

EL SECRETO DE LA AMISTAD: LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN EN LESSING¹

FAUSTINO ONCINA COVES

Universitat de València / Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

COINCIDIENDO CON EL QUINCUGÉSIMO aniversario del doctorado de Reinhart Koselleck, la Universidad de Heidelberg organizó un solemne acto conmemorativo. Uno de los oradores, el decano de la Facultad de Filosofía, Stefan Weinfurter, aludió al resumen que el propio autor adjuntó en el momento de su entrega administrativa en 1953. Allí se recuerda que el tema de *Kritik und Krise* tiene que ver con las Filosofías de la Historia, acabando así el sumario: “Partiendo de la concepción absolutista del Estado buscaba mostrar en diversas etapas el papel político indirecto de la elite burguesa y creo con ello haber hecho visible una conexión específica con la crisis política que condujo a la Revolución Francesa y que desde entonces aún no ha concluido”.² En diversos artículos periodísticos, entrevistas y en el prefacio a la edición de bolsillo de su tesis (incluida en una nueva versión española de tan provocadora obra) abunda en la idea de que esta crisis aún perdura.³ Para el profesor de Bielefeld el ilustrado

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HUM2007-61018 del Ministerio de Educación y Ciencia cofinanciado por el FEDER. Desde su primer impulso en unos encuentros organizados por el Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados de la Universidad del País Vasco en Vitoria, he ido rumiando los argumentos que desarrollo en los cursos de “Pensamiento Filosófico de la Ilustración” en la Universitat de València.

² *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, Stefan

Weinfurter (ed.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006, p. 15.

³ Véanse, a título de ejemplo, las entrevistas tituladas “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt” [2001], *Isegoría*, 29 (2003), pp. 211, 214; y “Eine totalitäre Antwort auf totalitären Terror. Amerika verteidigt die Menschenrechte mit Massnahmen, die sich von Menschenrechten entfernen: Ein Gespräch mit Reinhart Koselleck”, *Süddeutsche Zeitung*, 16.02.2002, donde sostiene que la crisis –y su deriva bélica y terrorista– es el resultado

Lessing fungía de catalizador de la revolución⁴ y, a la postre, de uno de los gérmenes patógenos de nuestra errática situación. El prologuista de la mencionada versión insinúa que Koselleck cifra “el corazón de tanta tiniebla en el siglo de la *Aufklärung*”, que abocaría o al menos desembocaría en el apocalipsis alemán, en la catástrofe (en la dicción de F. Meinecke), en la barbarie (Horkheimer y Adorno).⁵ Muy recientemente volvió a recordar el historiador que el título heurístico de su tesis doctoral era *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*), pero tuvo que decantarse por uno más pragmático y desistir de su intención inicial al aparecer en Holanda un libro con aquel título. Si primeramente planeaba estudiar la función política de las tres *Críticas* kantianas,⁶ su proyecto embrionario se quedó en mero episodio de un tema más vasto, la “época de la crítica” (*KrVA XI*) y su supuesto triunfo práctico, la apoteosis de 1789.

Hace ya casi dos décadas celebramos con alborozo el bicentenario de la Revolución Francesa. Embriagados por las alharacas festivas no dejamos de reafirmar que somos su legado. Ahora, pasada la resaca y como una suerte de postdata en diferido, comenzamos a no escamotearle críticas, unas similares y otras diferentes a las que formularon un bisoño Koselleck –que ha ido reelaborando con posterioridad– y los maduros prebostes de la Historia Conceptual (H.-G. Gadamer y J. Ritter, vg.): su hipócrita moralismo, su optimismo terrorista, su logocentrismo, su patriarcalismo, su etnocentrismo y colonialismo, su concepción censitaria de la democracia,... No todo es lustre en la Ilustración, como también nos enseñó Alejo Carpentier en su

de la moralización de la política y de la historia que patrocinó la Ilustración. Esa primorosa nueva edición en castellano de *Crítica y Crisis* (la traducción anterior apareció en Madrid: Rialp, 1965), ampliada con el artículo que el propio Koselleck escribió sobre la voz “Crisis” para el léxico *Geschichtliche Grundbegriffe*, ha visto la luz en Trotta (en coedición con la Universidad Autónoma de Madrid), Madrid, 2007. En esta remozada versión, en el Prefacio a la tercera edición [1973], leemos: “De ahí que la cuestión que dio origen a la presente investigación no haya experimentado cambio alguno, por cuanto de antemano se propuso obtener información sobre la raíz de las constricciones antitéticas” (p. 21). Aquí ya avisaba de la amenaza de una guerra civil global trasplantada por las grandes potencias fuera de ellas, en zonas periféricas.

⁴ Cfr. el epígrafe “La revuelta oculta contra el Estado: la función política del secretismo masónico (Lessing)”, en: *Crítica y crisis. Un estudio*

sobre la patogénesis del mundo burgués, Trotta: Madrid, 2007, pp. 82 ss.

⁵ Julio A. Pardos, “Nota preliminar” a *Crítica y crisis*, pp. 11-12.

