



Leo Strauss y el no tan ilustrado Lessing: un camino hacia

Natán el sabio

Leo Strauss and the not so Enlightened Lessing: A way into Nathan the Wise

Diego Enrique Vega Castro
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Correo electrónico: diegovegacastro@outlook.com

Resumen

Leo Strauss sugiere que Lessing fue uno de los pensadores más decisivos e influyentes en su vida. No obstante, contamos con apenas algunos escritos donde este es mencionado y solo uno donde Strauss lo aborda en los marcos del exoterismo. El otro acceso al poeta alemán es a través de las obras tempranas de Strauss sobre Mendelssohn, y, fuera de estas, a través de escritos inéditos resguardados en su archivo. Las notas inéditas para una conferencia sobre *Natán el sabio* se muestran, así como una oportunidad para comprender, desde el drama tolerante e ilustrado por excelencia, un Lessing no tan ilustrado, el Lessing genuino al que aludiera Strauss. Se pretende en este trabajo trazar un camino hacia esa conferencia a partir de dos momentos decisivos en la vida de Lessing (los fragmentos de Reimarus y el confesado spinozismo) y de las reflexiones que estos suscitarían en Strauss.



Palabras Clave: Leo Strauss, Lessing, Natán el sabio, Ilustración, Exoterismo

Abstract

Leo Strauss suggests that Lessing was one of the most decisive and influential thinkers in his life. However, we barely have some writings where he is mentioned and only one where Strauss approaches him in the frames of exotericism. The other access to the German poet is through Strauss's early works on Mendelssohn, and besides that, through unpublished writings kept in his Papers-Archive. The unpublished notes for a lecture on *Nathan the Wise* appear then as an opportunity to understand, from the tolerant and enlightened drama *par excellence*, a not so enlightened Lessing, the genuine Lessing whom Strauss alluded. We intend in this paper to trace a path to this lecture through two decisive moments of Lessing's life (the fragments of Reimarus and the confessed Spinozism) and the reflections that these awakened in Strauss.

2

Keywords: Leo Strauss; Lessing; Nathan the Wise; Enlightenment; Exotericism.



ARTÍCULO

so dass die Frage, ob der Sinn des Gedichts wen den Alten, oder wen den Neuern der Schärfer? eine Unterscheidung erfordert. Wir sehen mehr, als die Alten; und doch dürften vielleicht unsere Augen Schlechter sein, als die Augen der Alten: die Alten sahen weniger, wie wir; aber ihre Augen, überhaupt zu reden, möchten leicht Schärfer gewesen sein, als unsere. —Ich fürchte, dass die ganze Vergleichung der Alten und Neuern hierauf hinauslaufen dürfte¹

Introducción

Múltiples son los filósofos asociados con las interpretaciones de Leo Strauss. Resuenan en ellas los nombres de Platón, Maimónides, Maquiavelo, Hobbes y otros tantos. Pero Lessing, aquel de ilustrada estampa, tiene acaso un lugar más tímido en su obra, lo cual no se debe, en definitiva, a que lo considerara marginal ni secundario. Quienes han seguido los escritos publicados por Strauss en vida y póstumamente habrán encontrado, quizás de forma esporádica, menciones de poca importancia sobre el poeta, dramaturgo, teólogo y filósofo Lessing. Por decir lo menos, Strauss se refirió a él como aquel “que siempre estuvo a mi lado”²; por decir lo más, en Lessing encontró uno de los últimos bastiones que resguardaba el

¹ Lessing, (1855, p. 148) [“de modo que la pregunta sobre si el significado de la poesía, el de los antiguos o el de los nuevos [modernos], es más agudo requiere una distinción. Nosotros vemos más que los antiguos; y sin embargo, nuestros ojos quizás podrían ser peores que los ojos de los antiguos: los antiguos vieron menos que nosotros, pero sus ojos, en general, podrían haber sido ligeramente más agudos que los nuestros. Temo que la comparación entera de lo antiguo y lo nuevo deba reducirse a esto”].

² Strauss (2014, p. 164). Utilizaré, siempre que pueda, las obras traducidas al español.



ARTÍCULO

conocimiento sobre la diferenciación entre el discurso esotérico y el exotérico: “Lessing ya había dicho todo lo que pude averiguar sobre la diferencia entre los discursos exotérico y esotérico y sus fundamentos” (2014, p. 164) y “Lessing fue el último escritor que reveló, mientras las ocultaba, las razones que obligan a los sabios a ocultar la verdad: escribió entre líneas sobre el arte de escribir entre líneas” (2014, p. 41).

Como se puede intuir, la relación entre Strauss y Lessing suele ser vista en el marco del redescubrimiento del discurso esotérico-exotérico por Strauss.³ El problema, sin embargo, redundante en que la relación es apenas abarcable desde ese ángulo. Lessing no es solo fuente moderna y punto de extinción del doble discurso o el arte de escribir, sino que en las entrañas de su pensamiento Strauss halló y se alimentó de la idea de una vida filosófica y sus difíciles requerimientos (Kinzel, 2016).

4

³ El uso de los términos esotérico-exotérico es algo laxa. Si bien Strauss utiliza en ocasiones ambos términos sin aparente distinción para referirse a ese “modo olvidado de escribir”, lo cierto es que todo libro es exotérico, pues la escritura es, por necesidad, exotérica: “con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no”. Platón, *Fedro*, 275e; *vid. Carta II*, 314a-c; *Carta VII*, 341a-c. Quizás la aserción más clara de este punto en Strauss es la siguiente: “En efecto: Spinoza no podía ignorar la evidente verdad –que, por añadidura, ya le había señalado, si no Platón, en todo caso Maimónides– de que todos los libros son accesibles para quienes sepan leer el lenguaje en que están escritos, y que, por consiguiente, si hay acaso alguna necesidad de ocultar la verdad al vulgo, *ninguna exposición puede, en sentido estricto, considerarse esotérica*” (2009, p. 231), las cursivas son mías. Es por ello que pensadores muy precisos y bien atentos a la recuperación straussiana del exoterismo prefieren referirse únicamente al discurso exotérico: véase, Kerber (2014).



ARTÍCULO

Pero esta más amplia idea implica una indagación que se enfrenta a diversos obstáculos. Son contados los escritos donde Strauss menciona a Lessing, y excepto por su póstumamente publicado escrito *Enseñanza exotérica*⁴ –donde aborda en menos de la mitad del texto las sugerencias lessinguianas sobre los fundamentos de la escritura entre líneas–, no contamos con prácticamente ningún otro texto dedicado en especial al escritor ilustrado. Sin embargo, hay otro acceso. Se trata de los escritos tempranos de Strauss que incluyen diez introducciones a diferentes obras de Moses Mendelssohn y donde, necesariamente, Lessing está siempre en constante consideración.⁵ Aquel que desee penetrar en las disputas filosóficas y teológicas donde Strauss tuvo a Lessing “siempre a su lado” debe necesariamente abrirse paso en el largo camino que va desde el racionalismo de Leibniz hasta el llamado *Pantheismusstreit* (y sus bien sabidos disputantes, Lessing, Mendelssohn, Jacobi e incluso Herder y Kant).⁶

5

⁴ Hay varias versiones de este escrito de 1939. La traducción de Lastra (Strauss, 2014) es del texto publicado en *Interpretation* en 1989 (16 años después de la muerte de Strauss). Hannes Kerber (en Yaffe y Ruderman, 2014) publicó una edición crítica que reúne los distintos manuscritos del mismo texto incluyendo las propias notas de Strauss sobre el plan de estructura, las cuales amplían considerablemente el proyecto que aparece en la versión publicada.

⁵ Strauss (2013, pp. 465-606). Este segundo tomo de los *Gesammelte Schriften* editados por Meier (cfr. xxxii-iii) contiene también un pequeño texto de 1937 donde Strauss parece haber querido redactar un libro cuya figura central fuera Lessing: *Eine Erinnerung an Lessing*. Además de la propia introducción de Meier a este tomo, el ensayo y el estudio preliminar que Yaffe escribió en su traducción al inglés de estos escritos (Strauss, 2012) es de particular ayuda para entender el camino de Strauss y de las propias disputas ilustradas entre Lessing y sus amigos (o enemigos).

⁶ Hay traducción al español de buena parte de estos textos (si bien algunos de ellos de forma parcial) en Friedrich Jacobi et al. (2013).



ARTÍCULO

Ante este panorama, la presente investigación se propone trazar el camino hacia la obra quizás más emblemática de Lessing, *Natán el sabio*, y las notas que Strauss escribiera para una conferencia sobre este famoso drama.⁷ Nos enfrentamos a distintas dificultades con ello, y debo señalar primero las más externas. Strauss no es un pensador que haya obtenido mucha atención en nuestro idioma (al menos no comparable con la de otros tantos pensadores del siglo pasado). Algo parecido puede decirse de Lessing, quien a pesar de haber sido sin duda exponente de la literatura y filosofía alemana del XVIII, ha pasado al olvido de forma considerable. Contamos con relativamente pocos textos traducidos al español, si bien no se reduce el problema a nuestro idioma, pues en inglés se cuenta con apenas una porción de las obras de Lessing traducidas.⁸

6

Lo anterior implica una suma de obstáculos: el relativo desconocimiento de ambos autores aunado a la pretensión de indagar en el *Natán el sabio* a partir de notas marginales, inacabadas e inéditas de un pensador que ofreció sus interpretaciones

⁷ Se tratan de notas inéditas y sin fecha tituladas, según el archivo de Strauss, "Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare". Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library (en adelante: Strauss, s/f). La fecha puede estimarse alrededor de 1948, pues Strauss se refiere a su situación a diez años de haber dejado Alemania. Las notas de la conferencia sobre el *Natán* me han sido compartidas por el Dr. Svetozar Minkov y debe tomarse la precaución de su *provisionalidad*. Hay en total en el archivo de Strauss al menos cuatro escritos dedicados a Lessing, dos de los cuales parecen ser manuscritos sobre sus introducciones a Mendelssohn.

⁸ La autoridad en las traducciones de Lessing al español es Agustín Andreu; basta con ver las referencias en su estudio introductorio a *Natán el sabio* (Lessing, 1985) para notar que nos encontramos casi desahuciados en nuestro idioma: Lessing es editado en español hasta 1944 (si bien parece haber un par de traducciones del *Laocoonte* y *Emilia Galotti* ya a finales del XIX en Perú). Sobre el problema general de las traducciones, incluyendo el idioma inglés, véase Kinzel (2016, p. 102).



