

ROBERT WALLACE Y DAVID HUME: LA “RELIGIÓN VERDADERA”, ¿ADVERSARIA O PROMOTORA DE LA IGNORANCIA Y LA OPRESIÓN?¹

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

A la memoria de mi amigo, Álvaro López Fernández

Introducción

En trabajos anteriores² nos hemos ocupado de varias de las reflexiones del Reverendo Robert Wallace (1697-1771) que retienen un valor filosófico innegable incluso si se las compara con opiniones sobre cuestiones similares del pensador estelar de la Ilustración Escocesa en particular y de la historia de la filosofía en general que es David Hume,³ con el cual polemizó con frecuencia, aunque sólo en

¹ El presente artículo es una versión preliminar vertida al español de uno de los capítulos de un libro escrito en inglés sobre el filosofar de Hume y que todavía está inédito.

² Miguel A. Badía Cabrera, *Observations on the Account of the Miracles of the Abbé Paris, by Robert Wallace*. Nota introductoria, transcripción del manuscrito original en inglés y traducción al español de éste”, *Diálogos*, 83 (2004): 209-223; y “David Hume y Robert Wallace: Iluminismo, fe y milagros”, *Diálogos*, 81 (2003): 63-82.

³ Las referencias a las obras de Hume en este artículo utilizarán las abreviaturas y se harán a las ediciones que se indican a continuación:

- E: *David Hume: Essays, Moral, Political and Literary*, rev. ed., ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987);
- EHU: *Enquiries Concerning the Human Understanding and*
- EPM: *Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975);
- H: *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, 6 vols. Based on the edition of 1778. (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1983);
- L: *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969);
- NL: *New Letters of David Hume*, ed. E. C. Mossner and R. Klibansky (Oxford: Oxford University Press, 1954);

contadas ocasiones vio necesario hacerlo en escritos suyos que llegaron a ser publicados. Fueron variadas tanto las materias objeto de la curiosidad intelectual de Wallace, entre otras la matemática, la demografía, la política, la estética y la teología natural, como las empresas de promoción de instituciones seculares y religiosas para la difusión de los saberes, la cultura y la educación universal, tales como el Poker Club, la Select Society of Edinburgh, la Philosophical Society of Edinburgh y la Society for Propagating Christian Knowledge. En el único estudio de conjunto, detallado y de envergadura que aún existe sobre el quehacer y la obra de Robert Wallace, su autora, Norah Smith, sugiere, al notar la escasez de literatura sobre él, que si no hubiera sido por la atención que Ernest Mossner, el gran biógrafo de Hume, le prestó en sus obras a su relación con éste, Wallace habría sido ignorado por entero.⁴ Es una lástima que este pensador escocés, polifacético, interesante y profundo, continúe siendo todavía relativamente desconocido para el público filosófico, acaso porque su importancia ha sido, en cierto sentido, eclipsada por la genialidad de Hume.

En este trabajo volveremos a contrastar críticamente algunas opiniones de Wallace con las de Hume. Pero ahora el énfasis radicará en los aspectos de la vida y el pensamiento de Wallace que tienen referencia directa con sus diversas labores como miembro prominente de la Iglesia de Escocia y pastor protestante entera y consecuentemente preocupado por satisfacer las necesidades no sólo espirituales o religiosas, sino también materiales de sus feligreses; en otras palabras, consideraremos el hombre Wallace como una instancia clara de un pensador de la Ilustración socialmente comprometido que además formó parte del clero. En vez de considerar que ambos roles eran incompatibles, desde muy temprano Wallace, como hombre de letras y filósofo, se esforzó por escudriñar críticamente los fundamentos de su fe y ministerio. Él sintió la necesidad de justificar la verdad de la religión cristiana, en diálogo y polémica con ortodoxos, deístas y escépticos, ape-

THN: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978). Bk. I, *Of the Understanding*; Bk. II, *Of the Passions*; Bk. III, *Of Morals*.

Las referencias adicionales se ofrecen entre paréntesis dentro del texto principal y en las notas al mismo. He traducido al español todos los pasajes tanto de las obras de Hume y Wallace como de los demás autores citados en el cuerpo del trabajo, pero los he dejado sin traducir, en inglés, en las notas al calce. Donde creo que mi traducción al español de un término puede dar lugar a ambigüedad o ser controvertida, incluyo entre paréntesis y en cursiva el vocablo original en inglés: por ejemplo, religión verdadera (*true religion*).

⁴ Evelyn Norah Smith, *The Literary Career and Achievement of Robert Wallace, 1697-1771*, Thesis (Ph.D.)—University of Edinburgh, 1973. En la página ii dice acertadamente: “Robert Wallace (1697-1771) would no doubt have fallen into complete obscurity today, had not his association with David Hume brought him to the attention of Hume's biographer, Ernest Mossner?”.

lando a ninguna otra autoridad que la razón porque consideró que, en realidad, no había otra forma de defenderla adecuadamente: “es una gran debilidad, y también le causa un gran perjuicio a nuestra causa, defenderla por la autoridad en vez de la razón, ya que esto puede hacer creer a nuestros adversarios que no podemos defenderla de ningún otro modo”.⁵

Es cierto que si consideramos al pensador Wallace mirando de reojo a Hume, a fin de justipreciar la destreza dialéctica, la penetración y el rigor filosófico, e incluso la soltura y brillantez literaria de ambos, hay por fuerza que concluir que Wallace es un personaje secundario y, hasta para algunos, insignificante de la filosofía moderna. Sin embargo, a pesar de ello, y al menos en este caso, sospecho que la experiencia personal como devoto sincero y clérigo cabal le dio a Wallace una visión de la naturaleza y las variedades de la fe y la religión organizada, así como de sus efectos históricos tanto personales como colectivos, que Hume, quien se mantuvo al margen de la Iglesia Establecida desde su temprana adultez y que además en varias ocasiones fue objeto del abuso, el ostracismo y la persecución de miembros prominentes del clero, en realidad no tuvo acceso pleno, o no vio sino de lejos, o simplemente pasó por alto.

