

A stylized, graphic illustration of Hannah Arendt's face and upper torso. The background is a solid orange color. Her hair is depicted with white, swirling, scribbled lines. Her face is a light pinkish-red color. She is wearing a teal-colored suit jacket over an orange tie. The text is overlaid on the face and neck area.

**HANNAH
ARENDT
*EL VALOR DE
PENSAR***

UNA SELECCIÓN A CARGO DE
ADOLFO GARCÍA ORTEGA

PAIDÓS

Hannah Arendt

El valor de pensar

Una selección a cargo de Adolfo García Ortega

PAIDÓS Básica

1.ª edición, noviembre de 2021

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© de la selección y el prólogo, Adolfo García Ortega, 2021

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S.A., 2021

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S.A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

En el apartado «Procedencia de los textos» (pág. 535) se encuentran los créditos correspondientes a cada uno de los textos incluidos en la presente selección.

ISBN 978-84-493-3872-4

Fotocomposición: Pleca Digital, S. L. U.

Depósito legal: B. 16.376-2021

Impresión y encuadernación en Liberdúplex, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible

Impreso en España — *Printed in Spain.*

SUMARIO

Prólogo	9
Cronología de Hannah Arendt	13
1. La Ilustración y la cuestión judía (1932)	19
2. Nosotros, los refugiados (1943)	35
3. Los judíos en el mundo de ayer (1943)	49
4. El sionismo. Una retrospectiva (1945)	61
5. Salvar la patria judía (1948)	99
6. ¿Paz o armisticio en Oriente Próximo? (1950)	117
7. Sócrates (1950)	151
8. Introducción a la política (1950)	181
9. Imperialismo continental: los panmovimientos (1951)	207
10. Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental (1953)	259
11. La esfera pública y la privada (1958)	305
12. Reflexiones sobre Little Rock (1959)	349
13. La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem (1963)	367
14. Audiencia pública (1963)	375
15. Responsabilidad personal bajo una dictadura (1964)	395
16. La cuestión social (1965)	423
17. El punto de apoyo de Arquímedes (1969)	453
18. La apariencia (1971)	467
Notas	495
Procedencia de los textos	535

LA ILUSTRACIÓN Y LA CUESTIÓN JUDÍA (1932)*

La versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración; fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión. Sus interrogantes y sus respuestas han determinado el comportamiento de los judíos, han determinado su asimilación. Desde la asimilación de Mendelssohn y desde la obra *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), de Dohm, la discusión sobre la emancipación presenta siempre los mismos argumentos, que culminan en la obra de Lessing. A él le debemos tanto la propagación de las ideas de humanidad y de tolerancia como la distinción entre verdades de la razón y verdades históricas. Si esta distinción es tan sumamente importante es porque puede conferir legitimidad al carácter fortuito de la asimilación que se ha producido en el curso de la historia; tras esta distinción, esta solo necesita presentarse como progresiva aproximación a la verdad, y no como adaptación y recepción de una determinada cultura en determinado, y por ende fortuito, estadio histórico.

Para Lessing, el fundamento de la humanidad es la razón común a todos los seres humanos. En tanto que lo más propiamente humano, es ella la que vincula a Saladino con Natán y con el templario. Solo ella constituye el verdadero vínculo entre los hombres. A partir de este énfasis en lo humano, que se fundamenta en lo racional, crece el ideal y la exigencia de tolerancia. La idea de que en todos los hombres, aunque se halle oculto tras la variedad de dogmas, costumbres y usos, está siempre el hombre, este respeto a todo lo que tiene rostro humano, no se deriva únicamente de la validez universal de la razón en tanto que mera cualidad formal; la idea de tolerancia está más bien estrechamente unida al concepto de verdad de Lessing, que a su vez solo se puede enten-

* *Escritos judíos*, Paidós, Barcelona, 2009.

der a partir de su concepción de la historia y de sus consideraciones teológicas.

Con la Ilustración, *la* verdad se ha extraviado, o más aún: ya nadie la quiere. Más importante que la verdad es el hombre que la busca. «No es la verdad, en cuya posesión puede estar cualquier hombre, [...] sino el verdadero esfuerzo por alcanzarla, lo que hace valioso al hombre.»¹ El hombre pasa a ser más importante que la verdad, que es relegada a un segundo plano en beneficio del «valor de lo humano». La tolerancia descubre este nuevo valor. La omnipotencia de la razón es la omnipotencia del hombre, de lo humano. Como el hombre es más importante que cualquier «posesión de la verdad», en la fábula de los tres anillos el padre da un anillo a cada uno de sus hijos, sin decirles cuál de ellos es el auténtico, de modo que este acaba perdiéndose. En tanto que revelación religiosa, la verdad no está extraviada en la Ilustración alemana, tal como la representa Lessing, sino que su pérdida queda compensada con el descubrimiento de lo puramente humano. En su esfuerzo por alcanzar la verdad, el hombre y su historia, que es una historia de búsqueda, adquieren un sentido propio. El hombre ya no está simplemente en posesión de un bien y su sentido ya no depende de esta posesión; buscando puede afianzar este bien, que en sí mismo no es una garantía objetiva de salvación. Como en esta «ampliación de fuerzas» que es la búsqueda de la verdad se capta lo único sustancial, para los tolerantes, esto es, para lo verdaderamente humano, las diferentes confesiones religiosas no son más que distintas denominaciones del mismo hombre.