ARTÍCULO

sobre Lessing de forma velada.⁹ Y si bien es cierto que en los pensadores populares es innecesario el rodeo de la justificación –cualquier nota, por trivial que sea, parece reclamar el derecho de ser tomada en consideración–¹⁰, la impopularidad de Strauss nos compele a moldearnos al lector reticente que puede reclamar, quizás con justa razón, la arbitrariedad de analizar al *Natán* a la luz de unas cuantas notas desordenadas. Hay que tomar estas precauciones especialmente por el siguiente y último problema introductorio: mientras Lessing tiene la tradicional fama de ser exponente de los valores ilustrados como tolerancia religiosa, libertad de pensamiento, apología de la razón natural ante el dogma revelado, y, por otra parte, un poeta de corte y bien alineado a los proyectos de Federico el Grande¹¹ –en fin, la fama más o menos rosa, más o menos burguesa e ilustrada del “vivir y dejar vivir”–¹², el Lessing de Strauss, “no el Lessing de cierta tradición, el Lessing celebrado por cierto tipo de oratoria, sino el verdadero y desconocido Lessing” (Strauss, 2014, p.

7

⁹ En el único escrito que conozco en nuestro idioma donde se aborda la relación Strauss-Lessing, Lastra (en Strauss, 2014, p. 21) afirma que “Las razones por las cuales Strauss ocultó la filosofía de Lessing pueden tener que ver con su propia huida de Alemania y con la filosofía con la que tendría que tratar en los Estados Unidos un ‘buen europeo’ [...] formado en las universidades alemanas en el periodo de entreguerras”. Cfr. la cita que utiliza Meier en su introducción a Strauss (2013, p. xxxiii) (se trata de una carta de Strauss a Alexander Altmann, el editor general de las obras de Mendelssohn con quien trabajara Strauss en las introducciones mencionadas): “Lo único que podía hacer era remitir enfáticamente a mis mejores estudiantes a Lessing, y, cuando se diera la oportunidad, decir lo que yo le debía a Lessing”. Con todo, como resalta Kinzel (2016, pp. 103-4), ninguno de los estudiantes de Strauss parece haber tomado con mucho cuidado al alemán ilustrado.

¹⁰ Por ejemplo, el famoso texto de Husserl sobre una “descripción fenomenológica” del acto de fumar (2004).

¹¹ “Al lado del gran rey de la Época de las Luces tenemos que colocar a Lessing, su poeta” (Dilthey, 2013, p. 162).

¹² Lema de la editorial que Lessing funda en 1767 en Hamburgo.



178), se trata de un no tan ilustrado Lessing, un pensador con las raíces bien firmes en la filosofía y literatura premoderna, consciente de la necesidad y la existencia del discurso exotérico (o del hecho de que hay verdades que es mejor callar), descubridor de una razón que no es la contraparte dogmática moderna de la religión revelada, sabedor de los límites ineludibles de la tolerancia y cauteloso ante las ingenuas hermandades naturales. Este segundo y presuntamente genuino Lessing tiene, como es de esperar, consecuencias drásticas en la interpretación de *Natan el sabio*, obra de la simpática o linda tolerancia ilustrada.

Así pues, la lectura a primera vista chocante de Strauss exige tomar un camino más largo para arribar al *Natán*. Este camino consistirá en consideraciones contextuales de Lessing, primero, y de Strauss en segundo lugar. Solo después de ello nos encontraremos en condiciones de analizar algunas de las sugerencias más importantes sobre la interpretación straussiana de esta obra dramática.

1. Lessing: los fragmentos, el refugio en la poesía, el spinozismo

Para nuestros propósitos, son dos los momentos que nos interesan como hitos en la vida de Lessing: la publicación de los fragmentos del anónimo Reimarus y las conversaciones con Jacobi próximas a su muerte. El hilo que conduce ambos es, en principio, coherente: el estudio histórico de la Biblia, el spinozismo latente, la tensión



ARTÍCULO

con el deísmo, la posibilidad de reinterpretar desde sus bases la revelación como guía de la razón y no más como dogma incuestionable.

Cuando Lessing, en 1767, inicia su estancia en Hamburgo como colaborador de su teatro nacional comienzan las conocidas vicisitudes, penurias y sacudidas que tanto caracterizaron el final de su vida. Es ahí donde traba amistad con Hermann Samuel Reimarus, catedrático de lenguas orientales que puso en práctica los principios modernos de la duda metódica y el análisis histórico para la “fundamentación” de algunos dogmas religiosos, pero socavando por entero la posibilidad de la revelación. El trabajo de Reimarus se remonta a las bien conocidas críticas bíblicas de Spinoza y Hobbes, que, entre otras cosas, siembran las más radicales reservas a la pretensión de poseer las verdades divinas.¹³ Lessing, por decirlo así, quedó prendado.

9

La amistad fue sin embargo corta, pues apenas un año después de haberse conocido Reimarus murió. Elisa y Alberto, hijos del catedrático, facilitaron libros de la biblioteca familiar a Lessing, y ya fuera directa o indirectamente, le dieron a conocer un libro en el que el padre habría trabajado la continuación de su obra *Doctrina de la razón*: se trataba de un libro impublicable que desmedraba la revelación –y por lo tanto las bases de las religiones monoteístas– en tanto instancia inaccesible a la razón, pero bien impuesta a la vida humana, a los pensamientos y acciones. Esta obra, titulada *Apología o palabras en defensa de los adoradores racionales de Dios*, tardaría

¹³ Spinoza (1986) y la tercera y cuarta parte de Hobbes (2012).



ARTÍCULO

dos siglos en ver la luz en su completud. Pero Lessing no habría podido esperar tanto. Se propuso publicar el libro secreto de Reimarus y no obtuvo sino la llana negación del censor de Berlín sobre su impresión.

Hubo que aguardar un par de años, cuando Lessing tomara la dirección de la Biblioteca de Wolfenbüttel (cargo que mantendría en ardua soledad y frenético trabajo hasta el final de su vida), para que el libro de Reimarus se exhibiera a través de fragmentos prologados y comentados por el propio Lessing. A través de su cargo como bibliotecario le fue posible publicar sin censura, aunque no sin la precaución de entregarlos como los “fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel”.¹⁴ La autoría de Reimarus no habría de conocerse sino hasta 1814 a través de su hijo Alberto, y, hasta entonces, la reputación del catedrático fue la de un piadoso defensor de la religión natural.

Las consecuencias que le traerían a Lessing la publicación de estos fragmentos no le eran desconocidas:

Quiero declarar ahora ante el mundo entero que ni por un momento me he arrepentido de haber editado los famosos *Fragments* [...] El paso que di me proporcionó sin duda más sinsabores de los que *podía y quería* prever un hombre de

¹⁴ Fragmentos que, según diría Lessing, fueron simplemente encontrados en un “rincón” de la Biblioteca: “Inicialmente pensé en no ser yo quien diera a conocer este fragmento o bien en que apareciera un día a su debido tiempo en ese apartado rincón de los desperdicios de la biblioteca, tan poco frecuentado, en que aparecieron los fragmentos anteriores” (1990, p. 541). Esta edición contiene los prólogos, notas y epílogos (así como textos en torno a los fragmentos) de dos de los siete fragmentos que Lessing publicara entre 1774 y 1778.



ARTÍCULO

mi manera de pensar. Pero ya es bastante que los sinsabores vinieran solo de fuera, que mi conciencia no me reprochara nada y que no sean los más despreciables precisamente esos hombres que no *quieren* prever todo lo que bien *podrían* prever.¹⁵

Como sugiere Andreu, aunque habremos de tomar más adelante ciertas reservas, “Lessing desde joven jugó a perder” (en Lessing, 1990, p. 26). Lo cierto, por otra parte, es que los primeros fragmentos apenas y causaron alguna impresión en el público: “Que los teólogos guarden tal silencio acerca de los fragmentos de mi anónimo, es algo que me confirma en la buena opinión que tuve siempre de ellos”, dice Lessing con venenosa ironía.

Pero ya las nubes se cerraban y la tormenta no tardaría en expresarse en la famosa polémica de los fragmentos. Al segundo fragmento dedicado a la imposibilidad de una única revelación para los hombres ya contestaba Daniel Schumann con los consabidos argumentos sobre las evidencias y pruebas de los milagros.¹⁶ No obstante, quien tomó mayor fama en esta disputa fue el pastor Goeze, que aunque habría participado en las críticas desde el segundo fragmento sin

¹⁵ Lessing (1990, p. 554). En contraste a la opinión del pastor Goeze: “el bibliotecario se sabe limpio y se ríe cordialmente cuando el señor Pastor supone estar seguro de que ‘si yo hubiera previsto que la controversia tomaría este sesgo, me hubiera cuidado de delatarme tan pronto y de manifestar los verdaderos pensamientos de mi corazón’. Nada he deseado más que eso, y al punto se ha de ver quién de los dos, el Pastor o el bibliotecario, acabará más corrido” (pp. 556-7).

¹⁶ Inmediatamente relacionado se encuentra el breve texto de Lessing, *Sobre la demostración en espíritu y fuerza* (1990, pp. 480-4). De este escrito se dice que Lessing argumentó como el filósofo del *Cuzary*. No es de extrañar que uno de los más impresionantes escritos de Leo Strauss sobre el exoterismo y la tensión entre la verdad de la religión revelada y la búsqueda de verdad filosófica esté dedicado a la misma obra de Halevi (Strauss 2009, pp. 119-76).



ARTÍCULO

mencionar explícitamente a Lessing, para 1777, ante la publicación del sexto fragmento sobre la resurrección (el anónimo sugería que los discípulos de Jesús habían secuestrado su cuerpo y que en modo alguno se trataba del mentado milagro), salió bien armado al combate. Lessing responde con el elocuente escrito *Una parábola*, aceptando la lucha a campo abierto.¹⁷ Ya antes del fragmento sobre la resurrección, como indica Lessing, otros fragmentos le habían sido “recogidos”: “A disgusto me lo dejo arrebatarse de las manos; pero, ¿qué va a hacer uno, si le obligan?” (1990, p. 541), pero poco después, en julio de 1778, se le prohíbe por completo (a instancias del soberano duque de Brunswick-Wolfenbüttel) continuar las disputas con Goeze.

12

Es difícil atinar el valor de las confrontaciones a las que se entregó Lessing con estos lentos personajes. Por una parte, hay un marcado contenido intelectual y filosófico cuya relevancia es evidente. Por otra, hablan bastante sobre el propio carácter de Lessing (¿sus arrebatos?)¹⁸, y aún más, del “clima” de la época. Lo

¹⁷ Se le conocerán a esta serie de escritos-misivas como los “Anti-Goeze”. Véase Lessing (1856, pp. 159-226).

¹⁸ Si bien la mirada que Strauss nos presentará de Lessing es la de un filósofo, un hombre entregado a aquella vida que anda constantemente en búsqueda de la verdad y que está bien consciente de las dificultades sociales y políticas a las que tal práctica se enfrenta, lo cierto es que no podemos evitar ver en el disputante una visceralidad que es, en ocasiones, muy contraria a la que el propio Strauss predica en su *phronesis* ante la tensión entre filósofo y ciudad. Por ejemplo, en una carta a Elisa (la hija de Reimarus) después de la prohibición de la disputa con Goeze, dice Lessing: “Y siendo así las cosas, ¿es de razón su consejo de que persista yo en una situación que ya hace tiempo se me ha hecho insoportable, solo por no darle ninguna satisfacción a un miserable enemigo? —¡Ah, si supiera ese miserable enemigo cuánto más desgraciado soy teniendo que aguantar aquí por fastidiarle a él! — Pero soy demasiado orgulloso para crearme desgraciado —acabo rechinando los dientes— y dejo ir la canoa a impulsos del viento y las olas. ¡Ya es bastante que no la vuelque yo mismo! —” (1990, p.