Esta convicción fue la que nos llevó a proponernos, como tarea capital de este trabajo, aquilatar las concepciones contrastantes de Wallace y Hume acerca del poder de la religión para formar o deformar la inteligencia, el carácter y conducta de sus devotos: o dicho de manera negativa, si como efecto natural de sus doctrinas distintivas en las mentes de los fieles y del desempeño normal de las tareas ordinarias de quienes les toca instruirlos en tales creencias, en vez de mejorar, la religión inevitablemente corrompe las facultades intelectuales y morales de los creyentes. Hume estudia esta cuestión en secciones claves de obras que son célebres: ensayos como “Of Superstition and Enthusiasm”, “Of National Characters”, y “The Sceptic”, y libros como *The Natural History of Religion* y *Dialogues Concerning Natural Religion*. Las opiniones de Wallace, en cambio, mayormente se encuentran en sermones de ocasión casi olvidados y en panfletos o ensayos inéditos poco estudiados. Estos últimos todavía no han sido publicados en su integridad debido a lo intrincado y muchas veces ininteligible de la letra de su autor. A mi entender, un rasgo sobresaliente reflejado por estos escritos es la substancia filosófica en que Wallace apoya su argumentación generalmente clara, articulada y pertinente a la materia considerada. Es interesante que con frecuencia

⁵ *The Regard due to Divine Revelation and to Pretences to it, considered. A SERMON Preached before the Provincial Synod of DUMFREIS, At their Meeting in October 1729. On 1 THESS. V. 20, 21 With a PREFACE containing Some Remarks on a BOOK lately publish'd, Entitled, Christianity as Old as the Creation. By ROBERT WALLACE, Minister of the Gospel at Moffat. LONDON : Printed for A. Millar, at Buchanan's Head, over against St. Clement's Church, in the Strand, 1731), p. 35.*

él parte de supuestos que Hume comparte para mostrar que no hay por qué deducir de ellos las conclusiones sostenidas por éste. Un ejemplo típico de esta coincidencia inicial y divergencia eventual entre ambos pensadores es el tema principal que habremos de analizar: si la “religión verdadera” es realmente una adversaria eficaz de la superstición.

Con el propósito de esclarecer esta cuestión, procederemos de la siguiente manera: Primero, hemos de examinar en la sección 1 los supuestos ético-filosóficos compartidos por ambos pensadores y en virtud de los cuales trataremos de aclarar por un lado, la identificación de religión verdadera con filosofía verdadera y por otro, el sentido en que ambos entienden lo mismo por religión verdadera. Éste será el tema de la sección 2, en la cual tomaremos muy en cuenta, primero el sermón *The Regard due to Divine Revelation and to Pretences to it, considered*, para comprender la naturaleza de la religión verdadera, y luego, el sermón *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty*,⁶ en que Wallace se afana por mostrar que la religión verdadera es una fuerza histórica que contrarresta los males de la superstición. En la sección 3, consideraremos la explicación de Wallace de la génesis de los vicios y las calamidades de la religión en general; luego contrastaremos esta hipótesis con la humeana y analizaremos críticamente la refutación de Wallace a la postura de Hume. Finalmente, en la sección 4 y última, consideraremos algunas preguntas y paradojas interesantes que suscita esta polémica. Asimismo, inquiriremos acerca de la pertinencia de las reflexiones de Wallace y Hume para nuestro tiempo: en especial, si iluminan las causas, la extensión y los remedios eficaces (si en verdad los hay), de los males que como la superstición, la violencia y la opresión, la religiones todavía siguen trayendo con frecuencia al mundo.

Sección 1. El trasfondo ético-filosófico compartido por Hume y Wallace: Su rechazo de la moral y la política del interés propio

En una carta de 1751 que Hume envía a Wallace junto con un ejemplar del *Enquiry Concerning the Principles of Morals* como presente, le señala a éste: “Tengo la esperanza de que no habrá de encontrar mi ética susceptible de muchos reproches del lado de la ortodoxia, no importa los que pueda suscitar del lado de la

⁶ Robert Wallace, *Ignorance and superstition a source of violence and cruelty, and in particular the cause of the present rebellion : a sermon preached in the High Church of Edinburgh, Monday January 6. 1745-6.* (Edinburgh: Printed by R. Fleming and Company. Sold by the booksellers in Edinburgh, and at London by J. Davidson, London, 1746).

argumentación y la filosofía”.⁷ Ciertamente Wallace habría aprobado buena parte de los principios y argumentos de la ética de Hume, en particular los que reflejan claramente el influjo crucial, en la formación de sus filosofías morales respectivas, de Shaftesbury y quizá también de Hutcheson. La influencia de Shaftesbury en Hume y Wallace no es controvertida por nadie, y tampoco la de Hutcheson en el primero. Sin embargo, no ocurre lo mismo en lo que respecta al impacto de Hutcheson en Wallace, que desde hace algún tiempo ha sido cuestionada con razones de peso.

En *The Early Development of Moderation in the Church of Scotland*, una de las primeras y todavía contadas obras de considerable extensión en que se estudia la labor ministerial y el pensamiento de Robert Wallace de forma detallada y global, Henry R. Sefton descarta de entrada, sin examinarla a fondo, la posibilidad de que Francis Hutcheson fuera una influencia importante en la formación de los lineamientos generales y las posturas filosóficas dominantes de aquél. Sefton hace descansar su caso en el hecho de que Wallace y Hutcheson fueron contemporáneos que estudiaron al mismo tiempo en ignorancia uno del otro, el primero en la Universidad de Edimburgo y el segundo en la de Glasgow, y que las obras que hicieron inmediatamente famoso a Hutcheson no fueron publicadas hasta una fecha demasiado tardía como para ejercer una influencia formativa significativa en Wallace, quien ya había desarrollado una perspectiva ética distintiva bajo el influjo no de Hutcheson, sino de Shaftesbury.⁸ Esto último sería fácil de constatar,

⁷ En NL, pp. 28-29, (Ltr 11 To: Wallace [51] p.. 28; Glanderston, 22 Sept. 1751). Con mucha cortesía y manifiesta admiración no sólo por el mérito filosófico de Hume, sino por las virtudes que adornan su persona, en carta del 29 de septiembre de 1751, Wallace respondió así:

I thank you for the present you have ordered me of a Copy of your “Inquiry concerning the Principles of Moralls”. Whether Orthodox or Heterodox I cannot answer, but I dare say it will be curious and give me a usefull instruction: and I can be finely entertained with an ingenious train of thinking tho very different from my own & much out of the common road (the more uncommon perhaps the greater entertainment, if one is not a bigott & can make proper allowances to a Philosophical Genius).

Borradores de ésta y otras cartas de Wallace obran en la Laing Collection II.96, Special Collections, Edinburgh University Library. Reproduzco la primera transcripción publicada de ese pasaje por F. H. Heinemann, *David Hume, The Man and His Science of Man* (Paris: Hermann & C^{ie}, Éditeurs, 1940), pp. 11-13.

