

tendencia de lo que habría que llamar la «mundanización» de las iglesias, tanto en su teología como en su actividad institucional, en su liturgia; lo sagrado, como experiencia verdaderamente trascendente, es relegado a un segundo plano, mientras aumenta la preocupación por los problemas del orden terrenal¹¹.

Progresivamente, las iglesias procuran restaurar su autoridad acreditando su utilidad social mediante la prédica moral y la práctica de la caridad. La teología también, con ingenuo optimismo, busca sus razones en el nuevo orden de la Naturaleza que describen las ciencias empíricas, en el intento de hacer «demostrable» la religión. Cosas ambas compatibles con esa forzosa reducción de la conciencia religiosa al ámbito privado¹².

Paralelo a ese proceso de mundanización de las iglesias hay, en sentido inverso, una progresiva sacralización de lo Humano (y en adelante, lo Social). La vida humana, aquí en la tierra, adquiere valor propio; más todavía: se convierte en criterio y medida para juzgar el valor de cualquier cosa. Cada individuo, como quiere el riguroso imperativo de Kant, debe ser considerado como un fin en sí mismo¹³. Eso tienen en común todos los escritores ilustrados: el rechazo de la idea del Pecado Original y la Naturaleza Caída del hombre¹⁴; los vicios, errores, defectos, malas inclinaciones, prejuicios, todo es producto del ambiente, de la historia, de un orden modificable. De ahí la confianza en la educación (o, en último caso, la idea de que era posible una reorganización revolucionaria de la Sociedad, para dar lugar a la virtud).

Ese nuevo aprecio de la vida en este mundo va aparejado a la idea de que la felicidad es posible, que no requiere sacrificios ni esfuerzos desmedidos ni trastornos revolucionarios. Moderado donde los haya, incluso en su optimismo, Montesquieu piensa no obstante que «la propia naturaleza colabo-

¹¹ *El proceso ha sido descrito, en términos muy críticos, por Peter Berger, Una gloria lejana. Barcelona: Herder, 1994.*

¹² *Un proceso paradójico por el que los teólogos podrían haber preparado, sin saberlo, el camino hacia el ateísmo, según el argumento –detallado, inteligente, luminoso– de James Turner. «En teoría, Dios seguía siendo incomprensible. En la práctica, vino a quedar cada vez más reducido a los límites de la razón, confinado dentro de categorías cognitivas apropiadas para este mundo, en lugar de ser aprehendido mediante capacidades espirituales que supuestamente podían abrir puertas hacia el más allá». James Turner, Without God, Without Creed. The origins of Unbelief in America. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986, p. 54.*

¹³ *Con extraño entusiasmo ha descrito el fenómeno Luc Ferry: «Esta sacralización de lo humano como tal supone el paso de lo que se podría llamar una ‘trascendencia vertical’ (la de las entidades exteriores y superiores a los individuos, situadas por así decir antes de ellos) a una ‘trascendencia horizontal’ (la de los otros hombres respecto a mí)». Luc Ferry, El hombre-dios o el sentido de la vida. Trad. M-P. Sarazín. Barcelona: Tusquets, 1997, p. 101.*

¹⁴ *Isaiah Berlin, «The Counter-Enlightenment», op. cit., p. 20.*

ra espontáneamente en la consecución de la felicidad de los hombres»¹⁵ y que ésta no consiste sino en una buena disposición para disfrutar, con ánimo mesurado, en el presente; pero del mismo modo puede procurarse la felicidad pública, prestando atención a la Naturaleza¹⁶:

Si yo pudiera hacer que todo el mundo encontrara nuevas razones de amar sus deberes, de amar a su príncipe, a su patria y a sus leyes; hacer que cada cual pudiera sentir mejor la felicidad en su país, en su gobierno, en el puesto que se encontrase, sería el más feliz de los mortales.

Así explica su intención en *El espíritu de las leyes*. Algo puramente humano, de este mundo, asequible y sensato: la felicidad. Ahora bien: si es posible conseguirla, también es un deber.