ARTÍCULO

genuinamente importante parece encontrarse en las intenciones que Lessing habría tenido al adentrarse en tales extenuantes disputas, y, en conexión con el segundo hito en su vida, esas intenciones parecen dirigir al confesado spinozismo. Hay que recordar que, al menos antes de la atenuación final del *Pantheismusstreit*, ser spinozista era equivalente a ser ateo *simpliciter*: colapsar a Dios en la naturaleza.

Así, bajo una lectura más o menos superficial, parece que las intenciones lessinguianas no son del todo problemáticas: enaltecen los propósitos ilustrados de secularizar paulatinamente la sociedad. Lo que comenzaría en disputa teológica sobre las dificultades de una sola revelación, la historización y particularidad de esta en cada pueblo, el camino pedagógico de la religión que no hace más que conducir a lo que la razón sabría por sí misma (*Educación del género humano*), todo ello, pues, terminaría por culminar, exhibiéndose en todas sus letras, en la presunta admisión de ser spinozista al final de su vida.

13

Sin embargo, como enfatiza Yaffe, Lessing publicó los fragmentos al tiempo que en sus comentarios atenuaba y se separaba de las radicales tesis de los mismos; aún más:

Ni el fragmentista ni Lessing en tanto su editor se presentaron a sí mismos como doctrinarios spinozistas. Reimarus en sus otros escritos se había adherido a la teología racional o natural de Leibniz, la cual predominaba en las universidades

33). En última instancia, este Lessing “visceral” nos remite a la posibilidad o imposibilidad de un Lessing “ilustrado” al mismo tiempo que sobrio y exotérico escritor.



ARTÍCULO

alemanas de los días de Lessing en la versión promulgada por Christian Wolff de la primera generación de discípulos de Leibniz, y era una respetable, si bien controvertida, alternativa teísta a la fe en la revelación cristiana entre luteranos ilustrados. Al calor de la controversia de los “Fragmentos”, sin embargo, Lessing pudo haber parecido abandonar el leibnizianismo por el spinozismo. Mendelssohn en sus *Horas matinales* da voz a esta opinión.¹⁹

Sea como sea que hilemos el camino de los fragmentos a la confesión sobre el spinozismo, lo cierto es que la terminación de la disputa da lugar, precisamente, a *Natán el sabio*. Como Strauss anota, Lessing “escapó a la poesía”.²⁰ Apenas un mes después de la prohibición, y ante la nueva confiscación de un par de escritos más que Lessing intentara publicar fuera de Hamburgo (soslayando así el decreto cuya jurisdicción se limitaba a esta ciudad), parece que el escritor, en una noche, recurre ciertamente a la poesía, a *Natán*: “en mi púlpito, en el teatro, por lo menos, me dejarán predicar tranquilo” (Lessing, 1990, pp. 33) La obra no se creó en una noche, en realidad Lessing decidía acudir a ciertas ideas que escribiera años antes sin

¹⁹ Yaffe y Rudermann (2014, pp. xii-iii). O también, en palabras de Andreu (en Lessing, 1990, p. 23): “Lessing se entrega a la publicación de los fragmentos de la obra fundamental del ‘anónimo’, precisamente porque quiere salvar la fe en la revelación, porque quiere salvar la función de la revelación para una razón que se sepa histórica y vital.” Si bien hay que tomar ciertas reservas sobre la historización de la revelación, lo cierto es que el intento lessinguiano está más relacionado con “sacar a la Cristiandad y a Alemania del provincianismo autocomplaciente en que se encanija y enfurece, de una religiosidad infantiloides y un nacionalismo venenoso” (27) que con un mero ateísmo spinozista velado.

²⁰ Strauss (s/f., p. 1). ¿Estará Strauss pensando en el paralelismo con Sócrates, quien también tomó refugio en o escapó al *logos*? Platón, *Fedón*, 99e.



finalizar (las escenas principales del drama podrían datar quizás de unos tres años antes de su publicación en 1779) (véase Lessing, 1990, pp. 23-27).

Así pues, los últimos años de vida de Lessing nos llegan ni más ni menos que tres obras de radical importancia y un debate que trastocaría a la comunidad de intelectuales: *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones*, *Natán el sabio*, *La educación del género humano* y, finalmente, las conversaciones que Jacobi entablara con Lessing en 1780. En muy pocas palabras –ahondaremos al llegar a la reconstrucción straussiana de este punto–, Jacobi y Lessing habríanse conocido por primera vez en 1780, tan solo un año antes de que Lessing muriera. Mendelssohn andaba ya planeando escribir una obra sobre su gran amigo Lessing después de su muerte, cuyo título se preveía como *Algo sobre el carácter de Lessing*. Elisa Reimarus, quien seguía en escena como la antigua amiga de Lessing y amiga también de Mendelssohn y Jacobi, visitó al judío ilustrado en 1783 y supo sobre las intenciones de su libro. Es cuando a través de misivas le habla de este proyecto a Jacobi que comienza el famoso *Pantheismusstreit*.²¹

Jacobi pregunta a Elisa sobre la precisión que Mendelssohn pudiera tener de “la forma de sentir de Lessing respecto de la religión. *Pues Lessing había sido*

²¹ En esto y lo siguiente sigo los relatos del propio Jacobi (1996) “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn”. La compilación ya indicada (Jacobi et al., 2013) contiene un estudio introductorio bastante completo y los textos de Mendelssohn involucrados en esta querrela. Los escritos de Yaffe (en Strauss, 2012) y la introducción de Meier (en Strauss, 2013) son de ejemplar ayuda, pero más aún la introducción de Strauss (2013) “Morgenstunden und An die Freunde Lessings” (se trata de la introducción más larga y compleja de las diez que hemos mencionado al inicio).



ARTÍCULO

spinozista". Jacobi pretende, en teoría, advertir a Mendelssohn sobre la extremada precaución que habría de tener –en caso de estar enterado– sobre estos asuntos en su futuro libro. Se ve en Jacobi, ciertamente, engaño tras engaño, pues, como señala Strauss, deja a discreción de Elisa el comunicarle o no tales noticias a Mendelssohn, aunque en realidad la deja sin opción debido a la “urgencia” del presunto spinozismo. Mendelssohn será completamente renuente a tales sugerencias (las misivas iban y venías desde la intermediaria Elisa): “Mendelssohn desea saber de forma precisa cómo había manifestado Lessing las sabidas convicciones y si se expresó con las secas palabras de ‘tengo el sistema de Spinoza por verdadero y fundado’” (Jacobi, 1996, p. 83), escribe Elisa a Jacobi.

De cualquier forma, el libro que Mendelssohn planeaba escribir sobre el carácter de Lessing no se concretó en ese formato, sino que fue unido a otro texto que el judío planeaba, tiempo atrás, sobre las demostraciones de la existencia de Dios. Así, las *Horas matinales*, que conjuntaría la visión filosófica y teológica del propio Mendelssohn y su entendimiento sobre Lessing, tomaría, efectivamente, las precauciones necesarias en torno al supuesto spinozismo de su amigo. Y Jacobi, a pesar de haber recomendado tales precauciones, las echará en cara como tibieza y renuencia (si no es que apego dogmático), mientras él hablará a los cuatro vientos sobre la delicada cuestión.

En fin, pues, Mendelssohn se apresuró en publicar las *Morgenstunden* ante los peligros de que Jacobi decidiera hablar antes sobre el tema. El spinozismo,



ARTÍCULO

equivalente, como ya dijimos, al ateísmo, dejaría a Lessing muy mal parado y sin comprensión alguna; el spinozismo debía, en todo caso, ser explicado con precisión, atenuado en la ahora conocida fórmula del panteísmo que diferiría esencialmente del mero ateísmo. Jacobi respondió con la publicación de sus conversaciones con Lessing y la correspondencia que había mantenido con Mendelssohn al respecto.²²

Se podría decir que la querrela le quitó la vida a Mendelssohn: en un segundo escrito titulado *A los amigos de Lessing* que contestaba ahora al epistolario de Jacobi, cayó gravemente enfermo al llevar el manuscrito a imprenta en el helado Año Nuevo de 1786. Jacobi aún contestó al muerto con su *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.

Después de este largo recorrido histórico, quisiera únicamente señalar las apreciaciones más o menos tradicionales sobre Lessing, de tal forma que los descubrimientos y sugerencias straussianas sean comprendidas en su plena heterodoxia.

²² Estos diálogos reproducidos por Jacobi fueron un hito filosófico moderno, y, a los ojos de Strauss, un recordatorio del puente que el propio Lessing tendería con la filosofía premoderna: “Strauss consideraría que la controversia sobre la filosofía de Spinoza era, pese a lo que Jacobi se había propuesto demostrar, una improvisación lessinguiana cuya inspiración se remontaba a los diálogos platónicos. [...] obligaba a pensar en Lessing como si Lessing hubiera reunido en sí mismo las figuras de Sócrates y de Platón; que Jacobi, no Lessing, fuera el autor material de la conversación socratizaba a Lessing; que Jacobi (al igual que Mendelssohn) no estuviera en condiciones de entender lo que Lessing había dicho convertía a Jacobi en un sofista. Jacobi no era Platón” (Lastra en Strauss, 2014, pp. 27-8). Cfr. Dilthey (2013, p. 164).



ARTÍCULO

Ya lo he manifestado antes: Lessing el ilustrado, poeta de Federico, clímax de los valores ilustrados. Bajo esta luz Dilthey encuentra en el *Natán* “el punto culminante a que llegó el arte de la Época de las Luces”, el “reconocimiento’ [...] como el encarnado sueño porvenirista de la Ilustración” (2013, pp. 162, 281). Aún más, mientras Strauss conecta sin inocencia la muerte de Lessing en 1781 con la publicación de la *Crítica de la razón pura* –es decir, con el inicio de una época que habría dado fin tanto al problema razón-revelación como a la necesidad del discurso exotérico–, Dilthey muestra también a un joven Kant en quien las pretensiones de Lessing se expresarían con la misma potencia: la voluntad racional y autónoma, la maduración de las esperanzas religiosas.²³

18

La visión de Dilthey, historicista hasta los huesos, enmarca el largo camino de la literatura alemana ilustrada, continuada después de Lessing aún por Schleiermacher hasta Hegel, en un afán de consecución del espíritu alemán: “edificar una visión del mundo y de la vida en que encontrara satisfacción el espíritu alemán”

²³ Esta apreciación, hay que decirlo, está plenamente justificada por las innumerables referencias de Lessing a la autonomía de la razón, el amor por el pueblo, la popularización de la religión, etc. La dedicatoria del diálogo *Ernst y Falk* lo expresa del siguiente modo: “También yo estuve en la Fuente de la Verdad y saqué agua. De cuán hondo la saqué podrá juzgar solamente aquel de quien espero permiso para sacarla aún de mayor hondura. —Hace ya mucho que el pueblo languidece y se muere de sed” (Lessing, 1990, p. 660). Las cursivas son mías. Véase la carta de Lessing al poeta Gleim sobre su excelente descenso de la poesía al pueblo (1990, pp. 690-1). Y quizás más expreso es el §4 de su última obra, *La educación del género humano* (1990, p. 628): “la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario le dio y le da las más importantes de esas cosas, solo que con anticipación”. A pesar de toda esta evidencia, hay que recordar que el contenido de *Ernst y Falk* no es exactamente benévolo ante la ilustración del pueblo, y que el §78 de *La educación* contradice el §4: “conceptos a los que la razón humana por sí no hubiera llegado nunca” (1990, p. 644).