Para la razón, la historia no tiene ningún poder de demostración. Las verdades históricas son contingentes, las verdades de la razón, necesarias, la contingencia está separada de la necesidad por «un repugnante abismo», y saltar sobre él significa incurrir en una «μεταβασις εἰς ἄλλο γένος»: las verdades históricas no son verdades en sentido propio, y por más probadas que estén, tanto su facticidad como su demostración son siempre contingentes: la demostración sigue siendo de naturaleza histórica. Las verdades históricas solo son «verdaderas», es decir, universalmente convincentes y vinculantes, si son confirmadas por la verdad de la razón. De este modo, es la razón la que ha de decidir sobre la necesidad de una revelación y, por ende, sobre la historia.² La contingencia de la historia puede ser subsanada ulteriormente por la razón; es ella la que

decide ulteriormente si la Historia revelada es o no idéntica a la razón. La Historia revelada es la encargada de la educación del género humano. Al final de esta educación, que nosotros experimentamos como historia, está la época «de un nuevo Evangelio eterno», que vuelve superflua toda educación. El fin de la historia es su propia disolución; al final de este proceso, lo relativamente contingente se transforma en lo absolutamente necesario. «La educación no proporciona nada al hombre que este no pueda tener por sí mismo»; se limita a conducirlo a esa perfección que es connatural a él. La historia dirige a la razón hacia su autonomía, pues la Revelación incluye desde el principio a la razón. La mayoría de edad del hombre es la meta de la Revelación divina y de la historia humana.

En tanto que responsable de la educación del género humano, la historia tiene una significación que ni siquiera la razón puede llegar a captar totalmente. La razón solo puede confirmar su «qué», pero después ha de renunciar a su «cómo» reconociendo que no le compete. «Pero si ha de poder y ha de haber una Revelación [...], el hecho de que la razón encuentre en ella cosas que la superan ha de ser antes una prueba de su verdad que un argumento en su contra.» Estas palabras no son un nuevo elogio de la autoridad divina. Más bien hay que considerarlas en relación con la principal tesis teológica de Lessing, según la cual la religión es anterior a la Sagrada Escritura e independiente de ella. Lo esencial no es la verdad como tesis, como dogma o como garantía objetiva de salvación, sino como religiosidad.

A primera vista, esto no parece sino una asunción ilustrada del pietismo. Los *Fragmente eines Ungenannten* solo pueden confundir al teólogo, no al cristiano; su fe en Cristo es inquebrantable, ya que esta fe se basa en la pura interioridad. «¿Qué pueden importar al cristiano las explicaciones, las hipótesis y las demostraciones de este hombre? Para él, el cristianismo es algo indiscutible, una verdad que hace que se sienta dichoso.» Pero el énfasis en esta inquebrantable interioridad contiene ya la desconfianza de la Ilustración hacia la Biblia; si se enfatiza la pura interioridad, es porque en la Sagrada Escritura la objetividad de la Revelación ya no está asegurada. La separación de religión y Biblia es el último intento vano de salvar la religión; vano, pues esta separación destruye la autoridad de la Biblia y, con ella, la visible e inteligible autoridad de Dios

sobre la Tierra. «La religión no es verdadera porque los evangelistas y los apóstoles nos la hayan transmitido, sino que nos la han transmitido porque es verdadera.» Si la verdad de la religión es anterior a la verdad de la Biblia, ya no es objetivamente segura, sino que se ha de buscar. La asunción ilustrada de la religiosidad pietista destruye al mismo tiempo el pietismo. Lo novedoso no es el énfasis en la interioridad, sino el hecho de que esta sea aducida contra la objetividad.

