

dencia. El proceso era relativamente sencillo para las mentes ilustradas; según la descripción de Paul Hazard, se trataba sólo de deshacerse de los aditamentos arcaicos e inútiles de la religión, para conservar su núcleo racional, evidente y verdadero: «El deísmo procedía a una especie de depuración. Si quitamos todo lo que nos parece supersticioso en la Iglesia romana, luego en la Iglesia reformada, luego en toda iglesia y en toda secta, al final de esas sustracciones quedará Dios»²⁵.

Lo curioso es que esa nueva religión razonable, en la medida en que se alejaba de la ortodoxia católica, calvinista o luterana, se aproximaba también a los temas y los argumentos de la imprecisa teología sectaria de la religiosidad popular del siglo anterior; en particular a sus preocupaciones morales y su enérgica intención de cambiar el mundo. Es cierto: los ilustrados recuperaron del cristianismo la parte menos religiosa, en estricto sentido²⁶; no obstante, en la medida en que les preocupaba sobre todo mejorar la vida mundana, tenían afinidades considerables con la orientación práctica de anabaptistas y cuáqueros, que pretendían no otra cosa sino llevar una vida cristiana; en la medida en que creían en la igualdad racional de los seres humanos y en la necesidad de reformar el orden social, tenían puntos de contacto con los *diggers* de Winstanley. De modo semejante, el rechazo ilustrado del Pecado Original podría aproximar al deísmo a ciertas sectas radicales: *ranters* y *muggletonians*, lo mismo que la idea de que la religión debía ser asunto de la conciencia individual, en una libre aproximación a Dios, está muy cerca de la teología pietista.

Ciertamente, todas esas sectas menores incluían una buena cantidad de extravagancias, en su doctrina y en sus prácticas. El melodrama diabólico que imaginaban los muggletonianos en el Jardín del Edén debía resultar para las mentes ilustradas tan extraño o más que cualquier relato bíblico²⁷; el «Dios eterno, Poderoso Nivelador» de los *ranters* tenía el atractivo de ofrecer colmar la tierra «con un amor universal, una paz universal y una libertad perfecta», pero al precio de una violencia que no podía ser muy tranquilizadora²⁸.

²⁵ Paul Hazard, op. cit., p. 106.

²⁶ «Lo que los filósofos adoptaron de los teólogos y filósofos cristianos fue lo menos característicamente cristiano, la parte menos religiosa de sus enseñanzas...» Peter Gay, ob. cit., p. 324.

²⁷ El vigésimo artículo de fe de los muggletonianos según la codificación de John Saddington, en 1675, rezaba así: «Creo que Caín no fue hijo de Adán, aunque fuese hijo de Eva». E.P. Thompson, *Witness Against the Beast. William Blake and the moral law. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 73.*

²⁸ Son explícitos y muy elocuentes los textos de Abezier Coppe (1619-1672) transcritos por Normal Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media. Trad. R. Alaix Busquets. Madrid: Alianza, 1993, p. 316ss.*

A pesar de todo, las afinidades existen, y son explicables. Conviene ser claro en esto. No supongo que haya una conexión histórica, biográfica, entre las sectas del diecisiete y los pensadores de la Ilustración²⁹ pero sí que hay una coincidencia de ánimo e intención en su manera de reinterpretar el cristianismo: en su hostilidad hacia las iglesias establecidas, su menosprecio del ritual, su preocupación moral, su predilección por un Dios bondadoso, su convicción de que la naturaleza humana es buena (digámoslo en una frase: el ánimo «revolucionario» de las sectas presta el impulso al proceso –gradual, pacífico, razonable, conservador– que conduce a ese híbrido conciliatorio que es la Religión de la Humanidad). La coincidencia se manifiesta también en su actitud hacia el sufrimiento: el dolor no está justificado como castigo, puesto que no hay Pecado Original, y es necesario aliviarlo aquí en la tierra.

Lo importante, a fin de cuentas, es que dicha mirada ha sido predominante desde entonces. El proceso de mundanización de las iglesias implica una aproximación a esa religiosidad del Sermón de la Montaña, sin Pecado Original, y comprometida con el alivio del dolor (coincidente, por eso, con el movimiento inverso que conduce a la sacralización de la Humanidad).

William James ha ofrecido una explicación muy atractiva del fenómeno. Según su idea, en las sociedades modernas tiende a predominar una «inclinación saludable», básicamente optimista, que rechaza los aspectos lúgubres y morbosos de la religiosidad tradicional. «Una inclinación saludable sistemática, que considera que el aspecto esencial y universal del ser es el bien, deliberadamente excluye al mal de su campo de visión»³⁰; de modo que, en el terreno religioso, tiende³¹ a negar o minimizar la importancia del pecado, el castigo o el infierno, y tiende también a afirmar la dignidad del hombre, más que su naturaleza caída. Los avances de la ciencia y la técnica, y la idea misma del progreso inducen, de manera natural, a esa inclinación saludable, que parece enteramente justificada.

Siguiendo el hilo del argumento de James, podría decirse que entre los ilustrados, en el público de Voltaire, era predominante esa «inclinación salu-

²⁹ En algún caso, dicha conexión existe. Por ejemplo, en la educación pietista de Kant: «Kant mismo pagó un tributo inconsciente al pietismo al incorporar algunas de sus enseñanzas en sus escritos: su amor por la paz tanto en la vida pública como privada, su dulzura interior y su convicción de que la religión no depende del dogma o el ritual o la oración, sino de la experiencia» Peter Gay, op. cit., p. 329.

³⁰ William James, *The varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Londres: Penguin, 1982, p. 88.