La Humanidad adquiere, en un período más o menos breve, los atributos que en el orden tradicional correspondían a la divinidad. Es intrínsecamente buena y capaz de perfección, es el origen de las obligaciones morales y su fundamento último. De modo que no sólo tiene sentido y vale la pena ocuparse de los asuntos humanos, puramente humanos, sino que es lo único que no necesita justificación. La nueva sensibilidad y las nuevas convicciones se corresponden con un mundo nuevo, que parece cada día más seguro, conocido, aprovechable. Supongo que el hecho es conocido de sobra: se trata de la pacificación y regulación de las relaciones sociales, la concentración del poder en el Estado, la expansión del mercado, el deslumbramiento de la tecnología, la confianza en la Razón y el final «desencantamiento» del mundo¹⁸.

Lo que me interesa –y por eso este breve rodeo– es que el problema del sufrimiento sirve de eje al proceso de la secularización en ese doble aspecto. Mejor dicho: el hecho de que el sufrimiento humano se haya vuelto problemático.

(Anotemos, aunque sea entre paréntesis, que ambas tendencias –la mundanización de las iglesias, la sacralización de la Humanidad– producen,

¹⁵ María del Carmen Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*. Política y Ciencia Natural, Madrid: Alianza, 1984, p. 338ss.

¹⁶ *Respecto a la felicidad pública, igual que respecto a la felicidad individual, «la naturaleza tiende a ser favorable, pero siempre que el hombre quiera colaborar en esa dirección»*. *Ibidem.*, p. 351.

¹⁷ Montesquieu, *Del espíritu de las Leyes*, Trad. M. Blázquez y P. de Vega, Madrid: Tecnos, 1987, p. 4.

¹⁸ *Anotemos, de paso, que lo que Weber llamaba el «desencantamiento» del mundo, es decir: «la eliminación de la magia como medio de salvación» (Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Trad. L. Legaz-Lacambra. Barcelona: Península, 1979, p. 148), es un proceso que se realiza en buena medida mediante la religiosidad cristiana. El paso siguiente, hacia el propio olvido de la salvación, podría ser resultado de la misma inercia.*

como cosa natural, los rasgos que Eric Voegelin identifica como típicos de los movimientos gnósticos de la modernidad: 1. El descontento con la situación del mundo; 2. La idea de que el Mal se debe a una mala organización del mundo; 3. La creencia en que la supresión del Mal es posible; 4. La convicción de que el cambio en el orden de las cosas debe producirse en la historia; 5. La idea de que el esfuerzo humano es capaz de producir el cambio; 6. La confianza en una forma particular de conocimiento –gnosis– para salvar al hombre y cambiar el mundo¹⁹).

Poco a poco, las iglesias adoptan como propia la exigencia de aliviar el sufrimiento, con dedicación semejante a la de los filósofos que imaginan un orden social sin injusticias, un código penal sin torturas, una vida política sin guerras. Adicionalmente, las iglesias y sus defensores descubren que no hay mejor manera de eliminar el dolor que educar a los hombres en la virtud: en la compasión, la fraternidad, la caridad, y que no hay educación moral sin religión²⁰. Por otra parte, es innecesario insistir en que en el curso de la sacralización de la Humanidad, el hecho del sufrimiento resulta ser el problema máximo.

En los dos siglos y medio que han transcurrido desde el terremoto de Lisboa, nada nos ha preocupado más que el sufrimiento humano. (Aunque eso no nos haya impedido producirlo también, en una proporción monstruosa). Y no es que antes no se le concediera importancia, sino que, a partir de entonces, comienzan a desfondarse las viejas explicaciones, los mecanismos que permitían la transformación cotidiana del dolor en sacrificio.

No mucho antes podía decir el abad de Saint-Cyran, con toda serenidad: «las lágrimas son para lamentar nuestros pecados; cualquier otro uso de las lágrimas es un abuso»²¹. Pero la frase habría resultado escandalosa, ésa sí, para el público de Voltaire. Su sensibilidad era otra. Todavía podrían haber escuchado, del otro lado del mar, los estremecedores sermones de Jonathan Edwards: «El Dios que te sostiene sobre la fosa del infierno –como uno sostiene una araña o un insecto despreciable sobre el fuego– te aborrece, y está terriblemente ofendido: su ira hacia ti quema por el fuego...»²². Lo

¹⁹ Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Washington D. C.: Regner Pub., 1997, p. 59-60.