⁸ Henry R. Sefton, *The Early Development of Moderation in the Church of Scotland*, Thesis (Ph.D.)—University of Glasgow, 1962, pp. 10-12. Sefton sugiere que la influencia en Escocia de Hutcheson viene a ser extendida sólo luego de que se establece en la Universidad de Glasgow en 1729. Sin embargo, a la luz de la publicación de su obras principales, al menos habría que ubicar su influjo a mediados de esa década. Las cuatro obras que dieron a conocer a Hutcheson en Gran Bretaña se completaron entre 1725-1728. Las primeras dos, *An Enquiry Concerning Beauty, Order, Harmony and Design* y *An Enquiry into the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* se publicaron en Londres en

aduce Sefton, gracias un pequeño tratado ético que Wallace nunca publicó, y que fue escrito “antes del año 1720”, según la anotación que él añade a la primera página del mismo: “A little Treatise on Virtue & merit in the spirit of the Earl of Shaftesbury”.⁹ A pesar de que esta cuestión histórica está lejos de ser resuelta, he de conceder el punto a Sefton y en la argumentación que sigue no he de suponer ninguna influencia significativa del pensamiento ético de Hutcheson en Wallace, al menos en lo que toca a ese escrito juvenil, aunque acaso no tanto para otros escritos, en especial un sermón leído en 1746, *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty*,¹⁰ en que Wallace critica la filosofía moral, política y económica de Mandeville en términos similares a los de Hutcheson en un célebre ensayo publicado en 1726 en el *Dublin Journal: Observations on the Fable of the Bees*.¹¹ Creo que suponer que Wallace no conociera este texto es simplemente inverosímil.

Pero independientemente de lo anterior, es obvio que Wallace acentúa que su “pequeño tratado” está hecho en el espíritu de Shaftesbury porque, como este último, continúa la argumentación en contra del egoísmo ético de pensadores como Hobbes y Mandeville, quienes negaron la realidad de acciones propiamente desinteresadas – es decir, de aquéllas que no buscan abierta o cubiertamente el propio provecho. Pero también esto es así porque Wallace sigue el espíritu, aunque no la letra del pensamiento ético de Shaftesbury, pues en su determinación del bien supremo su postura se acerca más al Hutcheson temprano que a Shaftesbury. No hay nada más que notar que Wallace da una caracterización eminentemente utilitarista del bien supremo, describiéndolo como la felicidad del conjunto social frente al mero bienestar del individuo:

[L]a acción que tiende sólo al placer de un ser, o de la persona que la hace, no es tan buena como la que tiende a la felicidad no sólo de ese ser, sino de otros. Distingo aquí las acciones en cuanto merecen encomio o recompensa de aquéllas que son una condición para recompensarlas; y ciertamente merecen una mayor, éstas que son de la mayor influencia para el bien de los seres racionales (“A little Treatise on Virtue & merit”, p. 2).

1725; las dos restantes, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections e Illustrations upon the Moral Sense*, en Londres y Dublín en 1728.

⁹ Robert Wallace, “Abracadabra Vol. I A little Treatise on Virtue & merit in the spirit of the Earl of Shaftesbury”. Este manuscrito forma parte de la Laing Collection, Special Collections, Edinburgh University Library, y está anaquejado con el número (*Shelfmark*) La.II.620/19.

¹⁰ Robert Wallace, *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty and in particular the Cause of the Present Rebellion*, A Sermon Preached in the High-Church of Edinburgh, Monday, January 6th 1745-6 (Edinburgh, 1746).

¹¹ Francis Hutcheson, “Observations on the Fable of the Bees”, *The Dublin Weekly Journal*, 4, 12, y 19 June 1726. Reimpreso en *Collected Works* vol. VII (New York: Garland, 1971).

En este punto incluso la formulación es casi idéntica a la de Hutcheson, que describió la virtud moral como aquella cualidad del carácter cuya posesión por la persona la hace digna de recompensa.¹²

Hume, por otra parte, en su concepción de la virtud o el mérito moral, está más cerca de Shaftesbury que de Hutcheson, al menos de éste en sus primeros cuatro tratados éticos, pues al igual que Shaftesbury concibe que la caracterización completa de la virtud humana consiste en la armonía del bienestar individual con el colectivo; por eso, al clasificar las virtudes las divide dos grupos: las que son útiles y placenteras para uno mismo y aquéllas que son útiles y placenteras para los demás.¹³ Así pues, Hume no reduce la virtud a la disposición habitual de laborar juiciosamente por el bienestar social, ni tampoco condena, sino que incluye a la prudente y considerada persecución del bienestar propio como parte integral de la excelencia nítidamente humana.¹⁴ En este punto al menos Hume se distancia del autor de “A little Treatise on Virtue & merit”. De hecho, a la luz de los comentarios hechos más de cuarenta y cuatro años después en la primera página del manuscrito de esta obra inédita, parece que Wallace no cambió significativamente esta visión ética.¹⁵

Por otra parte, en lo que toca a dos aspectos sobresalientes de su concepción ético-teológica, a saber, la eficacia de las doctrinas escatológicas de la inmortalidad personal y los premios y castigos en la otra vida para reforzar a la moralidad, y la

¹² Rewardable, or *deserving Reward*, denotes either that *Quality which would incline a superior Nature to make an Agent happy*: or, 2dly, That *Quality of Actions which would make a Spectator approve a superior Nature, when he conferred Happiness on the Agent, and disapprove that Superior, who inflicted Misery on the Agent, or punished him*. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. by Aaron Garrett (Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, 2002), p. 182.

¹³ Véase, en particular, EPM, Secs. 6-8, pp. 233-267. He remarcado algunas de estas concordancias importantes de la ética de Hume y la de Hutcheson en “Sancho Panza y la objetividad del juicio moral en Hume” *Diálogos*, 87 (2006): 59-97.

¹⁴ Me parece que en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hume hace esto más claro que en el libro III, *Of Morals*, del *Treatise*. Véanse en particular las secciones V a la IX y especialmente el apéndice I, *Of Self-Love*. También son pertinentes los ensayos éticos como “The Stoic” y “The Sceptic”, que proveen evidencia no sólo para inferir esta armonía del interés personal y social en el bien práctico, sino para rechazar la opinión de quienes reducen el pensamiento moral de Hume en último término a una forma de egoísmo ético. En contra de esta reducción he argumentado en “El peculiar realismo moral de David Hume”, *Diálogos*, 90 (2007): 51-80.