ARTÍCULO

(Dilthey, 2013, p. 278); también, en otras palabras, llenar el hueco espíritu burgués de la clase media de una “compacta visión del mundo”. El vuelco hacia el yo, hacia la autonomía de la razón, habría de justificarse en términos de condiciones exteriores sociales y políticas donde la transformación *de facto* era imposible.

Está, por otra parte, la tesis de que “En Lessing, a base de Leibniz, se libera la conciencia histórica” (Dilthey, 2013, p. 282): las revelaciones son fenómenos históricos educativos, es decir, etapas en un desarrollo de perfección e ilustración. La idea está por supuesto bien apoyada en la superficie de *La educación del género humano*, última e indiscutible obra de Lessing. La “conciencia histórica” vista en Lessing es el preludio de la absoluta negación de planes iniciales o un orden dado de una vez y por todas. De esta opinión parece ser también Cassirer:

19

Si Spinoza busca disputar la absoluta verdad de la revelación religiosa a partir de una investigación de su historia, Lessing pretende, a partir del mismo procedimiento, lograr el fin contrario, a saber, la restitución de la religión. La auténtica, la única religión absoluta es simplemente la religión que comprende dentro de sí la totalidad de las manifestaciones históricas del espíritu religioso. Dentro de la religión no hay detalle que sea completamente perdido; no hay opinión por más excéntrica ni error que sirva indirectamente y pertenezca a la verdad. [...] La visión de Lessing sobre la religión como un plan divino para la educación de la humanidad no es sino una teodicea de la historia, una justificación de la religión no



ARTÍCULO

a través de lo que ha llegado a existir desde el principio de los tiempos sino a través del crecimiento religioso y la meta de este crecimiento (Cassirer, 1951, p. 191-192).

Por último, la mirada lessinguiana de la religión como educación del hombre y su rechazo de los dogmas sustentados en revelaciones únicas e indiscutibles tienen claras repercusiones en el desarrollo que el propio Hegel haría de la disputa política entre Estado e Iglesia. En uno de sus más sesudos escritos de juventud, *La positividad de la religión cristiana*, Hegel afirma con fuerza insuperable: “la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres” (1978, p. 74). No es de extrañar que en este mismo ensayo Hegel se apoye de *Natán el sabio* al menos en tres ocasiones; finalmente –se nos dará a entender– el significado de la parábola de los tres anillos del *Natán* significará un vuelco a la moralidad humana: no disponemos del conocimiento sobre qué religión es auténtica y no queda más que intentar ser dignos de ella a través de nuestras acciones.²⁴ Para Hegel, sumamente preocupado por la religión como positividad, es decir, como exterioridad vacía que no está enraizada en la razón humana, la religión tomará un carácter “privado”, en términos políticos (la religión no puede cobrar el mandato

²⁴ O en los términos de Cassirer (1951, p. 169): “la ultimada verdad de la religión no puede ser mostrada por demostración externa sino solo por convicción interna. Toda demostración es inadecuada, ya sea que esté basada en hechos históricos o en premisas lógicas y metafísicas; pues la religión es en última instancia solo lo que hace, y su naturaleza esencial no puede ser realizada en ningún otro modo que a través del sentimiento y la acción. Aquí tenemos la piedra de toque de toda religión verdadera.” Las cursivas son mías.



civil, es decir, legal o positivo), y consistirá en conocimiento de la esencia de Dios, en términos filosóficos.

2. En las antípodas de Strauss

Como anunciaba en la introducción, el camino hacia *Natán el sabio* –específicamente hacia la interpretación straussiana sobre un Lessing del que no puede decirse, ni siquiera en su obra ilustrada más emblemática, que es un ilustrado *simpliciter*– requiere examinar el aparente silencio de Strauss sobre Lessing a lo largo de su vida. Aunque ya he mostrado algunos de los principales detalles sobre el acceso a Lessing a través de las diez introducciones que Strauss escribiera sobre Mendelssohn, debo aún ahondar en otros detalles que embocarán, finalmente, en ese “verdadero y desconocido” Lessing.

21

Strauss, proveniente de una familia judía ortodoxa, estaba naturalmente interesado en asuntos religiosos. Muy joven se adscribía al sionismo de Theodor Herzl y tardaría varios años en notar que el problema judío no solo no era resoluble por medios religiosos (la tesis del propio “sionismo ateo”) sino ni siquiera por medio políticos.²⁵ Al estudiar en Marburgo, su primer acercamiento estuvo bien

²⁵ Los dos primeros tomos de los *Gesammelte Schriften* contienen la mayor parte de los escritos sionistas de Strauss (2008; 2013). Véase Strauss (2002), donde Zank ha reunido en traducciones al inglés los escritos de juventud relacionados al sionismo y judaísmo, además de escribir una excelente introducción sobre los datos históricos relacionados con el descubrimiento straussiano del exoterismo. El libro editado e introducido por Hart (Strauss, 1997) es imprescindible en este respecto.



ARTÍCULO

influenciado por la escuela neokantiana, cuyo fundador –que causaría una gran impresión en Strauss respecto a cierta ortodoxia recuperable del judaísmo– era Cohen.²⁶ Ya por entonces debía también estar al tanto de la obra de Rosenzweig, con quien a pesar de estar en profundo desacuerdo, tendría una influencia en él parecida a la de Heidegger.²⁷

Nos interesa señalar, para nuestros propósitos, que su tesis doctoral con la que habríase titulado en Hamburgo en 1921 estuvo dedicada a Jacobi: el problema del conocimiento (en realidad, el conocimiento, la fe y los abismos y puentes entre ambas).²⁸ Es de suma importancia esto, pues con toda probabilidad Strauss debió haberse inmiscuido ya en los problemas anteriores (los fragmentos de Lessing y el *Pantheismusstreit*) desde temprana edad. Poco a poco Strauss iría abriéndose paso en el rompimiento fundamental de la Modernidad con la teología que lo llevaría a escribir un libro entero, su primero, sobre la crítica spinozista a la religión. Ese camino, donde el acceso a la Antigüedad parecía imposible, fue dando luces sobre su famoso “cambio de orientación”²⁹ (es decir, no solo que fuera posible un acceso a

²⁶ En esto y lo siguiente, véase Strauss (2014, pp. 161-7).

²⁷ Así, el primer libro que escribiera (*Die Religionskritik Spinozas*, en Strauss, 2008) tendría dedicatoria a Rosenzweig, y, en su prólogo a la edición en inglés (35 años después), haría clara la influencia y los distanciamientos con el mismo (así como la relación Rosenzweig-Heidegger): Strauss (1982).

²⁸ *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, en *Gesammelte Schriften* (Strauss, 2013). Hay que decir, por cierto, que Strauss no parece tenerle mucho afecto a este trabajo ni a quien fuera su tutor, Cassirer.

²⁹ Strauss, (1982, p. 31). El libro de Yaffe y Ruderman (2014) está completamente dedicado a este giro.



ARTÍCULO

la filosofía premoderna, sino que los antiguos, como dijera Lessing, tuvieran ojos más agudos).

Pues bien, es en esta misma década de 1930, después de publicar el libro sobre Spinoza, que Strauss trabaja con Altmann en la edición de las obras de Mendelssohn: *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, la cual comenzaría en Weimar y sería destruida rápidamente por los nazis.³⁰ Strauss, a partir de becas de investigación, viviría algunos años en París, Londres y Cambridge, y finalmente emigraría definitivamente en 1938 a Estados Unidos huyendo de la enloquecida Alemania. Los manuscritos sobre Mendelssohn, que Strauss se llevara consigo, quedarían pausados hasta la década de 1970, cuando aparecieron finalmente los primeros volúmenes bajo la dirección de Altmann. En las consideraciones preliminares que Altmann escribe para el III/2 tomo de la *Jubiläumsausgabe*, reconoce el trabajo que Strauss había completado desde 1937 y manifiesta sus respectivas diferencias en la apreciación del *Pantheismusstreit*; sin embargo, como muestra en una carta que Strauss le escribiera en 1971, coincidirían en el exoterismo: “parece que estamos de acuerdo en cuanto al *problema*, la existencia de una doctrina esotérica en Lessing; la pregunta es solo qué ‘contiene’ esta doctrina”.³¹ Y aunque en esa misma carta Strauss afirma tener bien claro los principales puntos de su apreciación sobre la

³⁰ El proyecto incluía la traducción de obras en hebreo escritas por Mendelssohn donde Strauss también legó algunas de sus notas. Yaffe, en su traducción al inglés (Strauss, 2012) ha dejado en apéndices digitales un par de estas traducciones anotadas: véase Mendelssohn (1786; 1765).

³¹ Strauss, (2012, p. 4). Las cursivas son mías. Hemos ya aludido a un fragmento de esta carta citada por Meier: *supra*, n9.



ARTÍCULO

controversia, tan claros como los tenía unas tres décadas antes, poco antes de morir, en 1973, escribe de nuevo a Altmann: “Si no estuviera enfermo, quizás cambiaría *considerablemente* mi juicio final sobre la controversia a la luz de lo que usted dice sobre Reichardt”.³²

Ahora bien, la reconstrucción histórica e interpretación del *Pantheismusstreit*, sus antecedentes en los fragmentos y la disputa con el pastor Goeze han sido establecidos con precisión antes y después de Strauss. Por ello cabe preguntar qué es lo especial de la mirada straussiana en estos problemas. A juicio de Yaffe –y, a mi parecer, el juicio más acertado, pues con él se vislumbra la conexión de la obra “temprana” de Strauss con su “cambio de orientación” y su segunda navegación en la filosofía premoderna–, Strauss desmiente las apreciaciones superficiales que conciernen a muchos de los personajes principales de esta controversia. En principio, el lugar de Jacobi como gran crítico de la fe desmesurada de la razón ilustrada tiene por fundamento el desprecio a la metafísica moderna, el cual a su vez descansa en un historicismo en ciernes: la filosofía quizás no sea nada más que historia y cada época tiene su propia verdad. Esto conduce al famoso “irracionalismo” y el *salto mortale* de fe que llama a un cambio radical de la filosofía

³² Strauss (2012, p. 5). Sin embargo, como indica Yaffe en su estudio interpretativo, las diferencias entre Altmann y Strauss no se reducen a esa poca atención que este habría puesto al papel de Reichardt (y que estaría, si no se le aproximara la muerte, dispuesto a examinar), sino en reabrir la cuestión “en vista de lo que no hubiera aún escrito sobre Lessing” (en Strauss, 2012, p. 229).