Así pues, en Lessing la historia presenta dos dimensiones distintas. *En primer lugar*, la historia es la eterna búsqueda de la verdad: comienza con la mayoría de edad del hombre, pero le espera un camino infinito. *En segundo lugar*, la historia es la responsable de la educación del género humano, que se vuelve superflua y termina cuando el hombre alcanza su mayoría de edad. La primera dimensión de la historia permite que el hombre, una vez que ha tomado conciencia de su razón, vuelva a empezar y funde una historia. Esta es la única idea de la que Mendelssohn se hará eco. En Lessing, sin embargo, esta nueva historia que hay que fundar está completamente anclada en el pasado. Es el pasado dominado por la autoridad el que es educador. La mayoría de edad del hombre es el resultado de un proceso, el producto de una educación que Dios concedió a los hombres. Alcanzada esta mayoría de edad, comienza la segunda historia del hombre, que, a diferencia de la primera, no carece de un fin, pero este queda aplazado indefinidamente en el tiempo: aunque de forma cada vez más perfecta, esta historia solo logra aproximarse a la verdad. Esta teoría de la historia muestra una estructura radicalmente distinta de la expuesta en la obra *La educación del género humano*. No es en modo alguno una secularización del cristianismo —en primer lugar, y fundamentalmente, porque la verdad está reservada a Dios—,³ sino que, desde el principio, se centra única y exclusivamente en el hombre; si presenta la verdad como un fin tan remoto en el tiempo, es porque al hombre terrenal la verdad no le concierne en absoluto. Su posesión no hace sino obstaculizar el despliegue de las potencialidades del hombre, robarle la calma que este necesita para hacerlo efectivo, apartar la mirada de lo humano: la verdad solo concierne a Dios, para los hombres no es importante. Esta rotunda afirmación del carácter eternamente inacabado y fragmentario de todo lo humano, en aras de lo humano mismo, es eludida en *La educación del género humano*.

La recepción de la Ilustración por parte de Mendelssohn, su «formación» (*Bildung*), todavía tiene lugar en el marco de la religión judía. Su objetivo es defender este marco, por ejemplo, contra los ataques de Lavater. Para ello se sirve de la distinción de Lessing entre verdades de la razón y verdades históricas. Pero, además de hacer una apología del judaísmo, Mendelssohn ha de defender la posibilidad de su propia «formación»: para ello se sirve de la absoluta autonomía de la razón proclamada por la Ilustración. «Los librepensadores —dice Lessing— tienen hoy una visión panorámica de todos los campos de la erudición, y se pueden adentrar en cualquiera de sus caminos tan pronto como consideren que valga la pena hacerlo.»⁴ Esta capacidad de pensar por sí mismo constituye la base del ideal de formación de Mendelssohn; la auténtica formación no se nutre de la historia y de sus hechos, sino que vuelve a esta superflua. La única autoridad es la de la razón, a la que todo hombre es capaz de acceder en solitario y por sí mismo. El hombre que piensa vive en un aislamiento absoluto: separado del resto, encuentra la verdad, que propiamente debería ser común a todos. «En su vida, cada cual sigue su propio camino [...] Pero a mí me parece que la Providencia nunca quiso que también el conjunto de la humanidad avanzase y se perfeccionase en este mundo a lo largo de los siglos.» En Mendelssohn, la razón se vuelve todavía más independiente de la historia, ya no tiene ningún punto de anclaje en ella; Mendelssohn critica explícitamente la filosofía de la historia de Lessing, la «educación del género humano, que mi eterno amigo Lessing permitió que le metiese en la cabeza algún historiador de la humanidad».⁵ El conocimiento de la historia todavía no es necesario para la formación de Mendelssohn; esta no es más que libertad de pensamiento. Por su propio origen, Mendelssohn carece de toda vinculación con el mundo cultural no judío; pero él no necesita descubrir este no-basarse-en-nada, esta independencia del pensamiento, en el clima intelectual dominante.

Así como Mendelssohn reduce la autonomía de la razón a la capacidad-de-pensar-por-sí-mismo y a su independencia de todo hecho (mientras que en Lessing esta misma razón solo era una herramienta para el descubrimiento de lo humano), del mismo modo imprime un giro a la tesis de la separación de verdades de la razón y verdades históricas: Mendelssohn convierte esta tesis en dogma y se sirve de ella para hacer

su apología del judaísmo. Para él, la religión judía y solo ella es idéntica a la racional, y en concreto en virtud de sus «verdades eternas», que son las únicas vinculantes desde un punto de vista religioso. Pues las verdades históricas del judaísmo, explica Mendelssohn, solo tuvieron validez mientras la religión mosaica fue la religión de una nación, lo que ya no es el caso después de la destrucción del Templo. Solamente las «verdades eternas», a las que siempre ha habido acceso, son independientes de la Sagrada Escritura; constituyen el fundamento de la religión judía, y son ellas las que hoy siguen comprometiendo a los judíos con la religión de sus padres. Si no estuviesen presentes en el Antiguo Testamento, ni la Ley ni la tradición histórica serían vinculantes. Como en el Antiguo Testamento no hay nada que «se oponga a la razón»,⁶ es decir, nada que sea contrario a ella, el judío también está comprometido con unas leyes situadas más allá de la razón que, sin embargo, el no judío no tiene por qué acatar; pues son ellas las que constituyen el elemento diferenciador entre los hombres. Las verdades eternas son la base de la tolerancia: «¡Cuán feliz sería nuestro mundo si todos los hombres captasen y actuaran conforme a la verdad, que comparten los mejores cristianos y los mejores judíos!».⁷ Según Mendelssohn, entre las verdades de la razón y las verdades históricas solo hay una diferencia de forma; no se pueden atribuir a diferentes estadios evolutivos de la humanidad. La razón siempre ha sido igual de accesible a todos los hombres en todos los tiempos. Lo único diferente es la vía de acceso a ella; la de los judíos no solo comprende el acatamiento de la religión judía, sino también la exacta observancia de la Ley en sí misma.