⁶ “Dankrede”, en: *Reinhard Koselleck (1923-2006)*, p. 34. Aquí propone una interpretación sui generis del objetivo de los traductores españoles (obviamente sólo puede referirse a la versión de 1965) de la obra homenajeada, que convirtieron la tesis de la misma (cuya implicación normativa era la dependencia recíproca de política y moral) en un aviso a Franco: “si no legalizaba constitucionalmente a tiempo el derecho de la sociedad a la coestión, se iría a pique en una revolución”; “sólo mediante la participación de los súbditos en el poder político podían erigirse en ciudadanos” (p. 56). Creo que la pretensión de que dicha traducción formaba parte de una estrategia de oposición al régimen franquista es un desideratum *ex post* de Koselleck, que poco tenía que ver con la realidad.

espléndido libro *El siglo de las Luces*. Estas raíces podridas de una planta que hemos exhibido ostentosamente en el mejor salón de nuestra cultura occidental no sólo están presentes en los anales de la historia de los acontecimientos, sino también en la letra, aunque quizá semiocultas en la letra pequeña, que los auspició o jaleó. La razón ilustrada, que ha desfilado acompañada por los vítores de la multitud por ser verdugo de los prejuicios, fue, sin embargo, también su rehén y víctima. Los testimonios son cuantiosos, y menudean incluso entre los más acérrimos apologetas del programa emancipatorio de la Ilustración. Tan sólo evocaré dos ejemplos. En el escrito más rabiosamente comprometido con la Revolución y sus Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano aparecido en Alemania, que pretendía contrarrestar el impacto negativo en este país del período del Terror, su autor, J. G. Fichte, no se recataba en proclamar lo siguiente:

¿Qué se puede esperar de un pueblo del que el más modesto de sus miembros hace remontar a sus antepasados más lejos de lo que nosotros hacemos con toda nuestra historia y ve al fundador de su estirpe en un emir mucho más antiguo que ella..., que ve en todos los otros pueblos los descendientes de quienes los han expulsado de su patria, amada hasta el fanatismo; que se ha condenado, y es condenado, a un miserable comercio que debilita el cuerpo y mata en el espíritu todo noble sentimiento; que es excluido por el vínculo más fuerte que tiene la humanidad, por su religión, de nuestros banquetes, de nuestros placeres y del dulce intercambio de alegría entre los corazones; que nos mantiene a todos separados de él hasta en sus deberes y sus derechos y hasta en el alma del Padre común? [...].

¡Lejos de estas páginas, tan lejos como lo está de mi corazón, el hálito envenenado de la intolerancia! Aquel judío que, a pesar de las firmes e incluso infranqueables trincheras que encuentra ante él, consigue llegar hasta el *amor universal de la justicia, de los hombres y de la verdad*, es un héroe y un santo. No sé si los ha habido o si los hay. Estaré dispuesto a creerlo tan pronto como lo vea. [...]. Deben tener los derechos del hombre, aun cuando ellos no nos lo reconozcan a nosotros, ya que son hombres y su injusticia no nos autoriza a comportarnos igual que ellos. [...]. Pero en cuanto a darles los derechos civiles, yo, por lo menos, no veo ningún otro medio que cortarles la cabeza a todos una noche y reemplazarla por otra en la que ya no haya ni una sola idea judía. Y, en cuanto a defendernos de ellos, no encuentro otro medio que conquistar su tierra prometida y mandarlos allí a todos.⁷

Este antisemitismo en un ardiente y joven revolucionario sintoniza con otra expresión torcida por el prejuicio etnocéntrico de uno de los Padres fundadores de la Ilustración e iniciador de los estudios científicos de las razas. Me refiero a Kant: “el

⁷ *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* [1793], en: J.

G. Fichte. *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1962 ss., I/1, 292-293.

mestizaje no ha hecho sino degradar la buena raza sin elevar proporcionalmente la mala (como testimonia, por ejemplo, el cruce de americanos con europeos o el de éstos con la raza negra); de ahí que el gobernador de México actuara juiciosamente al rehuir las instrucciones de la corte española en orden a fomentar esa mezcla”.⁸

Por supuesto, no descubrimos nada al dejar constancia de que en el terreno roturado por la Ilustración ha crecido asimismo la maleza y de que los mecanismos de drenaje de los prejuicios no han funcionado, bien por su incapacidad para eliminar los antiguos, bien por su capacidad para generar nuevos. Ella se figuró poder atajarlos mediante una ingeniería política, mediante el Estado de la razón, pero en el siglo XVIII hubo otras propuestas ilustradas que previeron estos males y procuraron con-jujarlos. Es el caso de Lessing.

Lessing convirtió las diferencias (sociales, religiosas, étnicas y estatales) que se afirman “en perjuicio de un tercero”⁹ (sea individuo o conjunto de individuos, un pueblo) en prejuicios que socavan la esencialidad humana de toda sociedad. La filosofía de Lessing, desde la teología hasta la política, está regida por el principio de *igualdad esencial*.¹⁰ Su cosmos metafísico es omnicompreensivo, es decir, ha de comprender, abarcar a todos. Descendiendo a la arena política, su distanciamiento de la revolución como acción humanitaria y humanista obedece a que ella pone sus fuerzas al servicio de las exclusiones, esto es, de la transgresión de su principio inviolable. Este autor tiene en mente dos fenómenos con el rótulo de revolución, la Revolución Inglesa de 1688 y la Revolución Americana. Un buen número de intérpretes, casi todos deudores de la lectura liberal-conservadora que ofrece Edmund Burke de estos acontecimientos, hicieron de la última el apéndice de la primera, su necesaria cul-

⁸ I. Kant. *Gesammelte Schriften (AK)*, Berlín: Walter de Gruyter, 1922 ss., XXIII, 455-456 (en: *Kant*, ed. Roberto R. Aramayo, Barcelona: Península, 1991, p.183).

⁹ G. E. Lessing, *Diálogos para francmasones*, en: *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. Agustín Andreu, Madrid: Editora Nacional, 1982 (reed. Barcelona: Anthropos, 1990), p. 627. A partir de ahora incluiremos la paginación en el propio texto, precedida de D si se trata de los *Diálogos*.