³¹ *Ibid.*, p. 91.

dable»³² y se entiende: después de todo, el avance de las Luces era algo ostensible, estaba a la vista el progreso, la capacidad humana para transformar el mundo, para hacer la vida más feliz en un orden racional. El sufrimiento, como la injusticia, era ante todo un error, un residuo de tiempos idos, algo marginal cuando no eliminable; hacer de él la categoría central de la experiencia, condición necesaria (incluso a veces meritosa) de la vida humana, debía parecer un disparate. Mucho peor imaginar que el hombre mismo –por obra del pecado– fuese el responsable del Mal en el mundo.

Tal vez por eso, por esa mirada básicamente optimista, los pensadores del dieciocho eran, en su mayoría, convencidos e inteligentes reformadores de toda institución imaginable; sigo la idea de Chesterton:

El optimista es mucho mejor reformador que el pesimista; el que está persuadido de que la vida es excelente, es el que más la modifica. Parece esto una paradoja y, sin embargo, la razón es obvia. Podrá el espectáculo del mal encolerizar al pesimista; sólo el optimista es capaz de sorprenderse ante él. Es menester que el reformador posea una ingenua disposición de sorpresa, una capacidad de pasmo violento y virginal. No basta que le acongoje la injusticia; es necesario que le parezca absurda, una anomalía en la existencia, y asunto más que para lágrimas, para desatarse en risa demoleadora³³.

El motivo de todos los cambios era sólo uno: evitar alguna forma de sufrimiento, procurar el bienestar; desde la reforma penal que imaginaba Beccaria hasta la tolerancia religiosa que pedía Voltaire, las reformas fiscales o las ordenanzas sobre higiene urbana, lo que importaba era hacer más agradable y menos penosa la vida presente, aquí en la tierra. De eso se trataba el Progreso:

Por debajo de toda la especulación filosófica, hay una corriente subterránea de emoción que en los pensadores franceses del siglo XVIII era fuerte e incluso violenta. Se prefería llegar a resultados prácticos. Su obra era una calculada campaña para transformar los principios y el espíritu de los gobiernos y destruir el sacerdotismo. Puesto que el problema del género humano consistía en alcanzar un estado de felicidad por sus propios medios, estos pensadores creían que podría resolverse mediante el triunfo gradual de la razón sobre los prejuicios, del saber sobre la ignorancia³⁴.

³² El propio James dice algo semejante: «Rousseau en sus primeros escritos, Diderot, B. de Saint-Pierre, y muchos de los líderes del movimiento anticristiano del siglo dieciocho pertenecían a este tipo optimista. Mucha de su influencia derivaba de la seguridad que tenían en que la Naturaleza, si se confía en ella lo suficiente, es absolutamente buena». *Ibid.*, p. 80.

³³ Gilbert K. Chesterton, Charles Dickens, Trad. E. Gómez Orbaneja, Valencia: Pre-Textos, 1995, p. 10.

³⁴ John Bury, La idea del Progreso, Trad. E. Díaz y J. Rodríguez, Madrid: Alianza, 1971, p. 151.

Resultados prácticos, reformas, la búsqueda de una felicidad mundana mediante un arreglo razonable de las leyes y el gobierno. En cuanto a la religión, la nueva sensibilidad también quería reformarla, y no sólo para restar poder a la Iglesia, sino para que acompañara al bienestar material.

Aunque supongo que está bastante claro, importa subrayar que la «inclinación saludable», en el sentido en que uso la expresión, se refiere a una predisposición cultural, y no a un rasgo psicológico. Se trata de la índole de las interpretaciones de la experiencia que ofrece el repertorio cultural: aquellas interpretaciones que resultan ser más probables, dada una pauta de organización y un orden de la vida material.

La religión, tal como la quieren los ilustrados, excluye el Pecado Original; descarga al hombre de la responsabilidad terrible que le había impuesto San Agustín. Pero no por eso parece preferible la antigua solución gnóstica: el monismo de la Ilustración es todavía más rígido que el monismo cristiano. Hay sólo un principio, un solo mecanismo gobernándolo todo: la Naturaleza con su legalidad, cuyo orden coincide con la Razón. Para no desentonar, la religión tiene que ser también religión natural.

En su momento entusiasta, los ilustrados imaginan una feliz coincidencia de la Razón, la Naturaleza y la Divinidad. Es el entusiasmo con el que, a pesar de todas sus amarguras, Rousseau propone un orden conforme a la Naturaleza, es decir: bueno. «Pero Rousseau», pregunta Nietzsche,

¿adónde quiso realmente retornar? Rousseau, el primer moderno, idealista y canalla en uno; que necesitó de los «valores» morales para cubrir su propio aspecto, enfermo de susceptibilidad desmedida y desmedida egolatría. También ese aborto, que hay que situar al comienzo de los tiempos modernos, pretendía «volver a la naturaleza». ¿A dónde, pregunta de nuevo, quería regresar Rousseau?³⁵

Bien: quería «regresar» al orden verdadero. El que podía descubrir la Razón, el que quería seguir el sentimiento, el que había prescrito la divinidad y donde podía cumplirse la moral.

En la idea que se hacen los ilustrados de la Naturaleza todo es compatible, no milagrosa, sino necesariamente. «Naturaleza y Razón estaban ligadas por una relación constante; y nada era más sencillo, más seguro, repetido más a menudo por los sabios: la naturaleza era racional, la razón era natural, perfecto acuerdo»³⁶. De modo que la Naturaleza ofrecía, además,

³⁵ F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*. Trad. R. Echavarren. Barcelona: Tusquets, 1998, p. 150.

³⁶ Paul Hazard, op. cit., p. 251.