

yan también la benéfica influencia moral de la religión (sugiriendo, de paso, que sin la religión, se desfondaría todo orden moral). Unos y otros están convencidos –y cada vez más– de que los hombres obedecen y siguen las normas morales por temor al castigo; y saben que ese castigo es, digamos, poco verosímil en esta vida. El resultado es que la vida futura, como pago y compensación del presente, se convierte en algo intocable.

Acaso el primero en andar ese camino sea Tomás Moro; la generosísima tolerancia de Utopía excluye precisamente la fe en la vida futura. Para preservar la paz pública y evitar que la verdadera religión fuese ahogada en el tumulto de las supersticiones, el sabio Utopo «dejó libre a cada cual de creer lo que le pareciera» en asuntos de doctrina. Pero no en todo:

Esto no obstante, prohibió sagrada y severamente que nadie desmereciese tanto de la dignidad de la naturaleza humana que piense que las almas perecen también con el cuerpo o que el mundo, negada la providencia, marcha inconsultamente. Por consiguiente, creen que después de esta vida hay decretados suplicios para los vicios, constituidos premios para la virtud. No incluyen siquiera en el número de los hombres al que piensa lo contrario...²².

Para cuya restricción hay también, sobre todo, razones de orden público. Porque se entiende que a quien no creyese en la vida futura, las leyes y costumbres le importarían poco: «¿a quién le cabe dudar de que trataría de eludir clandestinamente las leyes públicas de la patria a base de astucia o infringirlas por la fuerza mientras contribuye a su codicia personal aquel al que no le resta ningún temor más allá de las leyes, ninguna esperanza más allá del cuerpo?»²³. Una idea escasamente optimista de la naturaleza humana, pero que empezaba a ser predominante en los intentos de explicarla a la manera científica.

La mirada «naturalista» que se difunde a partir del siglo XVI quiere hacer inteligible la conducta humana mediante principios asequibles a un método empírico. El limitado mecanismo que imaginaba Hobbes hacía que los hombres actuasen movidos básicamente por el miedo y la esperanza, es decir: bajo la guía de un impulso de conservación. Era sólo cuestión de ingenio –que les sobraba a los moralistas franceses– que se redujesen incluso las formas más ostensibles de abnegación a una lógica cerradamente egoísta. De modo que la «ciencia del hombre», por un camino u otro, hacía indispensable el castigo; y donde no alcanzaba el brazo de la justicia humana, necesitaba de manera absoluta la justicia divina en el más allá.

²² Tomás Moro, *Utopía*. Trad. E. García Estébanez. Madrid: Teenos, 1987, p. 118.

²³ *Ibid.*, p. 119.

Hubo intentos, más o menos elaborados y artificiosos, de hacer coincidir el interés y el deber. En la práctica, parecía a todos indispensable la promesa de la vida futura para justificar las desventuras de la virtud. Puestos a razonar conforme a la nueva sensibilidad, los teólogos llegaron a fórmulas muy similares a las del deísmo, en las que la función de la Providencia consistía en garantizar –en el más allá– la coincidencia del interés egoísta y el deber moral. Una aventura intelectual, según la describe MacIntyre, de escasa prudencia:

El hecho decisivo en relación con Paley y Tucker es que ambos se comprometen básicamente con la idea de que si Dios no existe, no habría ninguna razón verdadera para dejar de ser completamente egoístas. No señalan tanto una distinción entre la virtud y el vicio sino que más bien la eliminan. Lo que normalmente llamamos vicio o egoísmo resulta ser un mero egoísmo a corto plazo, imprudente y mal calculado, frente a un prudente egoísmo a largo plazo²⁴.

Lo hemos anotado ya: en su esforzado *aggiornamento*, la «Teología Natural» resultaba casi indiscernible del deísmo; ambas tradiciones procuraban hacer «racional» la fe en Dios y daban a la moral un lugar fundamental, hasta que la religión fuese poco más que una regla de conducta razonable: los preceptos morales provenían de Dios, sin duda, pero tocaba a la Razón descubrirlos. La «moralización» de la religión, por otra parte, contaba con el impulso adicional de las sectas populares protestantes, con su exigencia de una «vida cristiana», desarbolada de dogmas²⁵.

Hay esa extraña, breve coincidencia a mediados del siglo dieciocho. Todo apunta hacia una religión «razonable», básicamente moralista, mientras la ciencia, descubriendo el mecanismo de la naturaleza, se encuentra con la Providencia divina. El mundo invertido del más allá garantiza el orden público en el presente, porque permite el imperio de la justicia; hace también racional –con una racionalidad mesiánica– el orden moral. Un edificio hermoso: razonable, civilizado y humanitario, cuyo mayor problema, como anota James Turner, es que necesitaba que Dios fuese tam-

²⁴ Alastair MacIntyre, *Historia de la Ética*. Trad. R. J. Walton. Barcelona: Paidós, 1994, p. 165.

²⁵ *Son rasgos comunes del ánimo ilustrado. Aparecen de modo semejante en Inglaterra y Francia, en los Estados Unidos o en España: «Cuando Jovellanos escribe su Tratado teórico-práctico de enseñanza, funda todo su sistema de moral en la existencia del 'Ser Supremo', 'de quien solo pudo descender esta ley eterna y esta voz íntima y severa que la anuncia continuamente a nuestra conciencia'. Sólo la ley de Dios es universal, porque dicta al hombre el deber de amar a su Creador, de amarse a sí mismo y de amar a los prójimos...»*, Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Trad. Antonio Alatorre, México: F.C.E., 1979, p. 627.

bién razonable, civilizado y humanitario. Y con frecuencia no parecía serlo²⁶.