¹⁰ Cfr. A. Andreu, “La ontología de Lessing y las metáforas de la deshumanización”, *Daimon*, 8 (1994), 39-54; M. B. Cragnolini, “Lessing, la francmasonería y el anarquismo utópico: motivos de una desilusión”, *Agora*, 13/1 (1994), 81-94; F. Oncina, «El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución», en: *El individuo y la historia*,

A. Valdecantos/J. Mugerza (eds.), Barcelona: Paidós, 1995, pp. 205-246; y mi *Introducción a J. G. Fichte. Filosofía de la masonería*, Madrid: Istmo, 1997, pp. 7-36. En estos dos últimos trabajos recojo abundante bibliografía sobre los *Diálogos para francmasones* de Lessing. Una monografía exhaustiva en todos los aspectos es la segunda edición revisada y actualizada de Monika Fick, *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2004 (en particular el apartado dedicado a los *Diálogos*, pp. 376-401). También cabe mencionar dos volúmenes recientes auspiciados por la Biblioteca Herzog August de Wolfenbüttel: Charlotte Coulombeau, *Individu et vérité. Le Philosophique chez Gotthold Ephraim Lessing*, Wiesbaden: Harrassowitz Verla, 2005, y *Lessings Grenzen*, Ulrike Zeuch (ed.), Wiesbaden: Harrassowitz Verla, 2005.

minación, al exportar a las colonias los logros de la metrópoli (entre los anglómanos cabe destacar a Friedrich von Gentz, traductor y divulgador de las tesis burkianas en el espacio idiomático alemán). En suma, los americanos no cuestionaron el colonialismo, sino que, con su rebelión, lo revalidaron al pretender mimetizar, y suscribir con sangre, lo británico.¹¹ Para Lessing la Inglesa es la revolución de Locke, y la Americana la de Franklin. Locke erigió un sistema de gobierno clasista, liderado por los propietarios puritanos; Franklin se lamentó de que la suya fuera una emancipación cruenta, de vencedores prepotentes y vencidos humillados. Este veredicto es el corolario de una metafísica que opera a guisa de filosofía política en los *Diálogos para francmasones* (1777-1780), cuyo hilo argumentativo debemos enhebrar.

Lo anterior hay que entenderlo asimismo como un modo de atemperar las tentativas (R. Koselleck, vg.) de convertir a Lessing, y a la Ilustración en su globalidad, en un conspirador político, o, hiperbólicamente, en el epígono de esas dos revoluciones modernas y, ante todo, en la propedéutica de la Revolución Francesa. Y no es que Lessing abdique de la política, y de una determinada política aupada a hombros de la publicidad democrática, sino que a ella queda solapada otra esfera de acción más genuinamente humana. Ambas son compositibles entre sí y deben serlo para evitar, separadas una de la otra y abandonadas a su propia lógica autónoma, que gangrenen la Ilustración, petrificándola en positivities institucionales.

Este canal de acción, a la par alternativo y complementario con la política, es adscrito por Lessing en primera instancia, e insisto en lo de primera instancia, a una especie de internacional humanista, la masonería. Lessing sostiene que el masón, en cuanto tal, no ha de intervenir en los asuntos superables desde la política. El Estado configura en sí un peligro endémico que debe encontrar sus propios resortes correctores en la actividad pública de los ciudadanos, pero ésta no posee la exclusiva de los dominios de la acción humana, ni los agota ni constituye su forma más excelente. Esta dimensión masónica, masónica en sentido figurado, de la acción humana no puede consistir en el diseño o mejora de un Estado, pero esto no desmiente que ella incorpore una vocación comunicativa. Es más, el medio eminente en que se articula es el diálogo. De ahí el importante enclave que debiera ocupar Lessing en la emer-

¹¹ Aquí se tienden la mano dos rivales. Gentz explica el apoyo burkiano a los americanos “porque se les negaba, como británicos, los derechos que sancionaba la constitución británica; porque, según las máximas de la verdadera política británica, encontraba justas sus reivindicaciones” (*Einleitung. Über den Einfluss politischer Schriften, und den Charakter der Burkischen*, en: *Ausgewählte Schriften von Friedrich Gentz*, ed. Wilderich Weick, Stuttgart/Leipzig, 1837, I, p. 22; cfr. *Ben-*

jamin Franklin. Autobiografía y Otros escritos, ed. Luis López Guerra, Madrid: Editora Nacional, 1982, pp. 67 ss.). Kant afirma en una reflexión: “En la historia de la Inglaterra de nuestros días, el hecho de someter a América compromete seriamente su vieja imagen cosmopolita. Pretende que los americanos se conviertan en súbditos de súbditos y que se dejen cargar el peso y los gravámenes de los otros” (*Reflexionen zur Anthropologie*, n° 1444, AK XV, 630).

gencia de la hermenéutica. «Diálogo» es aquí título, el título de la obra, y género, el género en que se expone. El diálogo anticipa y constituye la forma de relaciones humanas propia de la revelación del espíritu, el tercer y buscado estadio de la filosofía de la historia lessingiana enmarcada en los aforismos de *La educación del género humano* (1777-1780) –coetáneos de los *Diálogos para francmasones*-. La conversación, no la cháchara (D, 606, 629), es el hábitat natural de la amistad, pues “el placer de una cacería vale siempre más que la captura, y la falta de unanimidad que surge meramente del hecho de que cada cual atiende a la Verdad en un sitio distinto, es unanimidad en lo principal y es la más rica fuente de esa mutua estima sobre la cual, únicamente, construyen su amistad los hombres de veras”.¹²

