

Filósofos engañados que gritáis: «Todo está bien»; acudid a contemplar esas ruinas horribles, esos despojos, jirones, desdichadas cenizas, esas mujeres y niños amontonados unos sobre otros...¹⁰.

Más todavía: la imagen del sufrimiento se convierte, por sí sola, en argumento. Un argumento que se quiere definitivo, contundente. En lo cual se acusa un cambio en la sensibilidad, tanto de Voltaire como de su público; el dolor humano ha adquirido un peso diferente: importa, escandaliza, conmueve mucho más fácilmente¹¹. Y se resiste a ser transformado en otra cosa, a ser visto como máscara de otra cosa. Las formas tradicionales de la resignación y la justificación del dolor parecen obviamente falsas, inaceptables.

¿Diréis, contemplando ese montón de víctimas: «Dios se ha vengado, su muerte es el pago de sus crímenes»?¹².

Habría que decir que sí. Los teólogos cristianos habían dicho siempre cosas parecidas; las decían en tiempos de Voltaire, con perfecta claridad y buena conciencia. Otra vez, con su espectacularidad, tomo como ejemplo a Jonathan Edwards:

[...] es el caso, respecto a toda la humanidad en todos los tiempos, que por el demérito de su propia naturaleza pecadora, a juicio de la ley de Dios, que es perfectamente consonante con la verdad, y muestra las cosas bajo su verdadero aspecto, [los hombres] son con justicia acreedores de la maldición de Dios, la muerte eterna y la ruina; lo cual debe suceder, a menos que la gracia o el favor del legislador se interpongan y la misericordia les otorgue el perdón y la salvación¹³.

No obstante, y a pesar de su persistencia, en el siglo dieciocho esa postura ha comenzado a ser marginal en Occidente, y no sólo entre el público culto. De modo que cuando vuelve a hablar del asunto –del terremoto de Lisboa y en particular del poema de Voltaire– cien años después De Mais-

¹⁰ Voltaire, «Poème sur le desastre...», op. cit., p. 304.

¹¹ Piénsese, como contraste, en la seca indiferencia de los cronistas medievales, o en el tono habitual de la tradición estoica, la distancia y serenidad con que refiere Montaigne casos lastimosos: «No hay nada que sea malo en la vida para quien ha comprendido que la privación de la vida no es un mal». Montaigne, *Lib. I, cap. XX*, «Que philosopher c'est apprendre à mourir», *Essais*, Ed. P. Michel, Paris: Gallimard, 1965, vol. I, p. 149.

¹² Voltaire, op. cit., p. 304.

¹³ Jonathan Edwards, «*The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended*», *The works of Jonathan Edwards*, Peabody, Mass.: Hendrickson Pub., 1998 [reprinted, ed. 1834] Vol. I, p. 149.

tre resulta un excéntrico: «Sin duda que habría niños en Lisboa, como los habría en Herculano en el año 79 de nuestra era; lo mismo que los había en Dijón algún tiempo antes o como los había, si queréis, en el tiempo del Diluvio. Cuando Dios castiga una sociedad cualquiera por los crímenes que ha cometido, hace justicia...»; en canto a los inocentes que perecen, Dios los recompensa, puesto que «a un mal temporal concede un bien eterno»¹⁴. El modo de razonar puede ser muy cristiano, pero ya es incompatible con la sensibilidad dominante.

(Las catástrofes naturales siempre son ocasión propicia para hablar sobre la providencia. Se hace así hasta la fecha. Pero el tono, incluso dentro de la ortodoxia menos dudosa, suele estar mucho más cerca de las doloridas preguntas de Voltaire que de la iracunda afirmación de De Maistre. Sólo por ejemplo, un par de líneas del poema que dedicó Gerard Manley Hopkins al naufragio del *Deutschland* en 1875: «Yet did the dark side of the bay of thy blessing / Not vault them, the million of rounds of thy mercy not reeve even them in?»)¹⁵.

Más a la moda en el dieciocho, más moderna y también (tal vez por eso) más endeble es la idea –derivada de la teodicea de Leibniz– de que los defectos parciales son necesarios para la perfección del todo («All partial evil, universal good»), que los males son aparentes, que la Providencia del Ser Supremo obra de manera benéfica pero no con intervenciones milagrosas, sino mediante las leyes de la Naturaleza, que establecen un encadenamiento necesario de todos los fenómenos. De hecho, ésa es la idea que se derrumba con el terremoto de Lisboa¹⁶. Otra vez, lo de Voltaire no es un argumento, sino un gesto sentimental.

«Todo está bien, decís, y todo es necesario! ¡Cómo! El universo entero, sin ese abismo infernal, sin engullir a Lisboa, ¿habría estado peor?»¹⁷.

¹⁴ *Joseph De Maistre* Las veladas de San Petesburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia, Madrid: Espasa Calpe, 1966, p. 93.

¹⁵ «Pero ¿acaso el lado obscuro de la bahía de tu bendición / No los cobijaba, el millón de vueltas de tu misericordia no los envolvía también a ellos?», G. M. Hopkins, «The wreck of the Deutschland» en Hopkins, *The terrible Crystal/El terrible cristal*, Trad. Juan Tovar, México: El Tucán de Virginia/UNAM, 1989, p. 46.

¹⁶ «La Providencia Deísta no actuaba de manera inmediata, como en el Cristianismo, sino de manera mediata, a través de las leyes de la Naturaleza que, se suponía, la Providencia había diseñado especialmente con miras al beneficio del hombre. De ahí que la mayoría de los deístas pusiesen el acento en la doctrina de las causas finales, y de ahí su consternación ante sucesos como el terremoto de Lisboa, que difícilmente cuadraba con la teoría de una Providencia que se ocupaba del bienestar del hombre mediante el orden natural». Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*. Indianapolis: Liberty Fund, 1979, p. 90.