ARTÍCULO

a través de la acción moral (parecido, como se puede intuir, a los juicios de Cassirer y Dilthey sobre la moraleja del *Natán*).

En cuanto a Mendelssohn, por otra parte, quien consideraría *der Glaube* de Jacobi como un irracional “entusiasmo” que pone en peligro toda especulación racional y toda posibilidad de religión natural cuyos cimientos fueran el sentido común natural del hombre, Strauss también discrepará al mostrar que al menos en Jacobi es explícita la carencia de fundamento para la creencia. El sentido común mendelssohniano hace aparecer como evidente aquello que descansa, precisamente, en un entusiasmo, y, en ese sentido, parece poner en peligro la especulación filosófica igual o más que el irracionalismo de Jacobi.³³ Un interesante ejemplo de lo anterior es el *Phädon* de Mendelssohn, un intento de establecer las “doctrinas” de la inmortalidad del alma y de Dios a través de la adecuación del *Fedón* platónico a términos modernos. Mendelssohn querría partir, como Sócrates, de las supuestas opiniones comunes de los hombres y seguir con ellas el camino racional hacia la religión natural. Con ello, sin embargo, se obscurece por completo el verdadero ascenso platónico de las *endoxai* a la *episteme*: las verdades filosóficas están al servicio de los dogmas religiosos.³⁴

³³ Estos problemas aparecen bien desarrollados en la introducción de Strauss a las *Morgenstunden* (2013). Un excelente recuento de estos problemas se encuentra en el ensayo de Janssens (en Yaffe y Ruderman, 2014, pp. 180-4).

³⁴ Véase Mendelssohn (2007); Yaffe (2012); Strauss, (2013, pp. 485-504). En una fuerte crítica a los escritores de diálogos después de Lessing, Dilthey (2013, p. 64) se refiere al *Phädon* como una “verdadera herejía cometida contra el sagrado espíritu del diálogo”.



ARTÍCULO

Así pues, siendo Strauss crítico tanto con Jacobi como con Mendelssohn, concluye que el *Pantheismusstreit* es la respuesta de los prejuicios modernos ante un pensador que supo trascender y deslindarse de los prejuicios ilustrados. La reticente contestación que diera Mendelssohn a Jacobi al ser informado sobre el presunto spinozismo de Lessing sería, hasta cierto punto, correcta: se trataba muy probablemente de la ironía característica de Lessing. El problema reside en el significado del “racionalismo” y la necia equiparación de este con el “ateísmo” de Spinoza. Para Jacobi y otros tantos ilustrados la “razón” significaba necesariamente la razón al estilo hobbesiano, esto es, el instrumento de las pasiones.

En este sentido Mendelssohn parecía estar en lo correcto al intentar apaciguar el “spinozismo” de su amigo; sin embargo, sería también un error garrafal –aunque quizás sin muchas alternativas– el atenuarlo mediante un supuesto “panteísmo”. Para Strauss la cuestión residía en la incompreensión que ambos personajes tuvieran de Lessing, quien a través de su lectura y recuperación de los clásicos habría encontrado una “posibilidad eterna”, esto es, la de la filosofía antigua, cuya antigüedad no se referiría simplemente a un periodo histórico sino a la ruptura o al cambio o giro radical (*periagoge*) que implicaba la vida filosófica y su libre espíritu. En la *querelle des Anciens et des Modernes*, Lessing sería el pilar (junto con Swift) del lado antiguo: los ojos de los antiguos, a pesar de haber visto menos que los de los modernos, veían mejor o con más precisión.³⁵ Es cierto que Strauss llega a poner esta

³⁵ Kinzel (2016, p. 107). El autor acude a algunas de las cartas de Strauss a Löwith para robustecer las consideraciones sobre Lessing; véase Strauss (2022, pp. 660-4).



ARTÍCULO

cuestión en los términos tradicionales de la controversia: “[Lessing] admitió solo esta alternativa: u ortodoxia (en este caso, luterana, por supuesto) o Spinoza (i.e., filosofía, pues no hay otra filosofía que aquella de Spinoza. Él se decidió a favor de la filosofía” (2006, p. 178). Con todo, a la luz de este cúmulo de consideraciones, hay que decir que su decisión por la filosofía no redundaba en Spinoza ni en el ateísmo moderno ni en el panteísmo diluido de Mendelssohn, sino en la filosofía *simpliciter*; en este caso, la filosofía clásica.

Ahora bien, además del acceso a través de las introducciones a Mendelssohn, el escrito que nos lleva más directamente al Lessing de Strauss es, como mencionaba al inicio, *Enseñanza exotérica*. Strauss dirige aquí su atención específicamente a tres escritos de Lessing que revelan de la forma más explícita la conciencia sobre el discurso exotérico: *Ernst y Falk* y dos escritos sobre Leibniz: *Leibniz. Sobre las penas eternas* y *Objeciones contra la Trinidad de Andrés Wissowatius*.³⁶

Quisiera señalar someramente los puntos principales a los que alude Strauss en su lectura de estas tres obras. En el caso de los dos escritos sobre Leibniz,

³⁶ Todos en Lessing (1990). Véase Strauss (2014, pp. 39-54). Quizás sea necesario mencionar, para evitar dar pie a malentendidos, que Strauss no descubrió originalmente el discurso exotérico de los pensadores antiguos a través de Lessing, sino fundamentalmente a través del encaramiento de la tradición judío-islámica de la Edad Media (esp. Maimónides y Alfarabi); cfr. Strauss (2009, p. 9). Como señala Kerber (2014), el escrito con el que tratamos ahora no menciona ni una sola vez (ni siquiera en las notas donde se planearía un texto más amplio: Yaffe y Ruderman, 2014, pp. 287-9) a pensadores de esa tradición, lo cual permite conjeturar que Strauss tenía en mente redactar una versión del exoterismo que aludiera únicamente a pensadores de la tradición occidental. Hay que recordar, dice Kerber, que cada texto que elabora Strauss sobre el exoterismo está dirigido a distintos tipos de público.



ARTÍCULO

encontraremos, en términos generales, la defensa que hace Lessing del carácter genuino con el que Leibniz defendiera los dogmas ortodoxos de la religión. Por ejemplo, en *Sobre las penas eternas*, Lessing apoyará no solo la creencia en las penas eternas (a la cual se oponen los personajes ilustrados más famosos de la época), sino que señalará los motivos por los que Leibniz *realmente* “creyó” en la necesidad de adherirse a tal dogma. Después de una pequeña introducción donde alude a las razones que lo motivaron (a saber, un escrito de Lorenz Mosheim favorable a las penas, el problema de los socinianos y el prólogo que Leibniz redactara a un escrito de Soner), Lessing analizará y disputará contra aquella opinión que se ha formado sobre el “doble discurso” de Leibniz, esto es, la idea de que acomodaba su filosofía a los “dogmas básicos de todos los partidos”. En realidad, Lessing lo niega de una forma que bien podría parecer extraña: “Lo que de vez en cuando hacía por su sistema era precisamente lo contrario: acomodar los dogmas básicos de todos los partidos a su sistema”, es decir, invierte las premisas. Con esto Lessing no se refiere, en modo alguno, a una honestidad absoluta, es decir, que Leibniz no reservara para sí mismo ninguna de sus opiniones. El exoterismo de Leibniz correspondía a aquello “que procuraron hacer *todos* los filósofos antiguos en sus exposiciones exotéricas. Practicaba una prudencia que a nuestros filósofos contemporáneos, sapientísimos ellos, les parece sin importancia. *Leibniz* dejaba a un lado su sistema y procuraba llevar hacia la Verdad a cada cual por el mismo camino en que le encontraba”³⁷.

³⁷ Lessing (1990, p. 329). El inicio del escrito *Sobre el Dios trinitario* (Leibniz, 2011, p. 646) puede ser bastante esclarecedor: “Este misterio de fe [el de la trinidad] no lo demostramos mediante la razón,



ARTÍCULO

Pero esto puede dar la impresión de dejar aún peor parado a Leibniz sobre esa especie de hipocresía con la que se adheriría a los dogmas ortodoxos incluyéndolos en su sistema mientras los desechaba al interior de sus puertas; o bien, hacerlo radicalmente ortodoxo. Lessing expresa sus intenciones de la siguiente manera:

¿Y a dónde va a parar todo esto? ¿Quiero yo acaso hacer a *Leibniz* aún más sospechoso de no haber hecho más que fingir ante los ortodoxos? ¿O es que quiero hacerlo ortodoxo en serio, escandalizando a nuestros filósofos? Ni una cosa ni otra. Concedo que *Leibniz* trató muy *exotéricamente* la doctrina de la condenación eterna y que *esotéricamente* se habría expresado muy diversamente sobre ella. Solo que yo no quería que se creyera ver en esto meramente diferentes maneras de enseñar [por ejemplo, como se había visto tradicionalmente la mención aristotélica de sus escritos exotéricos]. Yo no quería que se la acusara precisamente de no haber estado de acuerdo consigo mismo en punto a doctrina, como la hubiera confesado públicamente con sus palabras, mientras que en privado y en el fondo la habría negado. Porque esto resultaría un poco duro y no habría absolutamente manera de disculparlo alegando políticas didácticas o deseos de hacerse todo para todos. De lo que estoy persuadido y lo que creo estar en condiciones de demostrar, es que *Leibniz* aceptó la doctrina común sobre la condenación, con todas sus razones exotéricas:

29

sino que nos limitamos a ilustrarlo y a defenderlo contra las objeciones.” Es decir, no se propone dar una cuenta racional sobre el misterio, sino que simplemente se le defiende –mediante la razón– ante sus objeciones. En esa defensa, por supuesto, hay una reflexión de fondo que dicta –también racionalmente– los beneficios, necesidades y limitaciones de tal misterio.



ARTÍCULO

más aún, que consolidó con nuevas razones dicha doctrina solo por una cosa, a saber, porque vio que coincidía, más que su contraria, con una gran verdad de su filosofía esotérica (Lessing, 1990, p. 329).