La amistad, que es una de las referencias ocultas tras el velo metafórico de la masonería, es el vínculo que anticipa la forma de vida del espíritu, la presencia del Uno y el Todo, es la igualdad esencial –aquí resuena el debate sobre el panteísmo espinozista que, atizado por las divergencias entre Lessing y Jacobi, alcanzará al Idealismo alemán-. Uno sin capacidad de disolver a todos, todos sin separarse de la tensión hacia uno. Por eso conversar es igualmente disputar (*Streit*), no es un estado de reposo, de inercia, sino de dinamismo, de galvanización de los antagonistas. El atractivo de la relación amistosa se halla precisamente en la antinomia de los pensamientos de los interlocutores. Las convicciones tienen necesidad de fricción, no viven si no tienen ocasión de medir sus fuerzas en buena lid, de batirse entre ellas. Quizá fue por eso el autor más implicado en querellas de toda la Ilustración. La polémica tiene un efecto benefactor y purgante: “Pero, dicen, ¡la verdad gana así tan pocas veces! ¿Tan pocas veces? Aunque no se hubiese establecido la verdad nunca mediante polémicas, jamás hubo polémica en que no saliera ganando la verdad. La polémica alimentó el espíritu de prueba, mantuvo en incesante excitación a los prejuicios y a los prestigios; en una palabra, impidió que la falsedad se aposentara en el lugar de la verdad”.¹³

La discusión es el momento en que el diálogo se enerva y, por consiguiente, impide la reificación y la atrofia de la historia, erigiéndose en garante de su apertura. Mientras existe una disputa, existe la comunidad, la unanimidad en las *formas* como anticipación de la unanimidad final, y las diferencias personales reflejan la infinita riqueza del Uno. El diálogo, que sacude esta tensión, está dedicado a formar más que a informar. El *Lisis* platónico es una tramoya indispensable. Diálogo y amistad representan así el anverso y el reverso del ensalmo apolítico y contrapolítico, que no antipolítico, contra los prejuicios, también contra los prejuicios de una insatisfecha Ilustración. La hermenéutica gadameriana ha reintroducido el maniqueísmo en los prejuicios, distinguiendo entre legítimos y espurios, y reconociendo la fecunda y be-

¹² *Prólogos y apéndices a los “Artículos filosóficos” de Jerusalem* (1776), en: *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 342.

¹³ *Cómo los antiguos se imaginaban la muerte*,

en: G. E. Lessing, *La ilustración y la muerte: dos tratados*, ed. Agustín Andreu, Madrid: Debate, 1992, pp. 2-3.

néfica inevitabilidad de los primeros, el virtuosismo de la circularidad. Habermas ha destacado la cuota de renuncia a la crítica ideológica y a la praxis emancipatoria que conlleva esta actitud.¹⁴ Lessing admite asimismo la inextirpabilidad del prejuicio, un mal inevitable, pero su mensaje es continuar forcejeando con él en una esfera de acción aneja a la de la política, purgada esta última - único conjuro admitido por Habermas contra el poder ideológico- de las asechanzas instrumentales.

La estrategia de Lessing comienza haciéndose eco de las categorías del iusnaturalismo rousseauiano. En el estado natural impera “la igualdad natural” (D, 614), en que el perfeccionamiento y la felicidad individuales incluyen esencialmente a los otros. Sería, evoco aquí un símil del propio autor, un estado análogo al de las hormigas, que colaboran en armonía entre sí sin gobierno alguno, ayudándose mutuamente: “Ernst.- ¡Qué actividad y qué orden al mismo tiempo! Todo el mundo acarrea y arrastra y empuja, y nadie estorba al otro. Mírales, hasta se ayudan. Falk.- Las hormigas viven en sociedad, como las abejas. Ernst.- Y en una sociedad aún más admirable que las abejas. Pues no hay nadie que las mantenga juntas y las gobierne. Falk.- Ha de ser posible el orden aun sin gobierno” (D, 611). Pero el hombre no se encuentra en ese estado de concordia anómica, sino en el político, en el estatal. La génesis y despliegue de este último supone una traición *in crescendo* a la igualdad esencial. El hecho de que la sociedad humana no sea capaz de tal autoorganización -“¡Qué lástima!”, exclama Lessing/Falk- determina la existencia del poder del Estado.

La variedad geográfica imposibilita una constitución política monoestatal, una administración única y uniforme, pues “sería imposible administrar un Estado tan enorme. Tendría que dividirse, pues, en diversos Estados pequeños que se gobernarían según las mismas leyes”. La multiplicidad de Estados representa el primer beso traidor a la causa de la igualdad, pues de tal pluralidad se siguen irremisiblemente diversidad de necesidades, satisfacciones, hábitos, costumbres,..., acumulándose en un alud de “reservas”, “desconfianzas” y “prejuicios”, que arrasa todo atisbo de comunicación interpersonal y desfigura, al abrir surcos cada vez más profundos e incluso abismales, el rostro de la humanidad. En suma, bloquea “el hacer o compartir lo más mínimo con el otro”. La condición civil de desigualdad aparece ya fatalmente instalada: “cuando un alemán trata a un francés, un francés a un inglés, o al revés, no es ya un *puro* hombre que trata a un *puro* hombre, recíprocamente atraídos gracias a su igualdad natural, sino que *tal* hombre trata a *tal* hombre, conscientes ambos de

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1991, pp. 338 ss.; J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 277-306. Además, Habermas ha buscado también la confrontación con Koselleck, denunciando la inspiración schmittiana del último (*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus,

1975, pp. 383-386; *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta, 1997, p. 130), y parece no ser consciente de que su *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 1981) tiene una importante deuda contraída con *Crítica y crisis*.

la diversidad de sus respectivas tendencias, que los hace ser mutuamente fríos, reservados, desconfiados” (D, 614). La sociedad civil “no puede unir a los hombres sin separarlos, ni separarlos sin consolidar abismos entre ellos, sin interponer entre ellos murallas divisorias”. A la disgregación de la humanidad en pueblos, capitaneados por sus respectivos Estados, le sucede su diáspora en religiones: “seguirían siendo los hombres judíos y cristianos, turcos y demás..., discutiendo entre ellos por una determinada primacía espiritual en la que basan unos derechos que jamás se le ocurrirían al hombre natural” (D, 615). Además, la homogeneidad confesional refuerza y sirve a la homogeneidad nacional.