En Lessing, la distinción de historia y razón tenía como objetivo superar la dimensión dogmática de la religión; Mendelssohn, en cambio, se sirve de ella para intentar salvar la religión judía en razón de su «contenido eterno», independientemente de su base histórica. El interés teológico, responsable de la separación de historia y razón, introduce al mismo tiempo la separación entre el hombre que busca la verdad y la historia. Todo lo real, ya sea el entorno, los congéneres o la historia, carece de la legitimación de la razón. Esta eliminación de la realidad está íntimamente relacionada con la situación real del judío en el mundo. Su indiferencia hacia el mundo era tan grande, que este se convirtió en algo totalmente imposible de transformar. La nueva libertad garantizada por

la formación, la libertad de pensamiento y la libertad de la razón no cambian las cosas. El mundo histórico es igual de insignificante para el judío «culto» que para el judío oprimido del gueto.

Esta indiferencia del judío hacia la historia, basada en la ahistoricidad de su destino y alimentada por una Ilustración entendida a medias y no del todo asumida, queda superada en un pasaje de la teoría de la emancipación de Dohm, cuya argumentación será decisiva durante las décadas siguientes. Para Dohm (el primer escritor que se ocupa sistemáticamente de los judíos en Alemania), el pueblo judío no es el «Pueblo de Dios», ni siquiera el pueblo del Antiguo Testamento. Los judíos son hombres como los demás. Pero la historia los ha corrompido.⁸ Esta es la única concepción de la historia que los judíos de entonces hicieron suya. Asimismo, esta concepción explicaba suficientemente su atraso cultural, su falta de formación, su nocividad y su improductividad sociales. Para ellos, la historia se convierte fundamentalmente en una historia de lo ajeno; es la historia de los prejuicios en los que estaban atrapados los hombres antes de la época de la Ilustración: la historia es la historia de un pasado malo o de un presente que todavía está bajo el poder de los prejuicios. El objetivo de la integración social y de la liberación de los judíos es precisamente librar al presente de las cargas y de las consecuencias de esta historia.

Así de sencilla y de relativamente simple es la situación de la primera generación de asimilados. Mendelssohn no solo está prácticamente de acuerdo en todas las cuestiones teóricas con los promotores de la asimilación, con Dohm y Mirabeau: para estos, igual que para los judíos, él ha sido y es la prueba de que los judíos pueden y deben mejorar, de que bastaría con transformar su posición social para convertirlos en miembros social y culturalmente productivos de la sociedad burguesa. La segunda generación de asimilados (representada por David Friedländer, el discípulo de Mendelssohn) sigue aferrándose a la tesis ilustrada de la corrupción histórica.⁹ Partiendo de esta base tan idónea para sus aspiraciones, esta generación, que, a diferencia de Mendelssohn, ha roto sus vínculos con la religión, trata por todos los medios de hacerse un hueco en la sociedad. Se identifica hasta tal punto con la obcecación de la Ilustración, para la que los judíos no son más que gente oprimida, que renuncia a su propia historia y considera que todo lo suyo es tan solo un

obstáculo para su integración real en la sociedad, para su autorrealización como seres humanos.¹⁰ Interpreta la distinción de Mendelssohn y de Lessing entre razón e historia en beneficio de la razón; y esta interpretación es tan extrema que llega a proferir blasfemias que Mendelssohn jamás se habría atrevido a decir: «¿Se pretende poner entre la espada y la pared al honesto investigador objetándole, por ejemplo, que la razón humana jamás puede rivalizar con la divina? En verdad, esta objeción no logrará inquietarle en ningún momento, pues incluso el conocimiento de la naturaleza divina de esta fe y de este deber de obediencia ha de someterse al tribunal de la razón humana». Friedländer ya no se sirve de la separación de razón e historia para salvar la religión judía, sino que hace de ella un instrumento para abandonar lo antes posible la religión. Para Mendelssohn, libertad significaba libertad de formación y garantizaba la posibilidad de «hacer consideraciones sobre sí mismo y sobre su religión». Ahora, en cambio, la consideración de la religión judía es expresamente un instrumento para transformar «la situación política» de los judíos. Y el discípulo de Mendelssohn contradice abiertamente a su maestro, que había dado este consejo: «Adaptaos a las costumbres y a las circunstancias del país al que os hayáis trasladado; pero permaneced siempre fieles a la religión de vuestros padres. ¡Llevad ambas cargas como podáis!». Friedländer contradice claramente a su maestro cuando, apelando a la Ilustración, a la razón y al sentimiento moral —que es idéntico en todos los hombres—, se ofrece para liderar «la incorporación de los judíos a la sociedad».