¿Y cuál sería aquella gran verdad de su filosofía esotérica? Lessing sugiere la siguiente: “la fecunda afirmación de que en el mundo no se da nada aislado, sin consecuencias, sin consecuencias eternas” (1990, p. 333). En pocas palabras, se juega la moralidad del hombre, y no es de extrañar que Lessing aluda por lo tanto a la “creencia” del propio Sócrates –evidentemente, también exotérica– de las penas eternas al final del *Gorgias*.

De la misma manera, en el texto dedicado al problema de la Trinidad en Leibniz, Lessing presenta la objeción, de amigos y enemigos, en torno a su hipocresía. Se dice, pues, que no creía en nada de lo que decía creer, ya tiranizando al pueblo a través de los dogmas de la Iglesia, ya complaciendo a esta y apuñalándola por la espalda. Responde Lessing:

“¡Creer! ¡Y él no creía en nada! —Un momento, un momento. *Leibniz* no creyó en nada [...] ¿No iba a poder dar un juicio razonado sobre cuál de esas hipótesis es preferible a las otras, por no estar convencido en el fondo de ninguna de ellas? Pero ¿para eso se necesita algo más que echar el cálculo sobre cuál es la hipótesis que violenta menor número de textos de la Escritura?” (1990, p. 378).



ARTÍCULO

El maestro en la recuperación del significado de aquel modo olvidado de escribir, Strauss, clarificará a lo largo de sus obras (en palabra y en acción) los fundamentos del discurso exotérico y la miríada de complejos detalles a los que se les debe prestar atención en ello. Nosotros, sin embargo, debemos soltar aquí el asunto y simplemente señalar que, hasta este punto, Strauss está evidentemente interesado –y revelando a su vez–, de nuevo, en un Lessing no tan ilustrado.

Ernst y Falk. Un diálogo para francmasones es quizás el más complicado de estos tres textos a los que alude Strauss. Aunque su complejidad merece un tratamiento detenido y sesudo, es menester señalar únicamente algunos detalles que nos abrirán la puerta a las anotaciones de Strauss sobre el *Natán*. Ernst, el personaje que abrirá el diálogo, cuestionará con ironía, distancia y desconfianza a Falk sobre su pertenencia a la masonería. Falk, por otra parte, llevará la conversación hasta enganchar a su amigo a las verdades más esenciales que los genuinos francmasones (los cuales no necesitan ni siquiera del nombre) buscan y poseen. Falk parece guiarnos en ascenso, desde aquellas apreciaciones más externas y superficiales de la masonería –por ejemplo, sus obras *ad extra*, aquellas que llaman la atención del pueblo– hasta las “verdaderas acciones” o “lo bueno del mundo”.

La conversación se moverá en presunta espontaneidad hacia los gobiernos humanos; Falk sacará la conclusión de la dificultad de las sociedades humanas sin



ARTÍCULO

gobierno y la preponderancia del individuo sobre el Estado.³⁸ Ernst ve inmediatamente los peligros de afirmar ese liberalismo tan frecuente en la época de Lessing: “Ernst.—Yo no lo diría tan alto. / Falk.—¿Por qué no? / Ernst.—Se puede llegar a abusar de una verdad de la que cada cual juzga según su propia situación. / Falk.—Amigo, ¿sabes que ya eres medio francmasón? / Ernst.—¿Yo? / Falk.—Tú. Que ya conoces verdades que es mejor callarlas. / Ernst.—Pero que se las *podría* decir. / Falk.—El sabio no *puede* decir lo que es mejor callarse” (1990, p. 667). He ahí, pues, la consideración decisiva sobre el exoterismo.

Pero veamos ahora las razones de fondo, las razones políticas. Ernst y Falk llegarán al acuerdo de que toda constitución, incluso la mejor de ellas, se enfrentará a limitaciones y peligros insuperables. Una constitución perfecta —o la más “óptima”— necesitará unir a la humanidad entera en un solo Estado, cosa imposible debido a su difícil administración (que, por cierto, devendría fácilmente tiranía absoluta de la sociedad homogénea). La multiplicidad de Estados implicará multiplicidad de intereses, multiplicidad eventual de climas y religiones, de ideas: *no hay tal cosa como el puro hombre*. Así también de forma interna: al interior de la sociedad civil habrá multiplicidad y por lo tanto diferentes clases sociales y, con

³⁸ Esta suerte de liberalismo habrá de ser tomado con pinzas. Pues no se trata, dice Strauss, del liberalismo moderno que pone a la mónada, al hombre cuyo *derecho* fundamental es la autopreservación, sobre la sociedad y de ahí deduce el Estado. El “liberalismo” antiguo efectivamente manifiesta la superioridad del individuo, pero solo en tanto la más alta posibilidad humana, la filosofía; el mejor de los individuos trasciende la mejor de las ciudades (véase Strauss, 1964).



ARTÍCULO

ellas, los bien sabidos malestares de la humanidad. La constitución política perfecta es imposible.

El segundo diálogo terminará con la sugerencia de Falk de que son precisamente los francmasones quienes, en medio de la diferencia política y social, “han tomado sobre sí también la tarea de reducir lo más posible esas separaciones por las que los hombres se son mutuamente tan extraños”. Con esto ha dejado prendado a Ernst. El tercer diálogo ahondará en esa premisa, comenzando por decir que los francmasones intentan contrarrestar los males inevitables del Estado, aunque no de un Estado en particular, sino, digamos, del carácter necesariamente político del ser humano y los males que en las relaciones sociales se tejen. En realidad, los francmasones han existido mucho antes de que tuvieran el nombre, de que se les identificara en sectas o logias; uno de sus principios fundamentales ha sido aceptar a “cualquier varón digno y apto, sin distinción de patria, sin distinción de religión, sin distinción de clase”, dice Falk casi al final de esta tercera parte.

33

Dejemos el diálogo hasta este punto y cortemos el camino. Strauss identifica a los francmasones con los “sabios u hombres contemplativos” que han existido y existirán siempre. La francmasonería es la respuesta necesaria a la necesaria imperfección de toda constitución política. Basta comparar este razonamiento con el “silogismo” al que llegó Strauss: “la filosofía es el intento de sustituir la opinión por el conocimiento, pero la opinión es el elemento de la ciudad; por tanto, la filosofía es subversiva; por tanto, el filósofo debe escribir de una forma que mejore la ciudad



ARTÍCULO

sin subvertirla”.³⁹ En otras palabras, Strauss entiende la referencia de Lessing a la francmasonería como una metáfora de la filosofía misma: no es un diálogo para francmasones, es un diálogo para los filósofos que han existido desde que la sociedad existe y que han sido llamados de múltiples formas.

Si esto es cierto, si este es pues el verdadero y genuino Lessing, no el Lessing de una tradición ilustrada de inocente tolerancia o una tradición de poética y oratoria, entendemos que al final de su escrito Strauss muestre la posible preferencia de Lessing por un despotismo eclesiástico en lugar del despotismo secular⁴⁰ (último este que, fundado en Hobbes, terminaría por obscurecer completamente la larga tradición del exoterismo): “Lessing no tuvo que esperar a la experiencia despótica de Robespierre para darse cuenta de la verdad relativa que se encuentra en el alegato del romanticismo contra los principios de Rousseau (que parece haber creído en una solución política al problema de la civilización): Lessing se dio cuenta de esa verdad relativa una generación antes y la rechazó a favor del camino que lleva a la verdad absoluta, el camino de la filosofía” (2014, p. 52), o como dice sucintamente en las notas manuscritas: “Lessing no tuvo que esperar la Revolución Francesa para separarse de la filosofía de la Ilustración” (en Yaffe y Ruderman, 2014, p. 289).

³⁹ Strauss (2014, p. 166). Cfr. el esclarecimiento de este “silogismo” que hace Kerber (2014, p. 115), mostrando que “la premisa omitida y necesaria para el argumento parece ser la de que el filósofo necesita la sociedad.”

⁴⁰ Si esto es así, encontraríamos inmediatamente que las ilustradas referencias de Hegel a Lessing en su afán de consecución del despotismo ilustrado no serían sino superficiales. *Supra*, 13.



Este distanciamiento –y hasta cierto punto trascendencia– de su tan emblemática época histórica se debe, según Strauss, a su “intransigente clasicismo”, a su profunda mirada en el exoterismo de algunos filósofos modernos y su descubrimiento del exoterismo en *todos* los filósofos antiguos. Como se ve ahora, el Lessing tradicionalmente ilustrado de Cassirer o Dilthey, el propio Lessing disputado por Mendelssohn y Jacobi, no tiene cabida aquí. ¿Y no tiene esto profundas consecuencias en nuestra comprensión de *Natán el sabio*, aquella obra que representaría el clímax de la tolerancia moderna? ¿Será posible que en el paradigmático drama sobre la sociedad abierta, cosmopolita, tolerante, racional e ilustrada se escondan las pistas sobre las imposibilidades de tales ensoñaciones?

3. El *Natán el sabio* contado por Falk

Hemos ya deambulado, de una u otra forma, por las opiniones tradicionales no solo sobre Lessing, sino sobre su *Natán*. Pero quizás en ningún lugar estén mejor y más sucintamente representadas que en el compendio publicado por los dominicos de la Cátedra de Santo Tomás de Ávila sobre conferencias y ensayos dedicados al *Natán* y la tolerancia (Lozano et al., 2003). Reyes Mate resume en incisos algunas de las tesis centrales que implica la tolerancia moderna basada en este drama: a) no hay verdad exclusiva de ninguna religión, aunque cada una tiene su propia verdad; b) esa verdad potencial, en todo caso, no se da según poder o revelación, sino según el reconocimiento de la dignidad en las acciones o en la moral; c) a la tolerancia se le



ARTÍCULO

opone la posesión de verdad y la indiferencia hacia ella: eventualmente esta tendrá lugar; d) somos hombres o pueblo antes que cristianos, judíos o musulmanes, i.e., hay una voz natural en nuestra razón previa a cualquier diferencia (en Lozano et al., pp. 19-20).

De opinión parecida es Cassirer, quien resalta que la tolerancia ilustrada no es mera indiferencia –esta sería propia de pensadores individuales de poca monta– sino una doctrina bien positiva: la de la religión natural, que exige, como suelo filosófico, la convivencia libre y armónica de los credos (1951, pp. 164-171). En este sentido, Cassirer no duda en colocar el *Natán* en más o menos la misma línea que el *Tratado* de Voltaire⁴¹ –si bien Lessing fue ciertamente uno de los mayores opositores a su radicalismo–, esto es, casi como un tratamiento terapéutico que iría curando poco a poco los males de la superstición. Lessing no confía evidentemente tanto en la razón, y, no obstante, su *Natán* parecería tener las mismas pretensiones que los tratados de tolerancia.

Los dominicos, contemplando algunas de estas ambigüedades, prefieren asumir tres Natanes: parece que Lessing, al situar la historia de Natán en el gobierno de Saladino, en la Edad Media, en plena Tercera Cruzada, dirige la atención a una tolerancia que no es moderna, esto es, a la tolerancia natural que habríase presentado de forma espontánea –y, por supuesto, constantemente problemática e inestable– entre las tres religiones antes de la persecución y miedo instigado por las Cruzadas.