¹⁵ El sábado, 22 de septiembre de 1764, Wallace se pronuncia, con sobriedad crítica y sincero orgullo sobre este escrito de sus años de estudiante: “This piece has no great matter to it: it was the production and effort of a young genius & can scarce be supposed free from all mistakes: Yet there is a certain Distinctness & Accuracy in it which might do honour to many who call themselves philosophers. It contains an inquiry into the conduct which we call good and praiseworthy”.

relación entre la religión y la moralidad, no sorprende que Wallace sostenga una opinión esencialmente idéntica a la de Shaftesbury. Además es notable que en esto su postura sea también la misma que la de Hutcheson e incluso que la sostenida por Hume, por lo menos si se trata de lo que ambos denominan “religión verdadera” (*true religion*). En vez de verla como un ingrediente central de la religión, los tres calificaron la creencia en premios y castigos en la otra vida no como incentivo seguro para fortalecer la fe, sino como obstáculo para hacer brotar en el corazón de los devotos una piedad sincera, o genuino amor de Dios, cuando se convierte en la objeto capital de sus esperanzas y temores supersticiosos. Shaftesbury es acaso el que mejor expresa esta opinión. En su *Inquiry Concerning Virtue or Merit* sostiene que si es verdad que la piedad genuina consiste en amar a Dios por sí mismo, entonces la atención más que solícita (*solicitous*) por el bien privado que se espera de Él debe mostrarse por necesidad como una disminución de tal piedad.¹⁶

Además, para ninguno de estos pensadores, tales creencias escatológicas pueden tener un efecto significativo y duradero para estimular un comportamiento ético en los fieles, y mucho menos para fomentar la virtud moral, cuyo valor, como es bien sabido, depende en mayor grado de la corrección de las disposiciones, actitudes e intenciones internas que del mero ejercicio externo de las acciones correspondientes. Por esto es que Hutcheson apunta a que ninguna acción puede ser tenida como moralmente buena, aunque tienda al bien general, si su único motivo es el interés propio, y por consiguiente, que tampoco sería aprobada por Dios aunque estuviera de acuerdo con sus decretos, pues “el mero deseo de la propia

¹⁶ Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury (1671–1713), *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699), en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (London, 1711), ed. Lawrence E. Klein (Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press, 1999), Bk. I, Pt. I, Sec. III, pp. 184-185. La opinión tajante de Hume de que tales creencias tienen un efecto invariablemente adverso en el carácter y comportamiento moral de los creyentes, está formulada especialmente, aunque no exclusivamente, en la sección 14 de la *Natural History of Religion*, “Bad Influence of Popular Religion on Morality”, y en buena parte de la Sección 12 y última de los *Dialogues Concerning Natural Religion*. He examinado detenidamente la teoría humeana de la relación conflictiva entre la religión y la moralidad en *Hume’s Reflection on Religion*, en especial en el capítulo 5, “Belief and Faith”, y en el 8, “The Ethical Depreciation of Religion”. De ahí la parquedad de mi referencia al tratamiento de Hume de esta cuestión en el presente trabajo. En cuanto a Francis Hutcheson, su postura es más difícil de caracterizar, y quizá no es del todo consecuente. En general, aunque parece asignarle algún influjo a la fe en la inmortalidad y la vida futura en el curso de la vida cotidiana de los devotos, en vez de acentuar el papel de incentivo de estas creencias, Hutcheson destaca su condición de exigencias que hace la conciencia moral y que la religión cristiana promete cumplir a los hombres de buena voluntad, pero cuya verdad está allende de prueba racional. Véase Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755), en *Collected Works of Francis Hutcheson*, Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian, vol. V (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1769), pp. 50-77.

felicidad, sin ningún amor a Dios, o al hombre, nunca es el objeto de aprobación”.¹⁷

Wallace habría aprobado plenamente este parecer de Hutcheson, ya que ésta es una convicción que sostiene hasta el final de su vida, como lo evidencian sus comentarios sobre la inutilidad e incluso el perjuicio de la creencia en premios y castigos de ultratumba, emitidos no más de tres años antes de su muerte en un manuscrito inédito a un libro de un pastor y teólogo protestante de Ginebra – “Address to Monsieur J. Vernet Pastor and Professor of Theology att Geneve: upon his Reflections on manners Religion & the worship of God Printed at Geneve 1769”.¹⁸ De acuerdo con Wallace, esta creencia tendría que ser inútil por dos razones:

En primer lugar, porque muchos ya tendrían motivo suficiente para escoger la vida moral a partir de la consideración prudente de que, en cualquier caso, ese curso de acción es el más conveniente para alcanzar la mayor felicidad en la vida presente, a espaldas enteramente de que haya o no otra vida futura de dicha o desgracia. El razonamiento de Wallace es parecido a la famosa “apuesta” de Pascal, aunque inverso porque su fin no es recomendar el cristianismo, sino la adhesión a la vida moral. Así pues, asevera que muchos se habrían de adherir por interés propio a los mandamientos de Dios, incluso si no hubiera un estado futuro: “ellos ven las muchas ventajas que emanan de éstos en la vida presente, y si bien aprecian grandemente que haya una vida futura & que la virtud sea muy recompensada & venga ser gloriosa & triunfante, empero, aunque esto no ocurra, ellos juzgarían (*reckon*) que han hecho una elección buena y feliz” (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 4).

En segundo lugar, porque la influencia real de tales doctrinas es muy restringida, pues es un motivo que opera en la mente de muy poca gente:

Con algunas personas timoratas & muy precavidas puede que tengan algún efecto en hacer que a veces se abstengan de algunos vicios, y no he de negar que esto venga en algunos aspectos acompañado de algunas ventajas. Puede prevenir algunos vicios groseros & hacer que la práctica sea algo más regular, pero nunca tendrá una influencia considerable, & si los hombres no están ya dispuestos a

¹⁷ *A System of Moral Philosophy*, p. 62. En THN, Bk. III, Pt. 1, Sec. 2, pp. 471-472, Hume dice casi esto mismo, aunque sin referirse explícitamente a Dios.

