garantía de que uno pertenecía al grupo de los predestinados a la gloria, impulsó a una legión de hombres a agudizar el ingenio para que en las ciencias, en las artes, en las industrias y en la política las cosas se hicieran con lógica para que salieran bien. El mismo convencimiento encontramos en el filósofo Hegel cuando caracteriza a lo que él llama "espíritu universal", que es como la punta de lanza del conocimiento y de la conciencia de la historia a lo largo de los siglos, de "cristiano y germánico". Quien encarna el sentido más avanzado de la historia es algo o alguien que lleva

el sello del cristianismo. Un ejemplo tomado de la última entrevista dada por el filósofo francés recientemente fallecido, Jacques Derrida. Hablaba del matrimonio tal y como figura en el derecho, es decir, una institución "unida a la idea de fidelidad, procreación, monogamia ". Pues bien dice que es " una concesión del Estado laico a la Iglesia cristiana, en particular en su monogamismo". Resulta, en efecto, que para otras confesiones, como el judaísmo y el islam el monogamismo era algo desconocido hasta que los europeos se lo impusieron en el siglo XIX.. Es decir, los judíos tienen que aceptar el matrimonio cristiano cuando se emancipan. Podemos estar de acuerdo en que la monogamia representa un progreso moral, sobre todo por lo que dice respecto al papel de la mujer, pero lo cierto es que es una herencia cristiana y no una invención del espíritu ilustrado.

La lista de hechos concretos podría ser interminable, por eso nos vamos a fijar en un fenómeno más amplio como el que representa "la cuestión judía", un problema típicamente moderno pues sólo surge cuando,en un contexto cultural dominado por el principio de la igualdad, un grupo diferente quiere seguir siendo diferente: como eran diferentes no podían tener acceso a los derechos políticos y civiles ya que éstos lo que predicaban era la igualdad entre los ciudadanos. La "cuestión judía" es mundialmente famosa por el escrito de Marx que en realidad era la respuesta polémica al planteamiento de Bruno Bauer, un teólogo político ilustrado. Este entiende que para resolver la cuestión judía, es decir, para llegar a reconocer los derechos políticos a los judíos hay que situarse en un estado laico que por definición hace abstracción de la confesionalidad de sus miembros. Ahora bien, los judíos que ahí podrán *emanciparse*, es decir, tener los derechos ciudadanos sin tener que convertirse, tienen, sin embargo, que pagar un precio: el de la *asimilación* cultural y el de la *integración* social...se entiende en una sociedad marcada cultural y socialmente por el cristianismo. Eso ¿qué significa? aceptar que el día de fiesta es el domingo y no el sábado. También, que el calendario no es el judío sino el gregoriano. Esto es mucho más importante de lo que parece: el calendario no mide el tiempo como los relojes, sino que articula la vida individual y colectiva en función de unas fiestas, fiestas que no son días de asueto, sino de rememoración o actualización de significados derivados de hechos pasados, ocurridos a nuestros mayores, que deben impregnar los días laborales o mejor, cuyo sentido debe realizarse en todos los días de la vida, hasta el punto de que la historia cuotidiana debe ser la realización de esos significados. Y no sólo eso: los judíos deberían entender que los valores que rigen una sociedad moderna son los propios de la ética protestante. Ante una situación como ésta no debe extrañar que los no cristianos vieran la modernidad como un producto eminentemente cristiano. Para ellos sí era evidente que la laicidad si tenía valores universales -cosa que estaban perfectamente dispuestos a aceptar- eran valores que no venían de la razón pura sino de una tradición muy determinada. Marx se lo dice muy clarito a su oponente: "el llamado estado *cristiano* (es decir, el Estado confesional) no es el Estado perfecto, sino que éste se da más bien en el Estado *ateo*, en el Estado *democrático* que relega la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa...El llamado Estado confesional es la negación cristiana del Estado pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo...El Estado democrático no necesita de la religión porque en él se realiza de un modo secular el fundamento humano de la religión". Lo que le está diciendo a Bauer es que el Estado laico realiza lo que el cristianismo tiene de más universal (la igualdad derivada de la fraternidad, algo que es incapaz de hacer un Estado confesionalmente cristiano que discriminará entre ciudadanos de primera (los creyentes) y de segunda (los no creyentes).

5 ¿Qué hacer ante una situación como esta si queremos tomarnos en serio la laicidad?