⁴¹ En torno a la “religión natural”, véase esp. el cap. VI (Voltaire, 2015).



ARTÍCULO

En segundo lugar, estaría el Natán de los incisos, expresión paradigmática de las utopías ilustradas –que, si no es el genuino Natán de Lessing, es, sin embargo, el Natán que tanto gustó a los ilustrados–. En tercer lugar, por último, se encontraría el Natán al que nosotros parecemos estar obligados a través de Rosenzweig: una tolerancia que, partiendo del fracaso de Natán, asume el respeto *vivo*, entre hombres de carne y hueso, ante la diferencia, la historia y la tradición (una especie de síntesis entre los dos primeros).

Debo pasar por alto los muy importantes detalles sobre la composición, antecedentes y referencias del Natán. Baste decir algunos datos que son relativamente bien conocidos. Está el Natán profeta (*Sam.*, 2:7, 12; *Reyes*, 1:1) –quizás en contraste a Natán el “sabio” o de la “sabiduría práctica” (cfr. el papel del Derviche)–, si bien Lessing está más cerca del Natán de Boccaccio (la parábola de los tres anillos en la *novella* tercera de la primera Jornada).⁴² Aunque Strauss nos advertirá contra equiparar la posición de Natán con la del propio Lessing, este admite ser Natán ante toda religión positiva. El *Natán* es en cierto sentido un anti-Cándido, es decir, una obra que lograría conciliar la religión de manera racional y tolerante sin ser llanamente ridícula (Voltaire, 2005). Por último, se suele ver en la

⁴² Boccaccio, (2013, pp. 81-3). “esa tan rica fuente de productos teatrales, es el núcleo a partir del cual se desplegó en mí el *Natán*” (Lessing, 1990, p. 606).



centralidad de Natán en tanto judío la unión de personajes de la envergadura de Menselssohn y Maimónides.⁴³

Ahora bien, las notas de Strauss –una serie de puntos clave, unos siete párrafos redactados para el comienzo de la conferencia⁴⁴ y una numeración del plan– sugieren ya desde el principio que se trata de una obra *popular*, si no es que abiertamente exotérica: no queda claro si se trata de una tragedia o comedia, pero, en todo caso, es una poesía dramática: poesía vulgar disponible para lectores desatentos. En cierto modo, Strauss desea precavernos de las mismas dificultades que encontramos como lectores de Platón: las palabras de los interlocutores no son las palabras del autor, y, como mostraremos en la conclusión, la enseñanza y principios que Natán (el personaje) aplica deben ser distinguidos de la aplicación del propio Lessing, y, finalmente, de la aplicación –que, por cierto, va de la mano con la comprensión– que nosotros podemos hacer en cada caso.

En cuanto al *escenario*, sabemos que la obra toma lugar en la Tierra Santa en la *Age of Faith*; se trata de tierra caliente y máxima tensión religiosa. La ironía de Lessing, ya la vemos, es utilizar una situación altamente violenta para personajes altamente simpáticos. Strauss sugiere que la mayor tensión religiosa parece

⁴³ El resto de detalles el lector habrá de encontrarlos, entre otras fuentes, en el largo estudio introductorio de Andreu (en Lessing, 1985).

⁴⁴ En la introducción a la conferencia, Strauss (s/f) habla de sí mismo como alguien que le ha dedicado tiempo a Lessing a través del ocio y no a través del trabajo, es decir, que su relación con Lessing no ha sido académica en modo alguno. Este párrafo es sumamente parecido al que aparece en *Eine Erinnerung an Lessing* ya citado (Strauss, 2013).



ARTÍCULO

propiciar, paradójicamente, la mayor libertad de espíritu; el contraste con el ilustrado s. XVIII es evidente: hemos visto las dificultades a las que la obra de Leibniz, jaloneada por la ortodoxia y la presunta heterodoxia ilustrada, se enfrentó, suscitando así la explicitación lessingiana sobre el exoterismo leibniziano. Por otra parte, la pieza central del escenario es un judío; ¿por qué Lessing utilizaría al estereotipo del fanatismo (así lo recuerda el *Templeherr*, voz del corazón) para encarnar la tolerancia? No se debe únicamente a las buenas intenciones o a su deseo de plasmar al delicado y amable Mendelssohn. Strauss sigue el razonamiento anterior: en medio del mayor fanatismo se propicia la más radical emancipación: Spinoza, Maimónides, Mendelssohn. Hay además razones de corte particular: el judío, comerciante y rico, es encarnación de la libertad de espíritu; en cierto sentido la libertad de comercio antecede la libertad de credo y el consecuente desarraigo.

39

En cuanto a la *acción*, nos encontramos con personajes, todos simpáticos, que terminan por *reconocer* la dignidad humana independientemente de la religión a la que se adscriben. Este reconocimiento no es solo intelectual (del alma), sino que se sustenta en un *hecho* (del cuerpo): el parentesco consanguíneo. Esta sólida base permite un “final feliz” que remite a la Providencia: las acciones terrenales son efectivamente recompensadas, en tierra, por un Dios al que se adora no a través del judaísmo, cristianismo o islamismo, sino según la religión natural o racional. Así, de la conclusión sobre una religión racional se bifurcan dos implicaciones: que la religión revelada fundamentada en los milagros es aquella de la intolerancia y orgullo, y, por otra parte, que la religión racional se fundamenta en la naturaleza



ARTÍCULO

misma y deambula en medio de pura claridad y caridad. Es precisamente a partir de esta religión natural-racional que es posible la alianza entre el filósofo y el rey o príncipe (en este caso, entre Natán, el de la sabiduría práctica, y Saladino, el déspota ilustrado). El proyecto político-filosófico moderno parece seguirse al pie de la letra.

Pero en cuanto a la *verdadera acción*, Strauss indicará que el meollo de la obra, para su correcta comprensión, se encuentra en la diferencia entre Natán y la “familia feliz” que se constituye al final. Parece que el *happy ending* de *Natán el sabio* podría bien haberse dado sin la participación de Natán: hay que recordar el destino al que este se enfrenta y del que proviene; hay que recordar, en última instancia, *que Natán de hecho pierde a su hija*. Reha, aquella hija que Natán poseyera no por naturaleza sino por virtud, le es “arrebatada” en pos de una relación “natural” y consanguínea. Strauss concluye que la virtud no es recompensada en la tierra. Es decir, que el final feliz que afirmaba la Providencia es negado por el destino del héroe de este drama. Natán no tiene ningún lazo consanguíneo con la familia feliz; por lo tanto, la consanguineidad o suelo natural de la humanidad no es en modo alguno la última palabra de Lessing. Rosenzweig, en un pequeño escrito sobre el *Natán*, se muestra severamente crítico: “Pero cuán vacío es ese supuesto de una humanidad mientras los hombres no quieran. Aquí está (como a lo largo de toda la obra) lo más que los hombres conocen, que pertenecen a una misma especie. [...] lo saben y sin embargo se odian”, y, más adelante, “La amistad entre Mendelssohn y Lessing era demasiado mesiánica. Faltaba la sangre de la actualidad” (en Lozano et al., pp. 122, 124): Pero esta ingenuidad y optimismo son descartados por Strauss como la *verdadera acción*



ARTÍCULO

de la obra: tan hay “sangre de actualidad”, tan hay de fondo algo mucho más profundo que la mera pertenencia a la misma especie y amistades mesiánicas, que la figura de Natán, examinada con cuidado, nos indica finalmente la imposibilidad de la sociedad abierta; ¡Natán no es en este sentido muy distinto de Falk!

Así también lo sustentan las siguientes observaciones. Saladino, en tanto déspota ilustrado, es a todas luces algo tonto y necio: no solo no sabe jugar ajedrez, sino que rechaza abruptamente los consejos de Natán. La figura de Saladino es para Strauss *vox populi vox Dei*; ciertamente es la figura ilustrada de la autonomía del pueblo, pero con ello Lessing no hace apología sino una severa crítica de las limitaciones propias de esta ilustración. Por otra parte, la famosa parábola de los anillos no indica algo que los religiosos no sepan ya: hay varios anillos que reclaman su genuinidad, pero solo uno es el verdadero. Dos puntos deben ser resaltados. Primero, el anillo es un objeto artificial, hecho por el hombre; no se trata en modo alguno de una referencia directa a la naturaleza (ni, por lo tanto, al suelo natural de la religión racional). Sin embargo, en segundo lugar, Natán afirma que es *casi* imposible saber cuál es el verdadero; con ello toma una distancia decisiva del mero rechazo homogéneo sobre la imposibilidad de la verdad.

Los anillos son idénticos para nosotros. Las tres religiones son, dice Natán, indistinguibles en sus fundamentos. Las tres se basan en la *historia* y la historia nos es adquirida por *fe*; es decir, se nos trasmite desde la infancia por nuestra *tradición* y particulares costumbres. Más que exhibir a un Lessing precursor del historicismo, lo



ARTÍCULO

que hallamos aquí es un afán genuinamente filosófico por superar, en pensamiento, los límites de la tradición, al tiempo que, en acción y prudencia, se muestra la imposibilidad general (política) de hacerlo. El juez referido por Natán no da una *sentencia*, sino un *consejo*: intentar probar la genuinidad de los anillos mediante las buenas acciones. Recordemos aún a Leibniz, que de creer no creía nada; y que, no obstante, bien podía favorecer o desfavorecer aquellas opiniones que le parecieran más sanas. ¿No encontramos exactamente el mismo proceder en el *Natán* de Lessing?

Por último, hay que tener bien presente la aparente paradoja de que en el drama cuya más inmediata intención es propiciar la tolerancia general y universal entre todas las religiones haya, en realidad, un sesgo anti-cristiano (entre el Templario y Daya se asoma el más irracional fanatismo) y un sesgo pro-judío: la libertad de comercio del judío se equipara a las bondades de la sabiduría y el dinero, a la apertura irrestricta. Lessing, sin embargo, *era un cristiano*. ¿Por qué habría de someter a su propia religión a una crítica tan parcial cuando bien pudiera haber echado mano de los fanatismos de sus contrincantes? Aunque seguiré algunas de las indicaciones de Strauss en las observaciones finales, quisiera únicamente mostrar que la ausencia de casamiento al final (Reha y el Templario resultan ser hermanos) y, por implicación, la futura ausencia de progenie, y, aunado a esto, la ya mencionada “injusticia” ante Natán al perder a su hija y su rechazo dentro de la “comunidad consanguínea” (Saladino, Sita, el Templario y Reha) a la cual él no pertenece, todo ello indica pues los importantes reparos que Lessing tendría en la posibilidad de una “sociedad abierta”. ¿Qué hay que entender de todo esto? Leo



ARTÍCULO

Strauss sugiere la conclusión misma de *Ernst y Falk*: el ascenso de las limitaciones de la práctica a través de la especulación o filosofía; al igual que Sócrates, Lessing no separaría el conocimiento de la prudencia. O como ejemplifica Strauss: “puedes ser un Tory de izquierda o un Whig de derecha, pero ningún hombre sabio será un Tory de izquierda o un Whig de derecha”. De nuevo, Lessing no tuvo que esperar la Revolución Francesa para distanciarse de la Ilustración.