En 1799, sin embargo, este ofrecimiento llega ya demasiado tarde. El preboste Teller, al que va dirigido, lo acoge con frialdad. Y Schleiermacher se defiende enérgicamente contra estos incómodos intrusos. Atribuye significativamente la «carta» a «la vieja escuela de nuestra literatura»,¹¹ y contra la apelación a la razón y al sentimiento moral esgrime lo más propio del cristianismo, que estos intrusos no pueden sino adulterar. La razón no tiene nada que ver con el cristianismo. Schleiermacher quiere proteger lo característico de su propia religión contra lo que define a la religión ajena. La razón solo permite alcanzar un acuerdo parcial, es válida en el plano político, pero no en el religioso. Schleiermacher es partidario de una rápida integración. Pero, para él, esta integración no será el principio de esa completa asimilación que proponen

los judíos. «El estilo de la Ilustración», que declara que todos los hombres han sido creados iguales y que desea volver a hacerlos iguales, se ha convertido en algo «odioso». Schleiermacher exige la subordinación del ceremonial a la ley del Estado y el abandono de la esperanza mesiánica. Friedländer propone ambas cosas, sin darse cuenta de la pérdida que esto podría suponer. Su pretensión es apartar todo aquello que pueda constituir un obstáculo para la razón, que es igual para los cristianos que para los judíos; y espera que los cristianos hagan exactamente lo mismo. Veinte o treinta años antes, cuando Lavater exigía a Mendelssohn que examinase todos los argumentos a favor o en contra del cristianismo, y que solo después se decidiese, como «habría hecho un Sócrates», el ofrecimiento de Friedländer no hubiese sido tan absurdo como ahora lo consideran Schleiermacher y toda la Alemania culta.

En la conciencia histórica de Alemania ha tenido lugar un cambio del que Herder es la figura más representativa. Herder había empezado haciendo una crítica de su época, la época de la Ilustración. Su obra *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* se publica en 1774, en pleno auge de la Ilustración, y no tiene ninguna influencia en la generación anterior. Pero su influencia en el Romanticismo será grande y decisiva. La obra de Herder arremete contra la omnipotencia de la razón y contra su pobre utilitarismo. Arremete, además, contra el hombre que «detesta lo maravilloso y lo oculto». Arremete, finalmente, contra una historiografía que, siguiendo a Voltaire y a Hume, olvida la realidad en beneficio de las traídas y llevadas potencialidades humanas.

Como hemos podido ver, en su recepción de las ideas de Lessing, Mendelssohn subrayaba fundamentalmente el aislamiento del hombre que piensa por sí mismo. Herder, como hará después el Romanticismo (es decir, la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía), se aparta de esta concepción y prolonga el descubrimiento de la historia iniciado por Lessing.

Herder critica la tesis de Lessing de que la educación no añade al hombre nada distinto de lo que este ya es por naturaleza: «Si el hombre fuese siempre lo que es y se limitase a desarrollar su esencia independientemente de toda realidad exterior, ciertamente podría haber una historia del hombre, pero no de los hombres, no del género humano». Pero el hombre vive en el seno de una «cadena de individuos», «la tra-

dición sale a su encuentro, da forma a su cabeza y estructura sus miembros». ¹² En este mundo, la razón pura y el bien puro están «diseminados». Ningún individuo puede ya aprehenderlos. Así como en Lessing no hay un anillo auténtico, el individuo tampoco es nunca él mismo; el individuo cambia, se transforma, «adopta múltiples formas [...], es un eterno Proteo». Este ser siempre cambiante depende de realidades que están fuera del alcance de los hombres, depende del «tiempo, del clima, de las necesidades, del mundo, del destino». Lo decisivo ya no es, como para la Ilustración, la pura posibilidad, sino la realidad de la existencia humana concreta. La verdadera diferencia entre los hombres es más importante que su igualdad «esencial». «Sin duda, el más cobarde de los bribones puede convertirse en el más valeroso de los héroes, pero entre esta remota posibilidad y la realidad de su existencia, de su ser, media un abismo.» ¹³