¹⁸ El manuscrito obra en la Laing Collection, con el número La.II.620/13. El libro que Wallace critica es: Jean Jacob Vernet, *Réflexions sur les mœurs, sur la religion et sur le culte* (Génève, 1769). La traducción al inglés de la obra está disponible en Special Collections, Edinburgh University Library: *Dialogues on some important subjects, drawn up after the manner of Socrates ...* [tr. by A. Maclaine], London, [s.n.], 1753.

amar & considerar la moral a partir de otros principios, su fe y adoración no tendrán sino un efecto pequeño (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 13-14).

Por otra parte, al margen de cualquier cálculo hedonístico o epicúreo y siguiendo en esto una convicción estoica, Wallace considera que la vida virtuosa, aunque no se persiga por mor del placer, lleva naturalmente al bienestar más completo y duradero. Al menos esto último es manifiesto para quien la examine sobria y racionalmente:

Si los hombres consideraran su conducta a partir de una visión o reflexión seria sobre la naturaleza y ventajas de las *buenas costumbres* (*good morals*), ellos no requerirían de ningún otro motivo para ser buenos y virtuosos; pero si no se detienen a considerar la moral, no habrá ninguna consideración que venga de la religión, o de las recompensas o castigos de otra vida que los haga ser virtuosos (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 13).

Pero la razón más importante por la que Wallace rechaza tajantemente estas doctrinas escatológicas no es que porque fallen en hacer genuinamente morales a los seres humanos sino porque, al igual que para Shaftesbury, Hutcheson y Hume, corrompen la fe y la devoción genuinamente religiosas y más bien dan rienda suelta a la superstición, el absurdo, la hipocresía y la crueldad. Así pues, “la creencia religiosa actual es una vil y baja superstición que está mezclada con lo cruel, lo absurdo & lo necio, el sinsentido, y aún más, con doctrinas y preceptos impíos que el sistema contiene en cuanto es abrazado por el grueso del género humano” (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 14).

Frente a estas creencias religiosas predominantes se yergue el conocimiento verdadero de Dios, o como Wallace lo denominará, “la religión verdadera y genuina” (*true and genuine religion*) (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 20). ¿Y en qué consiste ésta? Es el amor de Dios que surge del reconocimiento previo de su bondad sin límites. A fin de cuentas, la postura de Wallace es una forma de teísmo ético, o devoción moral de Dios. Tal opinión él la sostiene de forma consecuente desde el comienzo hasta el final de su reflexiones sobre estos asuntos, como muestra especialmente bien el siguiente pasaje del “Address to Monsieur J. Vernet”: “Un hombre virtuoso puede creer acerca del ser y el carácter de Dios con base en una evidencia apropiada, pero no puede tener ni amor ni piedad para con Dios si no es por un *aprecio* (*regard*) de la virtud” (p. 6). Ante el énfasis del pastor Vernet en la piedad, él le advierte que éste puede llevarnos a pensar que la mera piedad no sólo es superior, sino que puede subsistir sin la virtud. Wallace acentúa, en cambio, que el cristianismo es la conjugación indisoluble de la acción moral y la piedad, y parece insinuarle que ser cristiano no es solamente creer que Cristo es el salvador y venerarle con cánticos y alabanzas, sino dispo-

nerse a vivir como Cristo vivió entre nosotros: esto es, ir por el mundo haciendo el bien.

¿Pero qué evidencia hay de que Wallace toma la moral como fundamento de la religión? En primera instancia, al igual que los pensadores mencionados, en su “pequeño tratado sobre la virtud” él critica y rechaza las teorías que hacen depender nuestro conocimiento del bien y el mal de un saber previo de la voluntad divina y sus mandatos. Su argumento, aunque es básicamente el mismo de Shaftesbury, aquí también se acerca más a la manera como Hutcheson lo formula. En síntesis, no es posible reconocer ningún mandato como proviniendo de la voluntad divina a menos que sepamos primero que lo que ordena es bueno, pues el único signo seguro que le permite a un ser racional reconocer a alguna entidad como divina es que ella sea moralmente perfecta: “si dejamos a un lado la Revelación el único modo en que nosotros podemos llegar a conocer que Dios ha *ordenado* (*willed*) una acción, es porque de antemano vemos que es buena; porque no importa que podamos concluir que una acción concuerda con la voluntad de Dios o no, es decir, que podamos llegar a tener algunas nociones de Dios; con certeza podemos concluir que una acción buena es la única *digna de ser hecha*” (*fit to be done*) [“A little Treatise on Virtue & merit”, p. 3].

No se debe pensar que la referencia a la revelación divina en ese pasaje implica que cómo nos enteramos a través las Sagradas Escrituras de las doctrinas y los designios divinos, la Biblia nos provee de un criterio distinto de la razonabilidad intrínseca y la pureza moral de las doctrinas ahí reveladas para aseverar que lo que en ella se dice viene de Dios: esto es, que es una revelación genuina y no más bien espúrea o falsa. Esta cuestión Wallace la trata específicamente en un sermón publicado en 1731 y que le dio cierta celebridad en los círculos teológicos y directivos no sólo de la Iglesia en Escocia, sino en Inglaterra, a saber: *The Regard due to Divine Revelation and to Pretences to it, considered*. La intención general de Wallace aquí es formular una postura que se aleje igualmente de los extremos del deísmo — principalmente en la versión de Matthew Tindal¹⁹ — que basa la religión exclusivamente en la razón, rechazando sin prueba (*without trial*) la revelación, y el fideísmo dogmático que se funda únicamente en la confianza en la autoridad externa, y acepta aquélla también sin examinarla. El deísmo, según reza el título del libro de John Toland,²⁰ una de sus figuras seminales, afirma que la razonabilidad del

¹⁹ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: Or, The Gospel, A Republication of the Religion of Nature* (London, 1730); Reprint of the first ed. (New York & London: Garland Publishing Co., 1978).