²⁰ Esa reducción de la religión a la moral es un factor decisivo de su mundanización; y no ha dejado de acentuarse, a costa, según Berger, de lo propiamente sagrado: «Si se analiza el carácter de la experiencia religiosa, su núcleo interno más profundo nada tiene que ver con la moralidad. Toda la moralidad está dirigida hacia la realidad de la vida cotidiana; la experiencia religiosa trasciende radicalmente dicha realidad, está dirigida hacia otra realidad en la que, por definición, los principios y reglas morales son irrelevantes». P. Berger, op. cit., p. 237.

²¹ Cit. por Leszek Kolakowski, *Dios no nos debe nada*. Barcelona: Herder, 1996, p. 126.

²² Jonathan Edwards, «*Sinners in the hands of an Angry God*» [1741] en *The works of Jonathan Edwards*. Peabody, Mass.: Hendrickson Pub., 1998 [Facsímil edición 1834] Vol. II, p. 10.

hubiesen encontrado primitivo, lo mismo que las mortificaciones de los católicos o la postrada resignación de Lutero. De manera más radical, la idea misma del Pecado Original (y sus consecuencias) empezaba a ser borrosa, improbable, remota: injusta o, peor, falsa.

Aclaremos de nuevo, por si hace falta, que lo que llamo «el público de Voltaire» es –en ese momento– una porción reducida de la sociedad europea. No sólo porque la mayoría de la población mantuviera un espíritu religioso muy tradicional, sino que entre las elites hay también, en el siglo dieciocho, tendencias hacia una religiosidad «entusiasta», que van del misticismo de Swedenborg al confuso irracionalismo de Hamman; son las corrientes que, mediante las efusiones de Rousseau y las críticas kantianas, darán origen al pensamiento romántico del diecinueve.

Posiblemente, como sugiere Marcel Gauchet, el cristianismo sea «la religión para salir de la religión»²³; al menos una de sus posibilidades de evolución conduce hacia las formas modernas de laicismo: la centralidad de la salvación individual, la índole reflexiva de la experiencia religiosa, el aprecio de la Razón tal como está ya en Tomás de Aquino, la importancia de las buenas obras –en la versión semipelagiana– o la santidad en las obras «elevada a sistema» –en el calvinismo–, todo ello, en conjunción con el proceso civilizatorio de Occidente –individualismo, racionalización, autocontrol– permite que la idea religiosa se acomode al nuevo orden del mundo y le sirva, de hecho, como primera interpretación.

El fenómeno que se aprecia en el siglo dieciocho es precisamente ése: el público de Voltaire quiere un Dios razonable y una justicia de medida humana, quiere una religión racional; pero la quiere básicamente cristiana; numerosos teólogos y escritores religiosos, por su parte, quieren un cristianismo, no sólo compatible con las Luces, sino capaz de utilizarlas en su provecho. «Para los modernos creyentes –como ha dicho Peter Gay– la razón y la religión estaban firmemente unidas una a otra»²⁴. Los valores, las imágenes, los argumentos del deísmo, por naturalista que se quisiera, eran inconfundiblemente cristianos.

Así, en el doble movimiento de la secularización comienza a tomar forma eso que Sir James Fitzjames Stephen llamaría la «Religión de la Humanidad», eso que Nietzsche despreciaba como fórmula espiritual de la deca-

²³ Gauchet: «Si se ha podido desarrollar un orden humano de tal manera opuesto a los precedentes y opuesto por la inversión de todas las ideas anteriores sobre la heteronomía, hay que situar la raíz de dicho cambio en las potencialidades dinámicas excepcionales del espíritu del cristianismo». Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard/NRF, 1985, p. II.

²⁴ Peter Gay, *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Co., 1995, p. 325.