Así pues, aquí la razón no se erige en juez de la realidad histórica del hombre, sino que es el «producto de toda la experiencia acumulada por el género humano». ¹⁴ Este producto es esencialmente inconcluso. ¹⁵ Herder se hace eco de la «eterna búsqueda» que es propia del concepto de verdad de Lessing, pero transformándola; pues, aunque Lessing aplaza indefinidamente en el tiempo la consecución de la verdad, en él la razón, en tanto que facultad consustancial al hombre, no se ve afectada por esta dinamización. Pero cuando la misma razón, en tanto que «producto de la experiencia», es dinamizada, el lugar del hombre en la evolución del género humano ya no está determinado de forma unívoca: «No hay historia en el mundo que se base en principios abstractos *a priori*». Del mismo modo que Lessing se niega a concebir la verdad como una posesión definitiva de la que se pueda gozar tranquilamente, pues considera que tal posesión es inapropiada para el ser humano, Herder se niega a reconocer la razón pura como la única posibilidad de la única verdad. Contra la razón única, así como contra la verdad única, Herder arguye la infinitud de la historia, y «¿por qué habría de convertirme en un *ser puramente racional* si yo solo puedo ser un *hombre* y si mi existencia, lo mismo que mi conocimiento y mi fe, no es más que una ola en el mar de la historia?». De acuerdo con esto, Herder invierte la relación entre razón e historia: la razón queda sometida a la historia, «pues la abstracción no puede imponer sus leyes a la historia».

La primacía de la razón, de la mayoría de edad y de la autonomía humanas toca a su fin: la historia, el destino del hombre, se torna opaca: «Ningún filósofo puede decir cuál es la finalidad última [de los pueblos], o cuál ha podido ser». En su opacidad, la historia se convierte en algo sobrehumano, impersonal, pero jamás en Dios. De este modo se pierde definitivamente la trascendencia de lo divino, «la religión no puede ser sino la consecución de fines a través de los hombres y para los hombres».

La afirmación de la primacía de la historia sobre la razón es paralela al cuestionamiento de la igualdad de todos los hombres. Cuanto más profundamente penetra la historia en la vida, tanto más diferenciada es esta. Esta diferenciación se desarrolla a partir de una igualdad originaria. Cuanto más antiguo es un pueblo, tanto más se distingue de todos los demás.¹⁶ Solo la historia es la responsable de la diferenciación de individuos y pueblos. La diferencia no estriba ni en la disposición natural, ni en las capacidades, ni en el carácter, sino más bien en la irrevocabilidad de todo acontecer humano, en el hecho de que este tiene un pasado que no es posible obviar.

Con el descubrimiento de la irrevocabilidad de todo acontecer humano, Herder se convierte en uno de los grandes intérpretes de la historia. Asimismo, con él la historia de los judíos se presenta por primera vez en Alemania como una historia marcada esencialmente por la posesión del Antiguo Testamento. Esto introduce un cambio en la consideración de la cuestión judía, tanto por parte de los no judíos como por parte de los propios judíos. Este cambio, además, es el resultado de la nueva significación que Herder da a los conceptos de formación y tolerancia, conceptos decisivos en esta discusión.

Herder entiende la historia de los judíos como ellos mismos interpretan esta historia, esto es, como la historia del pueblo elegido por Dios.¹⁷ Para él, su dispersión es el comienzo y la condición de su influencia en el género humano.¹⁸ Herder sigue la historia de los judíos hasta el presente y presta especial atención a su peculiar actitud ante la vida, que se caracteriza por atenerse al pasado y por su esfuerzo por conservarlo en el presente. Su lamento de la inmemorial destrucción de Jerusalén, su esperanza en el Mesías indicarían que, «en cierto modo, las ruinas de Jerusalén están depositadas en el mismo corazón del tiempo».¹⁹ Su religión no es ni una fuente de prejuicios ni la religión de la razón de