²⁰ John Toland, *Christianity not Mysterious*, reprint of the 1st ed. published in 1696 (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1978). En el capítulo 1, p. 6, Toland ofrece la formulación epigramática del espíritu del deísmo: “Reason is the only Foundation of all Certitude”. De ahí deri-

cristianismo es tan entera que no hay ninguna de entre sus verdades capitales que no esté al alcance de la facultades intelectuales ordinarias o naturales de los seres humanos y que, por tanto, tal revelación sobrenatural es rechazable de plano, sin tan siquiera tener que evaluar su credenciales de verdad. Por otra parte, aunque las formas en que se manifiesta la fe popular son muy diversas, todas ellas, cristiana como pagana, católica como protestante,²¹ a pesar de sus diferencias en el contenido de lo que afirman, coinciden en la manera en que la mente se adhiere a ellas. Casi siempre es por un proceso pasivo de adoctrinación y asimilación, por lo general temprana, que vuelve innecesario que cada cual examine mediante el ejercicio de su inteligencia y por cuenta propia las credenciales de los artículos que se presentan como verdades que Dios presuntamente nos revela a través de la palabra de algún profeta o por alguna escritura tenida como autorizada. Wallace combate aquí el creer dogmático de esas doctrinas, que aduce que deben aceptarse de plano, ya que como no podemos confiar en las facultades falibles de los individuos, más bien hay que depositar nuestra confianza en una autoridad ajena, como el juicio de grupos humanos tan honestos y más sabios que la inmensa mayoría de nosotros.²² Wallace se lamenta de que la catequesis común haga incluso que el grueso de los fieles de la Iglesia de Escocia, quienes de hecho profesan la religión verdadera, lamentablemente lo hagan irreflexivamente y sin apropiarse interiormente de su verdad, de tal forma que “aunque estén en lo correcto, esto es sólo

va el racionalismo extremo que encuentra su expresión teológica más escandalosa para la ortodoxia en el subtítulo de su libro, ya que rechaza sumariamente cualquier elemento sobrenatural en la revelación: “there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, not Above it, And that no Christian Doctrine can be properly call'd A Mystery.” He examinado los rasgos sobresalientes del deísmo en Toland y Tindal y su conexión con el desarrollo del racionalismo religioso moderno en el capítulo 2, pp. 39-47, de *Hume's Reflection on Religion*.

²¹ Refiriéndose al devoto común de la iglesia de la cual es ministro, Wallace sentencia con aparente disgusto:

Many have never been at pains at all to prove any thing in Religion, but are Christians for the same Reasons which would have made them *Pagans* or *Mahometans* in another Country, because it's the fashion, and their Fore-fathers have been in the same Belief before them. Great Numbers among us seem not to be in the least sensible that they ought to make any Inquiry into the Reasons of their Belief; but as truly built their Faith upon humane Authority, as those who openly profess to do it (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 27).

²² La consideración que Wallace trae en oposición a la dependencia absoluta en el criterio de la confianza autoridad ajena y a favor de la independencia absoluta o libertad en el ejercicio del criterio propio, es digna de citarse: “Yet there is no Body of Men, how venerable soever, in whom we may put such absolute confidence; but that on certain occasions we may presume to differ from them, how learned, and wise, and good soever, if they are not infallible: and still we ought always to examine as far and well as we are able” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 17).

por causalidad, así que de cierto modo sólo tropiezan con la verdad” (*The Regard due to Divine Revelation*, pp. 26-27).

La refutación del dogmatismo religioso no le causó a Wallace dificultad mayor y tampoco fue objetada por nadie. Esto es fácil de entender, ya que él se hacía eco aquí del reparo emblemático del protestantismo contra el catolicismo romano — que, de acuerdo con el primero, desautoriza la voz de la conciencia individual como base para determinar qué se debe creer y propulsa una fe implícita en doctrinas oscuras y absurdas que descansan exclusivamente en una particular tradición y en decisiones de concilios, a espaldas de la Escritura, que es la regla de la fe y que por ello está a la altura de la comprensión de todos.²³ Pero a pesar de que este sermón llegó a llamar la atención de la reina Caroline de Inglaterra e influyó en que un año después se le eligiera Ministro en Edimburgo,²⁴ su respuesta al deísmo no corrió la misma suerte, pues de inmediato fue tenida por ministros presbiterianos del lado evangélico como digna producción de un deísta²⁵ y ridiculizada por la escasa latitud que le concedía a la contribución peculiar de la fe cristiana al conocimiento de las verdades divinas, pues fueron muy contados los artículos que Wallace dejó subsistir como pertenecientes a la iluminación sobrenatural. Aunque también menciona en el prefacio del sermón (p. xxvii) las creencias en la resurrección como distinta de la inmortalidad y en la solemnidad del juicio final, en definitiva, para Wallace, esta contribución se reduce esencialmente al esclarecimiento de un punto “que es al mismo tiempo de suprema importancia y que, sin embargo, no se puede determinar por la razón” — a saber, “cómo Dios ha de tratar a los

²³ Wallace se esfuerza por establecer una diferencia entre los catecismos y las confesiones de fe, que no forman parte de la revelación y cuyo propósito principal es gobernar la iglesia y seleccionar sus ministros, y la Escritura, que es la vía de acceso a la revelación y la norma (*Standard*) de lo que se debe creer:

But the Church never designed that Men in settling their Principles, should form them by any other Standard than Holy Scripture: and whatever value any Man may put upon a Confession of Faith, after he has examined it and found it agreeable to Scripture; yet surely whilst we are only forming our Principles, we ought not to make any humane Composure a Standard, but examine all humane Composures by Holy Scripture, and agree to them only so far forth as they agree with this infallible Standard (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 32).

²⁴ John Ramsay of Ochertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, with a new Introduction by David J. Brown, 2vols. [Reprint of the 1888 edition], (Bristol: Thoemmes Press, 1996), Vol. I, 239.

²⁵ En sus célebres memorias, Ramsay sostiene que el Presbiterio de Edimburgo acusó a Wallace de la siguiente herejía: “He was labelled for affirming that the light of nature gave hints of the divine placability, though no certainty, especially as to its conditions and extent” (*Scotland and Scotsmen*, Vol. I, 242). Norah Smith asevera que no hay ningún documento oficial que sustente esta aseveración. Véase *Wallace’s Literary Career and Achievement*, p. 23.

pecadores o a quienes en muchos casos han actuado consecuentemente de manera viciosa e irracional” (*have acted a vitious and unreasonabe part*), en fin, “qué se debe hacer en el caso de los culpables”.²⁶

Otros de sus contemporáneos, simpatizantes del deísmo,²⁷ consideraron defectuosa su refutación, arguyendo que esos artículos eran aseveraciones incluso cognoscibles por la mera razón humana, y que los que no lo eran, en particular los que tenían que ver con la forma y circunstancias apropiadas para la adoración colectiva de Dios, o las denominadas “instituciones positivas del cristianismo”, no formaban parte esencial del mismo ni tenían la condición de obligaciones ineludibles para los devotos.