¹⁷ Voltaire, op. cit., p. 305.

En resumidas cuentas, aunque no haya una argumentación elaborada, ese airado, hiperbólico asombro dice que el sufrimiento presente no es necesario y tampoco es justo. Queda sin una significación moral, sin sentido, de modo que parece un abismo para la sensibilidad occidental, hecha a los razonamientos de tipo mesiánico. Hay dos caminos, aparte de padecer el dolor sin sentido: engañarse, a conciencia, con la ilusión de la vida futura, o procurar la supresión del sufrimiento en el presente. Uno tercero, el que emblemáticamente representa Rousseau: imaginar otra economía moral, otro culpable del mal, otra justicia, con una vida futura, sin dolor, aquí en la tierra¹⁸. Voltaire sólo señala el hueco:

El pasado no es, para nosotros, más que un triste recuerdo;
el presente es espantoso, si no hay porvenir,
si la noche de la tumba destruye al ser que
piensa.
Un día todo estará bien, ésa es nuestra esperanza;
Todo está bien, ésa es la ilusión¹⁹.

La compensación futura del sufrimiento presente es una convicción ajena a la racionalidad: es una necesidad afectiva. Que está, sin embargo, firmemente arraigada en el mecanismo del razonamiento moral.

Es una historia extraña, erizada de paradojas, la de esa mezcla occidental de la Providencia Divina y el orden moral. Tiene su origen en las dificultades de la moral del exilio, en la intranquilidad que produce el (inevitable, deliberado) desajuste entre las virtudes que se piden al cristiano y las necesidades del orden práctico de las sociedades cristianas. El problema de Job se hace permanente, porque los justos siempre sufren y la virtud no tiene premio aquí abajo; también se hace permanente, por eso, la necesidad de la recompensa prometida en las Bienaventuranzas.

Conforme avanza el proceso de la civilización se vuelve cada vez más remoto el orden imaginario del Evangelio: austeridad, ascetismo, vida de comunidad. También se reducen las posibilidades de control eclesiástico de la vida cotidiana. Y se agudiza –como es lógico– la conciencia de que la moral cristiana carece de fundamentos asibles en un mundo que se secula-

¹⁸ De hecho, como se sabe, ésa va a ser la tendencia predominante por dos siglos; de Rousseau en adelante, es un lugar común que la «Sociedad» está en el origen de todo mal y que cualquier cosa es remediable transformando el orden social. Según la expresión de Trilling, «la inculpación de la sociedad se ha convertido, para nosotros, virtualmente, en una categoría de pensamiento». Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 161.

¹⁹ Voltaire, op. cit., p. 309.

riza rápidamente. El resultado es que el premio y el castigo del más allá parecen más necesarios que nunca. Es la situación en que se encuentra el público de Voltaire: necesita la vida futura para sostener una moral que, en el presente, no ofrece recompensa.

No hay nada nuevo en el uso de los recursos sobrenaturales de la Iglesia para respaldar a la autoridad secular. Es un rasgo que, si acaso, se recrudece en la primera fase de la Reforma, cuando las nuevas iglesias están buscando su lugar. El caso de Lutero es ejemplar: pone la ira de Dios directamente al servicio de los príncipes, para acabar con las rebeliones de campesinos. En vista de que éstos se han convertido en «desleales, perjuros, desobedientes, rebeldes, asesinos, ladrones y blasfemos», la autoridad debe «proceder ahora sin temor y golpear con buena conciencia», porque Dios está de su lado:

Puede suceder, por tanto, que quien muera del lado de la autoridad sea un verdadero mártir ante Dios, si ha luchado con esta conciencia, como se ha dicho, pues camina en la palabra de Dios y en su obediencia. Por el contrario, quien muera del lado de los campesinos arderá eternamente en el infierno, pues esgrime la espada contra la palabra de Dios y su obediencia, y es un secuaz del diablo²⁰.

La fórmula resulta excesiva, cualquiera que fuese su eficacia; apropiada, en todo caso, para situaciones excepcionales. La inclinación predominante sería otra mucho más sutil, ofrecer un apoyo oblicuo, condicionado, o bien predicar la mansedumbre sin mayor precisión. La colaboración propia de un Estado que impone la tolerancia religiosa y de iglesias separadas de toda autoridad mundana, es decir: de un orden en que la religiosidad es asunto de la conciencia individual. Donde la función pública de la religión parece ser únicamente moral.

Los pensadores del Renacimiento y la Ilustración empeñados en salvar algo de la religión, dejando fuera todas las supersticiones y residuos primitivos, descubren un fondo moral que les resulta aceptable (que les parece racional, evidente, necesario, universal: como dictado por la Naturaleza), y hacen de él lo esencial de la religión²¹; los teólogos, por su parte, buscando acomodar la fe con la nueva conciencia y situar a la Iglesia en el nuevo orden, procurando no desentonar ni agredir a la nueva sensibilidad, subra-

²⁰ Martín Lutero, «Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos» (1525) en Lutero, Escritos políticos. Trad. J. Abellán. Madrid: Tecnos, 1986, p. 98-100.

²¹ En cierto sentido, algo similar a lo que ventan haciendo los movimientos «entusiastas» desde hacía siglos: reducir la religiosidad al llevar una «vida cristiana», sin dogmas ni instituciones.