Observaciones finales

El camino emprendido en este trabajo partió de la relación que Strauss estrecharía con Lessing en su descubrimiento del discurso exotérico en la filosofía. Esta perspectiva de un Lessing heterodoxo, muy contraria a la comprensión que nos ha legado nuestro tradicional juicio sobre el escritor ilustrado, tolerante y crítico de la religión dogmática, parece chocante si volvemos a pensar en el Lessing de los fragmentos. Pues, ¿qué intención sino una ilustrada podría haberlo impulsado a emprender disputas de tales magnitudes? Es difícil ver en este sentido si se trata de un impulso socrático (aguijonear a los conciudadanos) o un impulso de corte más voltaireano. Es casi impensable atribuirle a Lessing intenciones contra-ilustradas; tanto los fragmentos como el final spinozismo dan cuenta de esa imposibilidad.

Sin embargo, a partir de lo que hemos aprendido con Strauss, no parecen inconciliables el impulso “ilustrado” y el profundo exoterismo. Es decir, lo pueden



ARTÍCULO

parecer desde el facilón “vivir y dejar vivir”, aunque no desde la también muy bien conocida metáfora sobre la posesión y búsqueda de la verdad. Lessing admite la preferencia del impulso a la verdad antes que su posesión; la verdad pura es únicamente para Dios. Este impulso tiene más de socrático que de ilustrado: mientras el primero se apoya en la búsqueda zetética, el segundo terminará por ser bien positivo en aquello que dice ser religión natural, trazará límites claros y distintos entre aquello que puede dominar, conocer, y aquello que queda fuera del dominio y, por ende, paulatinamente fuera de su interés. El que Lessing se haya embarcado en la polémica de corte ilustrado, asumiendo todas las consecuencias intelectuales y prácticas que le traerían, puede muy bien ser parte de una reflexión sobria sobre lo más saludable para el pensamiento; en este sentido, que Lessing “haya jugado a perder” quizás sería tan cierto como que Sócrates jugó a perder por cicuta. Su *libertas philosophandi* –es decir, su spinozismo ante la disyunción entre ortodoxia y filosofía– se trata de una libertad que conoce sus propios límites en términos políticos. El exoterismo de Lessing –ya sea en *Ernst y Falk*, ya sea en los detalles del *Natán*– es en este sentido el reverso del polémico arrojo con el que se enfrentó a la ortodoxia de burócratas como Goeze. En resumidas cuentas, Lessing combinó con maestría el *quieta movere* y el *quieta non movere*.

44

Natán el sabio es una obra que nos apela aún el día de hoy: ya sea que la miremos con ojos todavía ilustrados –esa sociedad abierta y tolerante a la que querríamos llegar–, ya sea que la despreciemos como un proyecto fracasado –y en última instancia como germen de los peores males en los que concluiría la



ARTÍCULO

Modernidad–, o ya sea, como Rosenzweig, que la miremos con los ojos puestos en un futuro bien enraizado en su pasado, es decir, el futuro del *genuino* reconocimiento en la diferencia y no en una fría y abstracta generalidad del “hombre”. Buscar respuestas en el *Natán* –y por lo tanto buscarlas en nuestra larguísima tradición de tensión y cooperación entre las tres religiones; en todo caso, perseguir respuestas en la original interrelación entre Jerusalén y Atenas– para nuestros contemporáneos malestares no es empresa baladí.

En los pocos párrafos que Strauss escribiera sobre el *Natán*, encontramos un punto nodal a este respecto, a saber, que no debemos olvidar que el drama nos incita a enjuiciarnos a nosotros mismos: *tua res agitur*. ¿Cómo se “aplican”, en cada caso, los principios generales de la obra (tolerancia y caridad)? ¿Cómo los aplicó el propio Lessing en tanto autor del *Natán*? ¿Estamos obligados a recurrir a la vida de Lessing para saberlo? ¿Y no es su vida su obra? No obstante el círculo, lo que más debe llamarnos la atención es que Lessing puso en la mirada más crítica posible al cristianismo siendo él mismo un cristiano. Sin afán de forzar la comparación, hay que decir que también Sócrates fue el más grande crítico de Atenas siendo él un ateniense. A través de la filosofía este trascendió Atenas tal como aquel trascendiera su religión y su ilustrada Alemania. No es coincidencia, pues, que Strauss, como alemán exiliado, hablara de Lessing como “aquel alemán a quien resulta que amo más que a cualquier otro alemán”. La historia (tradición y fe) nos sitúa, siempre y en cada caso, en lugares distintos; pero la filosofía, que, como el francmasonismo de Falk, no necesita del nombre y ha existido y existirá siempre que haya sociedad,



entre aquellos más dotados de cada comunidad, unirá a cierto tipo de seres humanos en un solo lugar.

Referencias

Biblia de Jerusalén. (1999). Bilbao.

Boccaccio, G. (2013). *El Decamerón* (G. Fernández, Trad.). UNAM.

Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of Enlightenment* (F. Koelln & J. Pettegrove, Trads.). Princeton University Press.

Dilthey, W. (2013). *De Leibniz a Goethe* (J. Gaos, W. Roces, J. Roura, y E. Ímaz, Trads.). FCE. Versión electrónica.

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud* (S. Zoltan y J. Ripalda, Trads.). FCE.

Hobbes, T. (2012). *Leviatán* (C. Mellizo, Trad.). Gredos.

Husserl, E. (2004). Tobacco-logisches. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4, 274-282.

Jacobi, F. (1996). *Cartas a Mendelssohn-David Hume-Carta a Fichte* (J. Villacañas, Trad.). Círculo de lectores.

Jacobi, F., Mendelssohn, M., Wizenmann, T., Kant, I., Goethe, J., & Herder, J. (2013). *El ocaso de la Ilustración* (M. Solé, Trad.). Universidad Nacional de Quilmes.

Kerber, H. (2014). Lessing y Schleiermacher (M. Vela, Trad.). *Apeirón*, 4, 113-125.

Kinzel, T. (2016). "Lessing's Importance for the Philosopher". En Lastra, A., y J. Molas, eds.). *Leo Strauss, Philosopher*. State University of New York Press.

Lastra, A. (2014). "Estudio preliminar". En Strauss, L. *Sin ciudades no hay filósofos*. (A. Lastra, R. Miranda, Eds. y Trads.). Tecnos.

Lastra, A., y Molas, J. (Eds.). (2016). *Leo Strauss, Philosopher*. State University of New York Press.

Leibniz, G. (2011). *Leibniz*. Gredos.

Lessing, G. (2009). *Nathan el sabio* (E. González, Trad.). Akal.



ARTÍCULO

- Lessing, G. (1990). *Escritos filosóficos y teológicos* (A. Andreu, Trad.). Anthropos.
- Lessing, G. (1985). *Natán el sabio* (A. Andreu, Trad.). Austral.
- Lessing, G. (1856). *Sämmtliche Schriften* (K. Lachman, Ed., vol. 10). Walter de Gruyter & Co.
- Lessing, G. (1855). *Sämmtliche Schriften* (M. von Wendelin, Ed.; Vol. 8). Göschen'sche Verlagshandlung.
- Lessing, G. (1855). *Sämmtliche Schriften* (K. Lachman, Ed., vol. 9). Walter de Gruyter & Co.
- Lozano, J., Martínez, F., Mate, R., y Mayorga, J. (2003). *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Anthropos.
- Meier, H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (M. Brainard, Trad.). Cambridge University Press.
- Mendelssohn, M. (2007). *Phädon* (P. Noble, Trad.). Peter Lang.
- Mendelssohn, M. (1786). *The Soul* (L. Strauss, Trad. parcial). En Apéndice digital a Strauss, L. (2012). *On Moses Mendelssohn* (M. Yaffe, Trad.). The University of Chicago Press: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>
- Mendelssohn, M. (1765). *Commentary on Moses Maimonides' "Logical Terms"* (L. Strauss, Trad. parcial). En Apéndice digital a Strauss, L. (2012). *On Moses Mendelssohn* (M. Yaffe, Trad.). The University of Chicago Press: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>
- Platón. (2006). *Diálogos* (J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, y J. Calvo, Trads.; Vol. 2). Gredos.
- Platón. (2015). *Diálogos* (G. Carlos, M. Martínez, y E. Lledó, Trads.; Vol. 3). Gredos.
- Platón. (2011). *Diálogos* (J. Zaragoza, F. Lisi, N. L. Cordero, y Ma. Á. Durán, Trads.; Vol. 4). Gredos.
- Rosenzweig, F. (2003). "El Natán de Lessing". En Lozano, J., F. Martínez, R. Mate, y J. Mayorga. *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Anthropos.



- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza.
- Strauss, L. (2022). *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (H. Meier, Ed.; Vol. 3). Metzler.
- Strauss, L. (2014). *Sin ciudades no hay filósofos* (A. Lastra y R. Miranda, Eds. y Trans.). Tecnos.
- Strauss, L. (2013). *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften* (H. Meier, Ed.; Vol. 2). Metzler.
- Strauss, L. (2012). *On Moses Mendelssohn* (M. Yaffe, Trad.). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2009). *Persecución y el arte de escribir* (A. Aguado, Trad.). Amorrortu.
- Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (H. Meier, Ed.; Vol. 1). Metzler.
- Strauss, L. (2006). "Reason and Revelation". En Meier, H. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (M. Brainard, Trad.). Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2002). *The Early Writings* (M. Zank, Ed. y Trad.). State University of New York Press.
- Strauss, L. (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (K. Hart, Ed.). State University of New York Press.
- Strauss, L. (1989). Exoteric Teaching. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 14, 63-71.
- Strauss, L. (1982). *Spinoza's Critique of Religion* (E. M. Sinclair, Trad.). Schocken Books.
- Strauss, L. (1964). *The City and Man*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (s./f.). "Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare". Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Notas en versión digital facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.
- Voltaire. (2015). *Tratado sobre la tolerancia* (C. De Dampierre, Trad.). Tecnos.
- Voltaire. (2005). *Cándido* (M. León, Trad.). Losada.



ARTÍCULO

- Yaffe, M. (2012). ¿Qué significa popularizar la filosofía? El Fedón de Moses Mendelssohn (V. Páramo, Trad.). *La Torre del Virrey*, 12, 29-35.
- Yaffe, M. (2004). Interpretación de la Ética de Spinoza como un «sistema»: Las Horas Matinales de Moses Mendelssohn (M. Vela, Trad.). *La Torre del Virrey*, 4, 38-44.
- Yaffe, M., y Ruderman, R. (Eds.). (2014). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. Palgrave Macmillan.