Pero en lo que se refiere al medio, o a cómo hemos de discernir, entre la multiplicidad candidatos que se nos presentan como profetas o libros sagrados, la revelación divina genuina de la espúrea, Wallace señala que por más falible que sea, no hay otro criterio disponible sino lo que a nuestra razón le parezca cierto y bueno: “de hecho, el único medio que podemos seguir en la práctica, es éste; a saber, adherirnos (*to bold fast*) a lo que a nosotros nos parece bueno, y sólo a eso” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 19).²⁸ Y en esto su postura es la tradicional, esbozada por pensadores tan diferentes como Tomás de Aquino y John Locke: si bien es cierto que por la revelación podemos llegar a sostener verdades que están por encima del poder cognoscitivo de nuestra razón, nunca hemos de sostener nada que esté por debajo de ella, o todo aquello que claramente sea, o absurdo, o inícuo: “Ciertamente, si una proposición es contradictoria o absurda, no tenemos ni que investigar si Dios la ha revelado” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 14). Y por lo tanto, si tenemos suficiente evidencia adicional de su verdad, “no debemos

²⁶ *The Regard due to Divine Revelation*, p. 10.

²⁷ El comentario más agudo de este tipo que recibió el sermón de Wallace lo hizo William Dudgeon (1705/6-1743), filósofo escocés, casi olvidado, escasamente estudiado, admirador del inmaterialismo de Berkeley y, como muchos deístas, de tendencia panteísta, en un panfleto titulado, *THE NECESSITY Of Some of the Positive Institutions of CH _____ TY CONSIDER'D, In a LETTER to the Minister of Moffat* (London, 1731). Wallace contestó de inmediato esta “carta”, en *A reply to a letter directed to the Minister of Moffat, concerning the positive institutions of Christianity: in which the arguments in Mr. Wallace's sermon before the Synod of Dumfries, October 1729, and the remarks prefix'd to it, are illustrated and defended / by Robert Wallace, Minister of the Gospel at Moffat* (London: Printed for A. Millar ..., 1732). En un próximo artículo espero ofrecer un análisis crítico e histórico de esta polémica interesante, ya que contribuye mucho a destacar algunos de los rasgos distintivos de la Ilustración Escocesa, allende los compromisos teológicos y filosóficos de los involucrados en tales polémicas.

²⁸ Incluso esta regla razonable la deriva Wallace de su exégesis de un fragmento de la Escritura, los versos 20 y 21, capítulo 5 de la Primera Epístola de Pablo a los Tesalonicenses: *Despise not Prophesyings — prove all things — bold fast that which is good* (“No despreciéis las profecías. Probadlo todo y quedaos con lo bueno.”).

rechazar que una proposición es un artículo de la Revelación meramente porque sea extraordinaria o fuera de lo común” (*out of the common road*) [*The Regard due to Divine Revelation* p. 15].

Wallace no supone, sin embargo, que la mayoría de nosotros llegue a percatarse de la excelencia moral de la Escritura a partir de un escrutinio racional, aunque también remarca que siempre ha de tratarse de un examen personal, que cada cual debe hacer conscientemente y por cuenta propia para determinar en qué se debe tener fe. Es interesante notar que aquí él se acerca a la teoría del sentimiento o sentido moral de pensadores como Hutcheson y Hume, pues afirma, al referirse a la fe de todos los cristianos, y no meramente de la persona común (*the Vulgar*), que tal “fe se funda en otra cosa: a saber, en un gusto (*Savour*) y deleite (*Relish*) interno (*inward*) que ellos encuentran en las doctrinas y preceptos del cristianismo por los que esta religión testimonia ella misma que es divina” (*The Regard due to Divine Revelation*, pp. 27-28). Y esta aprehensión natural de lo bueno y lo malo que permite a las personas comunes afirmar el carácter revelado del cristianismo, si bien es cierto que “debe ser perfectamente compatible con que usen la facultad de la razón lo mejor que puedan” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 29), es mucho más que una fe razonada; más bien es una especie de sensibilidad para aprehender la bondad y, en consecuencia, lo que tiene de divino la religión cristiana y la hace digna de nuestro amor:

Y ciertamente, no sólo la fe de la persona común, sino toda fe que salva, cualquiera que sea, es de una naturaleza muy diferente a una mera convicción del entendimiento, operada por argumentos racionales que se derivan de la credibilidad de cuestiones de hecho y los milagros de Jesús y sus apóstoles. Ya que si bien un hombre podría ser persuadido por estos argumentos de la divinidad de la religión cristiana, una convicción de este tipo, empero, no es de tal consecuencia como para que debamos suponer que ella está necesariamente conectada con la salvación, si al mismo tiempo carece de un sentido interno de la bondad del cristianismo y de un gusto (*liking*) y aprecio (*regard*) preponderante de su gran diseño (*design*); o como lo expresa el Apóstol, *del amor de la verdad recibido para que seamos salvos* (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 28).

Pasajes como éste, a mi entender, muestran claramente dos cosas. En primer lugar, que dado que Wallace no dejó testimonio escrito de una reflexión sostenida sobre la cuestión epistemológica de sobre qué base o facultades cognitivas llegamos a identificar o juzgar un carácter, una pasión o una acción como buena o mala moralmente, se suscita la sospecha razonable de que Wallace fue objeto de la influencia de Hutcheson en un grado mucho mayor de lo que comúnmente se piensa. Y en segundo lugar, algo que es mucho más pertinente para lo que sigue a continuación: a saber, que es impresionante cuántos principios ético-filosóficos

hermanan el pensamiento publicado e inédito del ministro moderado y ilustrado que fue Wallace con tesis cardinales del filosofar escéptico de Hume. Éstos van desde su rechazo del egoísmo ético y la adhesión a una ética francamente altruista hasta la necesidad y legitimidad de hacer de la religión uno de los temas incluíbles de una genuina investigación del entendimiento humano — esto es, del ejercicio de un pensar serio y ecuánime, consciente de su propia extensión y límites,²⁹ y, sobre todo, libre:

El libre pensamiento (*Free-thinking*) ... en el sentido genuino del término es muy noble y generoso, reduciéndose a nada más que a esto: Estar prestos a atender la voz de la razón sensata (*sound reason*), examinar imparcialmente ambos lados de la cuestión, con una disposición de adherirse siempre al lado más fuerte y abrazar la verdad no importa dónde aparezca, a pesar de todos los prejuicios y de toda la oposición y autoridad de los hombres: esto es lo que nunca he de censurar o concebir que sea capaz de ser llevado a un extremo (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 30).