Este beso traidor se ve secundado por otro más canallesco, éste ya no en el foro interestatal, sino intraestatal, pues en el seno de cada “sociedad civil prosigue también su separación en cada una de esas partes, por así decirlo, hasta el infinito... en la forma de diferencia de clases” (D, 615). La diversidad del grado de perfección de sus miembros, dependiente de las circunstancias y facultades de cada individualidad, es rentabilizada, mediante la sesgada optimización de los prejuicios políticos y confesionales, para clasificar a los ciudadanos, es decir, para fragmentarlos en estamentos. La riqueza potencial de la multilateralidad de los individuos, que debería propiciar la asistencia recíproca, se torna trampolín de una competencia desleal encaminada a jerarquizar, a hacer “a unos miembros superiores y a otros inferiores”. Este régimen de superioridad e inferioridad no sólo se refiere a la eventual posesión de un “patrimonio”, sino asimismo a las posibilidades de “intervenir directamente en la legislación”. Ley y propiedad no son asuntos extraños entre sí, sino que la primera protege la segunda, y bendice, por la gracia divina, su incremento. La revolución británica y sus apéndices están imbuidos de puritanismo. Hasta en la democracia formal o en regímenes materialmente pseudoigualitarios,¹⁵ donde “participan todos en la legislación, no pueden tener todos la misma participación, por lo menos no pueden intervenir directamente todos en la misma medida”. Jerarquía política y jerarquía económica son vasos comunicantes, que fomentan su engorde mutuo y la proliferación de nomenclaturas y turiferarios. Pero este proceso piramidal de potenciación de la desigualdad, lubricado por el patrimonio y la legislación, es, por añadidura, iterativo: “Aunque empezaran repartiéndose en partes iguales todas las posesiones del Estado, ese reparto igualitario no duraría ni dos generaciones. Unos utilizarían sus propiedades mejor que otros. Además, unos tendrían que repartir su mal administrado patrimonio entre más descendientes que otros. Así que habría miembros más ricos y miembros más pobres”. Y apuntilla que no hay mal alguno “en el mundo que no tenga su motivo en esa diferencia de clases” (D, 616). Ese mal inevitable, que acampa incluso en el mejor de los Estados, se convierte en el generador de ulteriores males.

¹⁵ Nos permitimos citar, en el contexto de nuestro comentario de un autor que reivindicó el

género de la fábula, *Rebelión en la granja* de G. Orwell.

El Estado surge como un medio de subvenir a las necesidades de los individuos que él desde fuera acoge y mantiene unidos para garantizar la felicidad de cada uno de ellos. Luego decaen el utilitarismo y el liberalismo tópicos, “la felicidad máxima del mayor número posible”, por permitir un mínimo de desheredados, y la felicidad ansiada, sin embargo, ha de ser la de todos y cada uno. La marginación de algunos, la segregación de unos pocos, es el mejor crédito de una política viciada: “La felicidad del Estado es la suma de la dicha particular de todos los miembros... Además de ésta, no hay otra”. Y el Estado cohonesta la tiranía si su constitución admite que unos pocos individuos –“por pocos que sean”– “tienen que sufrir”. Luego el Estado no puede arrogarse el título del Espíritu absoluto, porque éste anida en cada vida individual. Las constituciones políticas son meros instrumentos, invenciones: “El Estado no es un fin sino un medio” (D, 612). Nos vemos involucrados en una insoluble paradoja: Se une separando y se separa uniendo y “no puede ser de otro modo”. Lessing recrea el suplicio de Tántalo: “No se puede unir a los hombres más que separándolos, sólo mediante una continua separación se les ha de mantener unidos” (D, 616).

El Estado deviene una fatalidad, un instrumento de infortunio, pues conduce inexorable y reiterativamente a lo contrario de “su intención,... a lo contrario de lo que pretenden” (D, 613). El factor de vinculación se torna entonces factor de disgregación, la armonía se muda en entropía, la adhesión a una unidad *política* comporta la implosión y fragmentación de la unidad *humana*. La patria nos deja huérfanos de humanidad. Ser oriundo de un pueblo conlleva también un peaje de desarraigo de nuestra auténtica matriz; significa desencajarnos, dislocarnos de nuestro lugar natural.

Estos males aquí denunciados no son las consabidas deficiencias del aparato administrativo ni las corruptelas del Estado, ni los bajos fondos de la legalidad -nuestros malhadados y siniestros fondos reservados-, pues estos males son extrínsecos, bastardos, inesenciales, y, por lo tanto, extirpables. Esta enfermedad es curable, y lo es políticamente. A ello debe consagrarse la ciudadanía. Pero esos otros males que aquejan al Estado son intrínsecos, esenciales, inextirpables, y ni siquiera el más militante compromiso cívico ni la más perfecta e infalible maquinaria estatal pueden deshuciarlos. A esta deshumanización de la sociedad, que se manifiesta como desigualdades, divisiones, desgarramientos, sólo le sirven de contrapeso tipos humanos que estén por encima de la “distinción de patria”, de la “distinción de religión”, de la “distinción de clase” (D, 621). Estos vigías de los males inevitables, individuos capaces de trascender las segregaciones, no son seres extemporáneos o asociales, sino que son coetáneos de los ciudadanos, afanándose por su acción sinérgica. Sociedad civil y francmasonería¹⁶ nacen al unísono, y la última abstrae de las coyunturas esta-