Mendelssohn, sino la «inalienable herencia de su pueblo». Al mismo tiempo, Herder ve que su historia, que se remonta a la Ley de Moisés, es inseparable de esta,²⁰ y que, por tanto, coincide plenamente con la observancia de la Ley. Pero, además, esta religión es una religión de Palestina, y acatarla significa seguir siendo el pueblo de Palestina y, por ende, «un pueblo asiático extraño en el seno de Europa». Así, Herder no reconoce su igualdad con el resto de pueblos —para la Ilustración, la única forma de reconocerles su humanidad—, sino que subraya su diferencia. Esto no equivale en modo alguno a rechazar la asimilación, que se exige incluso de forma más radical, pero sobre otra base. Mientras que en Lessing y en Dohm la discusión de la cuestión judía todavía estaba guiada fundamentalmente por la cuestión religiosa y su tolerancia, en Herder la asimilación se convierte en una cuestión de emancipación y, de este modo, en una cuestión de Estado. Precisamente porque Herder se toma completamente en serio la fidelidad de los judíos a la «religión de sus padres», es capaz de ver en ella una aspiración nacional; la religión judía pasa a ser la religión de otra nación. Ahora ya no se trata ni de tolerar otra religión, de la misma forma que hemos de tolerar tantos prejuicios, ni de mejorar una situación social penosa, sino de que Alemania incorpore en su seno otra nación.²¹ Así pues, Herder considera el presente *sub specie* del pasado. El hecho de que, pese a la continua opresión, los judíos no hayan sucumbido, sino que, aunque sea de forma parasitaria, hayan intentado adaptarse a un mundo que les es extraño, es algo que Herder también entiende desde el punto de vista de la historia del pueblo judío.²² De lo que ahora se trata es de hacer productivo el carácter parasitario de la nación judía. En qué medida es posible tal asimilación manteniendo al mismo tiempo la Ley judía es una cuestión de Estado, y en qué medida es posible algo así, una cuestión de educación y de formación, lo que para Herder significa de humanización.

El término «humanidad» queda definido mediante dos conceptos: formación y tolerancia. Herder arremete violentamente contra el concepto ilustrado de formación entendido como autonomía del pensamiento, al que le reprocha su absoluta falta de realidad. Esta clase de formación no se nutre de experiencia alguna, y no se traduce en «hechos», no tiene «aplicación en ninguna esfera de la vida». Es incapaz de formar a hombre alguno, pues olvida la realidad de la que este procede

y en la que se halla. La «retirada de la formación», de la verdadera formación, de aquella que realmente «preforma, forma y sigue formando», está dominada por la fuerza del pasado, por la «fuerza eterna y silenciosa de una forma previa, de un modelo, o de una sucesión de modelos». La Ilustración es incapaz de conservar este pasado.

La educación a través de la formación, tal como la entiende Herder, no puede equivaler a una simple imitación de estos «modelos», pues él mismo ha afirmado la absoluta unicidad de la historia, incluso de lo más grande y genial en ella. La formación busca el elemento formativo en la comprensión de las formas previas o modelos. Esta *comprensión (Verstehen)*, que constituye un acceso completamente nuevo a la realidad y que nada tiene que ver con la interpretación de la Sagrada Escritura, ni con la polémica ni con la simple credulidad, implica la satisfacción de una *exigencia* formulada por la realidad, a saber: tomar la realidad tal como realmente fue, sin atribuirle fines o segundas intenciones; y mantener una distancia en relación con el pasado: evitar confundirse con él, tomar completamente en serio el período de tiempo que media entre él y el sujeto de la comprensión, incorporar esa distancia en el acto de comprensión. De este modo, desde el punto de vista de su contenido, la historia no es vinculante para quien la comprende, que se acerca a ella como una historia única y efímera. Su función formativa radica en la comprensión como tal. Esto constituye la base de una nueva idea de tolerancia. Todo hombre, al igual que toda época, tiene su propio destino, cuya unicidad ya nadie puede juzgar; es la misma historia la que, en su inexorable continuidad, adopta el papel de juez. La tolerancia, «excelencia de unas pocas almas privilegiadas por el Cielo», ya no descubre lo humano como tal, sino que lo comprende. Y lo comprende justamente en todas sus formas y transformaciones; comprende su naturaleza única y efímera. La tolerancia es el correlato de la distancia que mantiene el hombre bien formado en el acto de comprensión.

De este modo, Herder devuelve a los judíos su propia historia de una forma indirecta muy peculiar; la historia se convierte en historia *comprendida*. En tanto que acontecer, la historia es tomada completamente en serio, pero sin creer ya inmediatamente en quien guio originariamente esta historia. El proceso de secularización es irremediable, ya no es posible dar marcha atrás. Esta restitución indirecta de la historia