Hay dos caminos posibles. El primero consiste en profundizar en la secularización como emancipación, liberación o desprendimiento de los contenidos cristianos y religiosos. Si queremos seguir por este camino hay que saber qué es lo que está en juego. He aquí un par de apuntes. En las navidades del 2004 le diario Le Monde informaba que en un un liceo francés se había producido una protesta estudiantil contra la dirección del centro por haber puesto un "árbol de navidad". La pregunta que se hacía el períodico -¿"El abeto tiene lugar en una escuela laica?"- tenía su lógica: si no podía haber "nacimientos" cristianos ¿por qué había que tolerar la presencia de un símbolo remotamente religioso aunque fuera pre-cristiano, como el abeto de marras?. ¿Hasta dónde hay que depurar a la sociedad de símbolos religiosos? El problema no es sólo estético. Recordemos lo que decíamos a propósito de los derechos humanos. Para ciertos premodernos, hasta los derechos humanos están bajo sospecha porque son el último ramalazo de una cultura judeocristiana.

Una primera respuesta a la pregunta que acabo de hacer es ésta: ningún símbolo religioso puede pretender ser símbolo del Estado. El Estado representa a la totalidad de los ciudadanos, es decir, está conformado por una sociedad muy plural en concepciones del mundo, creencias o proyectos de vida. Ninguna creencia particular, por muy mayoritaria que sea, puede representar al conjunto de ese sociedad plural. Por eso es comprensible que los crucifijos, por ejemplo, no figuren en la cabecera de despachos oficiales. Dicho esto hay que añadir enseguida una reflexión complementaria: cualquier símbolo o expresión religiosa cabe dentro de esa sociedad como expresión cultural. El Estado puede y debe, por ejemplo, proteger los *frescos* de Goya en la ermita de San Antonio de la Florida de Madrid o la *Muerte del Conde de Orgaz* , del Greco, en la Iglesia de Santo Tomé de Toledo. Las cadenas públicas de radio pueden y deben en nombre de la formación intelectual emitir el *Oratorio de Navidad* de Bach o el *Mesías* de Händel o el *Requiem* de Bizet. Con lo dicho lo que se pretende aclarar es el carácter aconfesional del Estado, su emancipación respecto a la religión, la autonomía de lo político o el reconocimiento del pueblo como único principio legitimador de la política. Esto es la base de la laicidad que es absolutamente irrenunciable.

Debemos reconocer, sin embargo, que las cosas no son tan simples o, mejor, que con lo dicho se ha dicho lo esencial pero no todo. Hemos remitido la expresión de las creencias al ámbito de la sociedad que es como bien sabemos un lugar creado por expresiones individuales. En la sociedad tienen su sitio las expresiones culturales de los individuos o de los grupos. Pero no pensemos que las expresiones culturales sólo tienen valor estético. El cuadro de *Jesús, Marta y María* de Julia Minguellón Iglesias del Museo del Prado en el que Jesús y María seducen al visitante por la intensidad de su comunicación, mientas una Marta alejada muestra su impaciencia con la hermana que no le ayuda en las tareas domésticas, es toa una delcaración de principios sobre el "unum necessarium", sobre la importancia de la contemplación, que ha marcado a una parte de occidente. El arte enseña en el doble de sentido de que muestra algo y educa en la mirada que ofrece. Estamos enseñados en esas tradiciones que han dominado nuestra historia; muchos de los valores que hoy integran la laicidad provienen de ahí, aunque luego hayan sido debidamente depurados y universalizados. Pues bien, en la medida en que esos valores nos resulten caros no debemos perder de vista su relación con las tradiciones de las que provienen. El valor laico de la igualdad no puede perder el contacto con la fraternidad que es como su fuente y esto no tanto para mantener viva la fuente cuanto por mantener vivo el valor laico. Una prueba de que este planteamiento es plausible nos lo da el debate entre el exministro francés de educación, Luc Ferry, y el politólogo Maurice Gauchet. Ambos tratan de entender cómo en una sociedad donde cada uno va a lo suyo pueda subsistir la disposición a sacrificarse por algo distinto al

propio provecho. Si estamos tan convencidos de que nada hay más importante que la propia vida, que el propio proyecto personal, ¿por qué arriesgar al vida en nombre de la defensa de la libertad o de la justicia?. Esto, dicho en términos filosóficos, puede expresarse así: ¿cómo explicarse la existencia entre nosotros del valor absoluto?. Pues bien, uno y otro coinciden en que la idea de que hay valores superiores a la propia vida y al propio provecho personal, es una idea religiosa. Eso no lo discuten. La discusión se centra más bien en saber si una vez que ese valor pasa a formar parte de nuestra cultural moral es necesaria o no la referencia al origen para que se mantenga. Hay argumentos para una y otra posición. Lo que conviene saber es que, más allá de lo que uno y otro sostienen, a ninguno de ellos se les pasa por la cabeza la idea de que la laicidad, los valores laicos, se los ha inventado la razón a secas. Quizá aclare la idea una cita del filósofo judío Walter Benjaminl, Después de afirmar que un concepto político como el de la" sociedad sin clases" es una secularización del concepto "mesianismo", añade: "al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política". Es decir, si la política quiere mantener el impulso que un día la llevó a pensar y querer construir una sociedad sin injusticias sociales, no basta que se quede en el análisis político de la sociedad sin clases; conviene al contrario que no pierdan de vista a las fuentes mesiánicas donde se sigue hablando de justicia universal.