¹⁶ Por supuesto, se refiere a la masonería esencial, la verdadera -metáfora de la auténtica Ilustración-, que poco o nada tiene que ver con lo que se trama en la logia, así como la fe y la iglesia con frecuencia siguen derroteros diferentes y hasta

opuestos: “Falk.- Porque la relación que hay entre la logia y la francmasonería es igual que la relación que hay entre la iglesia y la fe. De la bonanza exterior de la iglesia no se puede deducir nada, absolutamente nada, acerca de la fe de sus miembros.

tales de la primera, sabedora y consciente de que su misión, su *opera supererogatoria*, radica, no en la obediencia a las leyes civiles de una patria, sino en esa su condición apátrida, cosmopolita, que de ninguna manera puede institucionalizarse, pues cualquier institución delimita, clasifica, divide en compartimentos y termina malversando o fagocitando la simiente de reciprocidad y solidaridad que la obra de Lessing pretende abonar.¹⁷ Se trata de “reducir lo más posible esas separaciones por las que los hombres se son mutuamente tan extraños” (D, 618), de “contrarrestar los males inevitables que trae consigo el Estado”, “No de este y de aquel Estado. No los males inevitables que se siguen de una determinada constitución una vez aceptada. [...]. Su mitigación y curación déjalas en manos del ciudadano” (D, 619).

Las calamidades políticamente solubles conciernen a los ciudadanos y son remediadas mediante su participación.¹⁸ Al ciudadano le compete configurar un bien político, pero que nunca será el bien humano, pues el poder siempre se asienta sobre las diferencias y produce separaciones. ¿Qué significa entonces “contrarrestarlos”? “¿Suprimirlos enteramente? Eso es imposible. Pues junto con ellos se aniquilaría al Estado mismo. [...]. Todo lo más, podría llamarse aquí contrarrestar al provocar de lejos esa sensación [la idea de esos males] en el hombre, favorecer su germinación, transplantarla, podarla, quitarle las hojas secas” (D, 619-620). El ciudadano debe procurar que no aumenten las divisiones introducidas por cada Estado en la sociedad civil. El máson debe porfiar en que mengüen las divisiones que están en la misma génesis del Estado mediante la relación personal directa entre tú y yo. El ciudadano debe coadyuvar

Más aún, hay un cierto bienestar exterior de éstos que sólo milagrosamente sería compatible con la verdadera fe. Tampoco se llevaron bien nunca una y otra, sino que, como la Historia enseña, siempre la una arruinó a la otra” (D, 628).

¹⁷ Contra esta mutación de la idea en ideología, de la doctrina en adoctrinamiento, de la igualdad horizontal en templos verticales, nos previene este autor. De manera ejemplar expresó ese mismo mensaje León Felipe en un poema, “Parábola”, inspirado en un versículo del Evangelio de San Juan –tan caro también a Lessing–: “Había un hombre que tenía una doctrina. Una gran doctrina que llevaba en el pecho (junto al pecho, no dentro del pecho), una doctrina escrita que guardaba en el bolsillo interno del chaleco.

La doctrina creció. Y tuvo que meterla en un arca de cedro, en un arca como la del Viejo Testamento.

Y el arca creció. Y tuvo que llevarla a una casa muy grande.

Entonces nació el templo.

Y el templo creció. Y se comió al arca de cedro, al hombre y a la doctrina escrita que guardaba en el bolsillo interno del chaleco.

Luego vino otro hombre que dijo: El que tenga una doctrina que se la coma, antes de que se la coma el templo;

que la vierta, que la disuelva en su sangre, que la haga carne de su cuerpo...

y que su cuerpo sea bolsillo,

arca y templo” (León Felipe, *Antología rota*, Barcelona: Losada, 1998, pp. 165-166).

¹⁸ “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” (D, 616).

a conseguir un poder humanizado; pero, para el masón, el poder humanizado es a su vez inhumano, porque sigue uniendo a los hombres a través de su división.

El poder perverso del Estado no reside únicamente en la facilidad con que excede sus límites legítimos, sino en que es capaz de seducir en su provecho incluso a sus críticos. No sólo ha usado y abusado de las escisiones de la sociedad civil para consolidarse y robustecerse en un Estado cada vez más paternalista o indiferente, sino que ha sabido neutralizar a sus más impenitentes detractores, acomodándolos en su seno, convirtiéndolos en una pieza de su aparato de poder: “El Estado ahora ya no funciona. Además, entre las personas que hacen las leyes o que las aplican, ya hay incluso demasiados masones” (D, 628; cfr. 626). Luego el poder político se define por su capacidad de seducción,¹⁹ que sabe reciclar a los oponentes en agentes suyos, más o menos inocuos.

¿En qué se traducen las verdaderas obras que son el contrapunto a las del ciudadano, y, en consecuencia, el antídoto contra los males inevitables? Desde luego, no son aquéllas en que depositaron sus esperanzas ciertos ilusos entusiastas que auguraban, por parte de la Revolución Americana y de su Congreso de Washington, la instauración del reino de la razón “con las armas en la mano” (D, 629). A quienes esto profetizaron les responde Lessing con un doble argumento, antifanático y antibélico, tolerante y pacifista. El primero se basa en la denuncia del fanatismo, en la pretensión de ver en sí mismos el fin de la historia y creer “poder convertir de golpe a sus contemporáneos”, o para expresarlo en términos kantianos, aunque se trate de un kantismo invertido, en querer ser el fenómeno que cumple por entero la idea: “El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro”.²⁰ En su incapacidad de esperar reside el fanatismo del fanático, no en el desatino del ideal al que tiende. Quiere colmar en sí mismo la perfección, negando su carácter asintótico e interrumpiendo intempestivamente el proceso de perfeccionamiento. El segundo consiste en creer que “lo que cuesta sangre no vale la pena de la sangre” (D, 629). El ilustrado lessinguiano no hace de su causa un *casus belli*, y, por lo tanto, no apuesta por un mecanismo de despliegue de la humanidad que sea cómplice de algún tipo de exclusión y todavía menos de la exclusión de la muerte.