destruye totalmente el pasado tal como lo entienden los judíos. Pues, efectivamente, si para Herder este pasado, al igual que cualquier otro, está ligado a un tiempo que ya no ha de volver, para los judíos este pasado es precisamente aquello que hay que arrancar constantemente al tiempo y al declinar que este comporta. Ciertamente, Herder devuelve al judío asimilado la historia tal como este la entiende, pero se trata ya de una historia sin Dios; de este modo aniquila la libertad que aquel adquirió en su recepción de la Ilustración, que ya se hallaba *vis-à-vis de rien*, y lo somete a la fuerza del destino, pero no al poder de Dios. La Ilustración mantenía, al menos, una relación directa con el contenido de la historia cuando lo criticaba, lo rechazaba, lo defendía o lo convertía conscientemente en otra cosa. Esta comprensión de la historia, en cambio, elimina definitivamente el carácter vinculante de todo contenido en beneficio del acontecer mismo. Para los judíos, esta destrucción del contenido de la historia significa la destrucción de todo vínculo histórico; pues lo que define su historia es precisamente el hecho de que, después de la destrucción del Templo, en cierto sentido ha sido la misma historia la que ha destruido ese «*continuum* de las cosas» que Herder salva del abismo. Por eso la defensa de la religión judía por parte de Mendelssohn y su intento de salvar el «contenido eterno», por más ingenuo que hoy pueda parecernos, no carecía totalmente de sentido. Este intento todavía era posible sobre la base de la Ilustración; aunque de forma residual, el judío todavía conservaba algún vínculo con su historia, que ahora desaparece totalmente. El propio Herder considera esta desvinculación como algo positivo y afirma: «En *Natán el Sabio*, Lessing ha descrito perfectamente esta falta de prejuicios de los judíos cultos, su forma más natural de ver las cosas; ¿y quién podría contradecirle, si ciertamente el judío está libre de muchos prejuicios políticos de los que a nosotros nos cuesta deshacernos o de los que no podemos deshacernos en absoluto?». Herder pone de relieve la falta de prejuicios de los judíos cultos, es decir, de aquellos que carecen de todo vínculo con cualquier contenido, con el que, pese a toda la «cultura», el mundo no judío sigue ligado en virtud del *continuum* temporal. Al mismo tiempo, Herder pretende hacer de la necesidad una virtud y presentar como positivas las cualidades de los judíos que un presente malo —en la forma de indigencia social o de diáspora— les obligó a desarrollar, el mismo

que hizo necesaria una doble vigilancia: en lo económico y en la exégesis bíblica.²³ Si solo los judíos son personas «cultas» en el sentido de Herder, la humanidad ha logrado recuperarlos; pero, conforme a su propia forma de ver las cosas, esto significa que han dejado de ser el pueblo elegido por Dios. «Vencidos los viejos prejuicios nacionales; abandonadas las costumbres que no encajan con nuestra época ni con nuestras circunstancias, ni siquiera con nuestro clima, los judíos ya no son esclavos [...] sino gente integrada en los pueblos cultos [...] que trabaja en la construcción de la ciencia, de la cultura del género humano [...]. Para hacer de ellos personas honestas, no es necesario concederles ventajas en el ámbito comercial, son ellos mismos los que avanzan en esta dirección en virtud de sus méritos como seres humanos, como científicos y como ciudadanos. Allí donde viven y trabajan de forma honrada, allí está su Palestina.»

Esto vuelve a colocar a los judíos en un estado de excepción que en la Ilustración, que no tenía un sentido histórico muy desarrollado, todavía pudo quedar oculto. La plena igualdad de Lessing solo exigía de los judíos humanidad, algo que finalmente, sobre todo en la interpretación de Mendelssohn, también podían lograr. Aquí, en cambio, se les pide que sean especiales, y en tanto que tales se les incluye indiferenciadamente en la «cultura del género humano», después de que la «formación», la distancia característica del acto de comprensión, haya destruido todos los contenidos en los que los judíos podían basar su especificidad. Si Schleiermacher rechaza el ofrecimiento de Friedländer, es porque desea salvar tanto lo que define al cristianismo como la especificidad del judaísmo. De los judíos se espera una comprensión de su propia situación histórica, una expectativa que difícilmente pueden satisfacer, pues su existencia en el mundo no judío está íntimamente relacionada con la argumentación esencialmente ahistórica de la Ilustración. Los judíos se ven obligados a dar constantes «*salti mortali*», a adaptarse a la realidad a saltos; no pueden confiar en una evolución «natural», «continuada»,²⁴ pues el mundo no judío no les procura lugar alguno desde el que poder iniciar tal evolución.

Así, los judíos se convierten en los sin historia de la historia. La comprensión herderiana de la historia les ha arrebatado su pasado. Vuelven a estar *vis-à-vis de rien*. En el seno de una realidad histórica, en el seno de

un mundo europeo secularizado, se ven obligados a adaptarse de alguna manera a este mundo, a formarse. Sin embargo, para ellos la cultura es necesariamente todo aquello que está fuera del mundo judío. Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura es la única posibilidad de soportar esta realidad. Si aquella es fundamentalmente comprensión del pasado, el judío «culto» necesita constantemente de un pasado que le es ajeno. Llega a este pasado a través de un presente que ha de comprender, pues fue implicado en él. Para poder entender el presente, hay que comprender el pasado de forma clara y explícita. La explicitación del pasado es la formulación positiva de la distancia que Herder reclama del hombre culto, una distancia que los judíos mantienen desde el principio. Así, del carácter ajeno de la historia surge la historia como tema específico y legítimo de los judíos.²⁵