El otro camino para abordar el conflicto consiste en repensar la relación entre autonomía y religión (tradiciones, símbolos); entre unidad y diferencia en el sentido de no pensar la diferencia desde la unidad, sino la unidad desde la diferencia. El modelo puede ser el Natán de Rosenzweig. Era él el que decía "cuan abstracto es eso de la humanidad común". Está bien lo de no ser provinciano, ni dejarse encerrar en las cuatro paredes del nacionalismo, pero tampoco vale eso de que "yo soy ciudadano del mundo". Todos tenemos una casa, es decir, aprendemos una lengua materna y pertenecemos a unas tradiciones determinadas. Para ser universales no hace falta negar el sello particular del origen. Al contrario, sólo somos universales cuando trascendemos nuestras fronteras y eso ocurre cuando el forastero es tratado como "de casa" (judaísmo) y no como "bárbaro" (Atenas). El cosmopolitismo va unido a la figura de la extranjería. Somos cosmopolitas cuando nos encontramos en el extranjero como en casa y cuando tratamos al de fuera como de casa. Si no hubiera forasteros no tendríamos idea de la diferencia y por tanto no trascenderíamos nuestros propios límites.

Tenemos que aceptar, por consiguiente, que hay pluralidad de lenguas, colores, tradiciones o religiones en el seno de nuestra sociedad. Ese reconocimiento de la pluralidad no significa, sin embargo, que todo valga lo mismo y que hay que respetar todo lo que proponga cada tradición por el hecho de que es cosa suya. Hay que aunar el respeto a la diferencia con la exigencia de universalidad, es decir, hay que mantener una tensión entre lo que el hombre recibe en herencia y lo que eso que llamamos razón va destilando como valor universal. Y cuando esa tensión se convierte en contradicción manifiesta tiene que prevalecer la razón. Entre la mutilación practicada por alguna religión (ablación del clítores a adolescentes musulmanas) y la integridad física, hay que optar por la integridad física.

5. Conclusión

Hemos visto, en primer lugar, que hay distintos modelos de tolerancia. Es verdad que obedecen a tiempos históricos diferentes, pero no podemos entenderlos como excluyentes. Hay circunstancias en nuestro tiempo donde el Natán medieval puede reforzar al Natán moderno. Se puede apelar a la hospitalidad semítica y predicar que independientemente de que seamos blancos o negros, hombres o mujeres, moros o cristianos, todos tenemos

la misma dignidad humana. Lo importante es el reconocimiento de los límites de cada planteamiento. Las diferencias peligraron el día que el hombre puso el acento en lo común que era lo fundamental. Y la unidad se la llevó el viento el día que aparecieron los nacionalismos. Los límites de la diferencia son los Reyes Católicos y los de la unidad, Hitler. No podemos instalarnos en las diferencias ni tampoco hacer abstracción de ellas.

En segundo lugar, valorar debidamente la laicidad. En cuanto emancipación de la religión es una conquista irreversible. Ha costado mucho liberarse de la tutela religiosa en política como para dar marcha atrás. La traducción de conflictos políticos en cruzadas, las teocracias y los Estados confesionales son capítulos definitivamente superados. España que ha sido uno de los países que más gravemente ha sufrido de la intromisión religiosa en asuntos políticos parece que ha entendido definitivamente la lección.

Pero no hay que olvidar, en tercer lugar, que la laicidad no es sólo liberación política del yugo eclesiástico sino también secularización de la religión. La democracia defiende valores que han sido descubiertos y vividos en un campo previo a la política. Ese ámbito prepolítico está compuesto de iniciativas que toman los individuos juntos o en grupo y está alimentado por tradiciones que grupos sociales heredan, cultivan y transmiten. El Estado laico puede y debe mantener relaciones positivas con ese mundo porque es la garantía de que los valores democráticos sean vividos como virtudes ciudadanas.

Bibliografía

G. E. Lessing (1985) *Natán el sabio*, nueva versión, adaptada a las exigencias dramaticales de nuestro tiempo, de Juan Mayorga, en J. Jiménez Lozano (ed), 2003, *Religión y tolerancia. A propósito de Natán el sabio de Lessing*, Anthropos, 79-120. Los textos de Rosenzweig sobre el Natán de Lessing los encontrará el lector al pp 121-125

H. Cohen (2004) *El Prójimo*, Anthropos, Barcelona