Frente a esta actitud ilusa o visionaria, “el francmasón espera tranquilo a que salga el sol” del propio discernimiento, del descubrimiento de la experiencia de cada uno mediante la comunicación entre un tú y un yo, alerta al diapasón de individuos y pueblos, al acecho de la ocasión propicia para actuar y prescindir progresivamente de los cirios que aún necesita (D, 629). La lucha por la igualdad esencial humana “en el fon-

¹⁹ Véase la pieza teatral *Emilia Galotti*, ed. J. Jané, Madrid: Cátedra, 1998, p. 161.

²⁰ *La educación del género humano*, en: *Escritos filosóficos y teológicos*, pp.592-593. Véanse el art. cit. de A. Andreu y el libro de J. L. Villacañas,

Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller, Madrid: Visor, 1993. Una cruda recreación de este tema la hallamos en *Los justos* de Albert Camus.

do no se apoya... en vinculaciones externas que tan fácilmente degeneran en ordenamientos sociales, sino en el sentimiento comunitario de *espíritus afines*" (D, 630). En suma, es en la *philia* donde se encuentra el remedio no contra las injusticias, pues combatir las atañe a los ciudadanos, pero sí de manera indirecta contra las instituciones que se alimentan de la mala conciencia de la sociedad para reparar provisionalmente injusticias y a la postre perpetuarlas. La amistad promete hacer superfluas las obras de caridad, pues la beneficencia es la institucionalización de la desigualdad y del hurto de la autonomía individual. La amistad no es jerárquica ni excluyente, sino dialógica. El esquema del diálogo es formal, pues cualquiera puede ocupar el lugar del tú y del yo, avanzando en movimientos concéntricos, en ondas expansivas. La amistad neutralizaría así el montante seductor y opresor del poder al fortalecer las relaciones interpersonales y fundar una existencia sin escisiones, basada en la reciprocidad de lo esencial.

Esta utopía de la amistad no anda descarriada en su diagnóstico de las patologías de las estrategias políticas del presente. Catalogar la amistad como un escenario privilegiado para la reflexión sobre la política puede servir para recordarnos que las teorías universalizadoras de la justicia no agotan el dominio de lo humano. La amistad puede emplearse como una alegoría de lo excluido de los sistemas totalizadores de representación.²¹ Cabría objetar, sin embargo, que la amistad ha sido elevada de manera recurrente en la historia de las ideas a rango político, desde Aristóteles a Derrida, pasando por Carl Schmitt, mostrando ya su inoperancia ya su perversidad para vadear con éxito una sociedad que ha hecho de las divisiones su razón de ser.²² En Lessing, no obstante, nunca puede hablarse de *política de la amistad*, por circular ambas por canales diferentes. Entre ellas debe establecerse una simbiosis, mas no una recíproca absorción o disolución; debe promover una comunicación, pero no una comunión.²³ La política es siempre terreno propicio para el mal, pero el maniqueísmo que en él introduce entre males esenciales o inevitables y males inesenciales o mitigables implica una trivialización de los últimos. Este agravio comparativo discrimina un aspecto que Lessing también reconoce como intrínseco a la razón: su necesario despliegue político. El principio de publicidad, aparentemente en conflicto con la discreción lessinguiana, reza así en uno de sus más brillantes heraldos: "Una máxima que no puedo manifestar *en alta voz* sin hacer fracasar al mismo tiempo mi

²¹ T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 136.

²² C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988, pp. 156-158; M. Kommerell, *Lessing y Aristóteles*, Madrid: Visor, 1990; C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Universidad, 1991, pp. 26-27; J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta, 1998. El volumen mencionado de Thiebaut seguía la estela del tan estimado maestro Emilio Lledó, que lleva tiempo reflexionando

sobre el tópico de la amistad y que hace ya años comenzó a desgranar algunas ideas, especialmente en lo que se refiere al mundo heleno.

²³ Para Koselleck la utopía, siempre funesta, es política sin moral o moral sin política ("Dankrede", en: *Reinhard Koselleck (1923-2006)*, p. 56). Para Lessing, sin embargo, ambas instancias o esferas de acción (también designadas como ciudadanía y masonería) no han de desdeñarse ni mucho menos ignorarse, pero tampoco fundirse la una en la otra.

propio propósito; que, por lo tanto, debería permanecer en *secreto* para poder prosperar y que no puedo *reconocerla públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos a mi proyecto”, es injusta y antijurídica.²⁴ La necesidad de la publicidad de una máxima, que sea objeto de discusión pública y cuente con el reconocimiento general, sirve de dique al rabilismo de la razón instrumental política. La estructura legal ha de mostrarse transparente y, por lo tanto, abrir cauces a las aspiraciones de los ciudadanos, sin a la vez entronizar o canonizar la opinión pública, pues se trata de un resorte manipulable.²⁵ La consecuencia más perniciosa del proyecto ilustrado es el no-reconocimiento del otro como ciudadano del mundo. Ampliar el espacio social en el que pueda configurarse la otredad parece que exige que inculquemos principios universales de respeto y que apuntalemos instituciones capaces de custodiar los derechos y de velar por su ejercicio. La propia denuncia del racismo o del espejismo de la tolerancia (rehén todavía de una relación asimétrica entre tolerantes y tolerados) es un producto típico de la Ilustración, que adopta una actitud crítica frente a una razón etnocéntrica con ínfulas de superioridad. Luego dispone de recursos para ponerse límites y autoimpugnarse constantemente. La parábola de los tres anillos recreada en *Natán el sabio* anima a consumir una síntesis que no reclame el sacrificio de los extremos, sino que persiga que los antagonistas conserven *su* verdad e identidad.