Cuando Voltaire o Hume hacen ver que la idea de la Providencia y la vida futura no son más que una ilusión, que sólo se justifica de manera afectiva, por nuestras carencias, es todo ese orden intelectual en precario equilibrio el que se ve amenazado.

Hay que matizar: a los espíritus religiosos, propiamente, no les afectó demasiado ni el terremoto de Lisboa, tampoco la obra de Voltaire ni la de Hume. El público ilustrado, en cambio, se vio pronto en la penosa necesidad de escoger entre una razón sin esperanza de vida futura y una fe sorda y resistente a toda razón, es decir: escoger entre Hume y Kant. Lo interesante es que en cualquier caso la estructura del pensamiento mesiánico se mantuvo inalterada: el dolor debía ser ubicado en un orden moral, referido a la justicia.

(De manera muy lógica y natural, prevaleció finalmente otra idea: hacer a un lado la religión, no pensar mucho en la Divina Providencia y procurar, en cambio, el Progreso. Es decir: buscar en la tierra, con recursos terrenales, el remedio de los sufrimientos terrenales. Pero siempre ha sido más fácil pensarlo que hacerlo).

El último, devastador, comentario de Hume sobre el problema de la religión está en sus *Diálogos sobre la religión natural*: un delicado y amable argumento en favor del ateísmo. Mejor dicho: de la posibilidad de un ateísmo razonable; porque aprovecha todos los matices de las varias voces dialogantes para no decir nada concluyente, definitivo. Pasa revista a las dificultades de la teodicea, con un ánimo más ligero que el de Voltaire, para sugerir finalmente que lo más razonable es pensar que el orden del mundo no depende de lo que sea bueno o malo para los hombres.

A continuación, regresa a su viejo argumento de que la creencia en el más allá pueda ser útil para la tranquilidad pública; lo propone Cleantes: «La doctrina de un estado futuro es tan fuerte y necesaria para asegurar la moral, que nunca deberíamos abandonarla o descuidarla»²⁷. A su contertulio, Filón, ni siquiera esa función de policía le convence: siempre será preferible, dice, «la más pequeña brizna de honestidad y benevolencia natural», que cualquier sistema teológico:

²⁶ «Dios tenía que ser humanitario. Asombrosamente, su Creación no siempre daba esa impresión. La obsesión de la Ilustración con el problema de la teodicea –¿cómo un Dios bueno podía haber creado el mal?– reflejaba la desconcertada exigencia de que Dios se adaptara a una medida humana» James Turner, op. cit., p. 71.

²⁷ David Hume, *Diálogos sobre la religión natural*. Trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1999, p. 160.

Además, hemos de tener en consideración que los filósofos que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de esa clase de motivaciones religiosas para mantenerse dentro de la moral; y que los hombres vulgares, que quizás tengan necesidad de ellas, son absolutamente incapaces de darse cuenta de que la religión pura nos dice que Dios está satisfecho con que nos limitemos a practicar la virtud dentro de la conducta humana. Las recomendaciones de la Divinidad son interpretadas generalmente como si se tratase de cumplir con preceptos superficiales, o de experimentar arrebatos de éxtasis, o de mostrar una credulidad fanática²⁸.

Voltaire y los ilustrados franceses –y los españoles, italianos, iberoamericanos– todavía encontrarían ocasiones para desahogarse con un anticlericalismo rudimentario, denunciando abusos y disparates dogmáticos. La crítica de Hume ya no mira a la iglesia tradicional²⁹, sino precisamente a la nueva religión moralista, razonable, civilizada, humanitaria y de aficiones científicas. Mira a la flamante «teología natural» cuyos argumentos, dice Filón, podrían reducirse a una proposición simple: «que la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana»³⁰. Es decir: nada, peor que nada, un grandilocuente vaniloquio para seguir defendiendo la recompensa y el consuelo que necesitan todavía los hombres. Según la expresión de Peter Gay, una pálida, insignificante e inoportuna sombra frente a la razón³¹.

La última intervención de Cleantes es un eco de los versos finales del poema de Voltaire: «No abandones ese principio que es el único gran consuelo de la vida y nuestro apoyo principal en medio de todos los ataques de la adversa fortuna»³². En resumen: la religión es improbable, en general inútil y con frecuencia pernicioso, pero hay quienes necesitan el consuelo que puede ofrecer. No hay, esto es, otra justificación que no sea puramente afectiva para la Providencia: no hay justificación del sufrimiento, ni un orden cósmico en el que adquiriera otro sentido.

²⁸ Ibid., p. 163.

²⁹ *No se priva de alguna pulla contra los teólogos ortodoxos: «Ellos saben cómo cambiar su actitud, de acuerdo con los tiempos. Antigüamente era un asunto teológico de gran popularidad el mantener que la vida humana era vanidad y miseria, y el exagerar todos los males y miserias que aquejan a los hombres. Pero en estos últimos años, vemos que los teólogos empiezan a retractarse de su primera postura y afirman –aunque todavía muestran alguna indecisión– que en esta vida hay más bienes que males, más placeres que dolores».* Ibid., p. 149.

³⁰ Ibid., p. 171.

³¹ «For Hume religion has lost all specificity and all authority; it is no more than a dim, meaningless, and unwelcome shadow on the face of reason». Peter Gay, op. cit., p. 417.

³² *La idea de haber sido creados por un Ser perfectamente bueno, sabio y poderoso, que nos creó para la felicidad; y que es «la reflexión más placentera que la imaginación humana puede sugerir».* Hume, Diálogos..., op. cit., p. 167.