En el umbral de la caída del muro, los ciudadanos de la extinta Alemania del Este coreaban: “¡Somos el pueblo!”. Bajo esta consigna se cobija la reivindicación ilustrada de la salida de un estado de opresión o de minoría de edad, la búsqueda de la liberación de un basilisco paternalista que procedía, según sus dirigentes, en lugar y en favor del pueblo. El pueblo de “¡Somos el pueblo!” es aquí un acto de soberanía frente a quienes la han usurpado. Ser pueblo es entonces ser soberano, autolegisador, demócrata. Derribado el muro e inmersos en el frenesí de las discusiones acerca de cómo articular ambas Alemanias, irrumpió, acallando las voces que se habían erigido en expresión del pueblo, una consigna ensordecedora: “¡Somos un pueblo!”. Esta proclama se encuentra cargada con un sentido sutil, pero funestamente distinto. El

²⁴ *La paz perpetua*, AK VIII, 381-386 (ed. J. Abellán, Madrid: Tecnos, pp. 61-69 -no nos hemos atenido literalmente a esta traducción-). La primera subfórmula del principio de publicidad es sólo negativa y no podemos concluir que máximas compatibles con la publicidad sean por eso también justas. Además, el Estado poderoso, a diferencia del débil, no tiene por qué disimular u ocultar sus planes, arrojando dicha fórmula trascendental el peligro de hacer depender el derecho del poder. Pero Kant propone también un principio positivo, afirmativo, del derecho: “Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para

no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez”.

²⁵ Friedrich Schlegel alertó sobre lo porosa que es la divisoria entre publicidad y propaganda: “Ohne opinion publique keine volonté générale, und keine opinion publique ohne Ephorat der Gelehrten und Propaganda der Vernunft”, en: *Philosophische Fragmente. Zweyte Epoche II. Epoche der Vorlesungen über Idealismus 1800-1801*, en: *Kritische-Friedrich Schlegel-Ausgabe*, ed. E. Behler, vol. 18, München, 1963, p. 363. Kant, por eso, insistió en deslindarlas (AK VIII, 369).

pueblo ya no pretende ser partícipe en las decisiones de su futuro, sino que se adhiere, se anexiona, se asimila a un cierto pueblo, formando un único pueblo, no sólo por ser único, singular, original, sino también por ser el único, el elegido, el originario. Lejos de una declaración de democracia, lo es de un sentimiento de enajenación ideológica y de claudicación autoculpable ante un poder, el occidental, que embauca con su sola fachada. Es una autoafirmación de consanguinidad, y, por lo tanto, excluyente. Es un giro contrailustrado, una inflexión desmoralizadora en el torbellino en que se tornó la agonía de dos Estados hasta entonces hermanos mal avenidos. “¡Somos un pueblo!” significa la derrota de “¡Somos el pueblo!”, la rendición sin condiciones a un triunfador acreditado por su liderazgo económico en el orbe internacional y el comienzo de una nueva tutela consentida, con abnegación o resignación en unos casos, con resentimiento en otros. Hoy estos ciudadanos se sienten aún mutuamente extraños, se miran desconfiados, recelosos y se recriminan prejuicios de toda laya. El pueblo se considera un intruso en su propio pueblo. En *Natán* Lessing se refirió a esas diferencias que han cristalizado en prejuicios. *Mutatis mutandis* sus palabras no han perdido vigencia y continúan siendo aleccionadoras: “Natán: Esas diferencias no importan gran cosa. [...]. Basta con que el uno no le ponga sambenitos al otro. Basta con que el matojo se lleve amablemente con el arbusto. Basta con que la copa no se jacte de que sólo ella no brota de la tierra. [...]. Venid; nosotros tenemos que ser amigos, ¡tenemos que serlo! Despreciad a mi pueblo todo lo que queráis. Ninguno de los dos hemos escogido a nuestro pueblo. ¿Nosotros somos nuestros pueblos? 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!”²⁶ Los compatriotas de Lessing apenas tuvieron tiempo para estrecharse las manos; no pudieron reconocerse, dialogar y hacerse amigos, y, sin embargo, desde que comparten techo político, cadena de supermercados y moneda no han cesado de enemistarse y, de rebote, hostigar a esos metecos a quienes antes brindaban su hospitalidad.

²⁶ *Natán el sabio*, ed. Agustín Andreu, Madrid: Espasa-Calpe, 1985, pp. 149-150. El calado de esta pieza teatral –que se concreta en un concepto de tolerancia que supera el sectarismo en el que aún están varados tanto el concepto lockeano como el voltairiano, sin ser por eso inmune a los déficit que han alentado su progresivo desplazamiento a favor de la idea de reconocimiento–, en una época en que de nuevo hay mucha saña pre-mentamente alimentada por el credo religioso, ha promovido la aparición reciente de varias traducciones de la misma (José Jiménez Lozano et al.: *Religión y tolerancia. En torno a “Natán el Sabio” de E. Lessing*, Barcelona: Anthropos, 2003; *Nathan el*

sabio, traducción de Hans Bolt y Antonio Palao, Valencia: Editorial Aletheia, 2004.). Cfr. A. Heller, *Crítica de la ilustración*, Barcelona: Península, 1984, pp. 5-19; H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 13-41. Precisamente en el volumen conmemorativo del quincuagésimo aniversario de su doctorado, Koselleck se refiere a la influencia –inadvertida para los recensores, posiblemente por el estigma de schmittiano que pesaba sobre él– de esta última pensadora (especialmente de su trabajo sobre los orígenes y elementos del totalitarismo) en la versión impresa de su tesis (“Dankrede”, en: *Reinhard Koselleck (1923-2006)*, p. 53).