En definitiva, si Wallace se autodenominó un librepensador moderado, no fue porque le pusiera límites a su disposición de investigarlo todo por sí mismo, sino porque se esforzó por moderar tanto la disposición a aceptar las opiniones de plano como la propensión opuesta a rechazarlas en bloque (*in the gross*), sin antes examinarlas “con equidad y candor”. En este aspecto, como espero hemos de ver más adelante, la actitud de Wallace es más típica de la Ilustración que la asumida por Hume en algunas ocasiones acerca de cuestiones vinculadas con la religión. Pero antes, pasemos al examen de la conexión de la religión verdadera con la filosofía verdadera en Wallace y Hume.

Sección 2. Religión verdadera y filosofía verdadera

2.1. Wallace y la religión verdadera como antagonista militante de la superstición

Si la filosofía verdadera es digna opositora de la superstición y la religión verdadera es esencialmente idéntica o al menos inseparable de la filosofía verdadera, entonces la religión verdadera tendrá que combatir de forma militante a las perso-

²⁹ Wallace casi parodia a Hume cuando éste apunta a las cuestiones capitales de su filosofía; véase EHU, Sec. 1, p. 13. Según Wallace, la “investigación imparcial” y “búsqueda libre” de la razón humana debe dirigirse a esto: “turning the Minds of Men to the Examination of those Subjects that are at once most obvious to their Capacities, and of the greatest moment in their Lives” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 43.)

nas e instituciones humanas, sean religiosas o no, que fomentan y se nutren de los grandes males concomitantes a la superstición.

En el discurso homilético-teológico común “religión verdadera” es un epíteto inseparable del cristianismo. ¿Pero de cuál de entre sus variedades? De acuerdo al interlocutor, es aquella que se defiende frente a la que se ataca o rechaza. Como sugiere el título del sermón de 1746, *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty and in particular the cause of the present rebellion*, Wallace, al considerarla desde una perspectiva histórica identifica la religión verdadera con el cristianismo protestante moderno. Él se basa en hechos recientes y de breve duración, pero que tuvieron efectos estremecedores para la sociedad británica en general, y duraderos para la historia de Escocia en particular. Es bien sabido que el año 1745 marca el comienzo y el final de la Rebelión Jacobina que sacudió a Escocia e Inglaterra, y que con el apoyo y la lealtad militar de la mayoría de los clanes del norte (las *Highlands*) e islas de Escocia al pretendiente príncipe Carlos (*bonnie king Charlie*) venido de Francia, estuvo a punto de destronar a Jorge II de Hanover de la corona británica y restablecer la antigua dinastía Estuardo desplazada por “la Revolución Gloriosa” de 1688. Como dice el subtítulo del sermón, a los ojos de Wallace, es la influencia de la ignorancia y superstición en que el catolicismo ha sumido las mentes de los *highlanders* no sólo, o en general, la causa de la crueldad y la violencia, sino “en particular de la presente rebelión”. En oposición al catolicismo romano, Wallace presenta el protestantismo británico como una instancia clara de la religión verdadera, esto es, como promotora consecuente de la ilustración, la educación universal y de aquellos conocimientos que pueden liberar a los seres humanos de la ignorancia y las falsas creencias, tanto religiosas como seculares, junto a la opresión personal y política de parte de quienes se sirven de aquellas para establecer, consolidar y perpetuar esta condición de servidumbre y degradación total.

Pero no se trata meramente de su oposición a las jerarquías eclesiásticas de un establecimiento religioso desfigurado por la corrupción, sino que Wallace asimismo protesta vigorosamente en contra del realismo irónico de uno de los primeros ideólogos de la nueva economía mercantil e industrial precursora del capitalismo, Bernard Mandeville.³⁰ Según éste, defectos personales, como el lujo, que es un vicio opuesto a la frugalidad, pueden convertirse dentro de la nueva economía de mercado en virtudes sociales, generando ingresos y bienestar para la mayoría; asimismo aduce que la ignorancia, que es una lamentable carencia personal frente al saber, puede ser una virtud social, pues nadie con suficiente educación, se dispon-

³⁰ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or private Vices publick Benefits, with an Essay on Charity, and Charity Schools*, &c; 3d Edition (London 1724).

dría a hacer el “trabajo sucio” en los talleres de la industria y el comercio que es necesario para que la fuerza productiva cree el máximo de riqueza y prosperidad social. Por esta razón es que Mandeville se opone a la labor de instituciones protestantes como la Society for Propagating Christian Knowledge, por auspiciar y sufragar el establecimiento en cada parroquia de escuelas para la educación de la niñez de las clases pobres. Wallace opina, empero, que la tesis de que “la sociedad humana no se puede sustentar sin la ignorancia, o al menos en esa grandiosidad (*Grandeur*) y magnificencia, o alcanzar esa opulencia que vemos al presente” (*Ignorance and Superstition*, p. 18), no sólo es errónea sino premisa de una política-económica indigna y despiadada. Por eso mismo se propuso mostrar “la debilidad y mala tendencia” de tal razonamiento. Wallace de inmediato no tiene dificultad en mostrar que sin la difusión de los saberes una sociedad no puede tan siquiera llegar a mejorar sus modos de producción, inventar nuevos instrumentos y procedimientos y hacer que el sistema económico en desarrollo sea capaz de satisfacer las necesidades de los miembros de la sociedad. Sin embargo, él no acentúa tanto esta carencia de eficacia productiva e innovación tecnológica, sino el proceso de degradación general, o al por mayor, de la población que este acceso limitado a los saberes en la sociedad moderna tiende inevitablemente a producir, y no sólo por el aumento de las penurias del trabajo concomitantes a las nuevas formas de actividad económica, sino por el deterioro inmediato e irreversible que causa a las más nobles facultades de los trabajadores:

El conocimiento claro y extenso es la gloria de los hombres, en cuanto criaturas racionales; y, en cuanto animales, el trabajo no sólo es necesario para que compren su comida y otras conveniencias, sino también para la salud y para preservar su economía animal vigorosa y restablecida ... y cuando veo que son tratados más como bestias de carga que como criaturas racionales, no puedo sino lamentarme que partes varias del famoso modelo para regular la comunidad por el gran y excelente Sir *Thomas More*³¹ ... sean impracticables o, si no lo fueran, tenidas

³¹ En un libro interesante, temáticamente muy heterogéneo y que también pasó desapercibido, Wallace reformuló y trató de actualizar varias de las reformas sociales, institucionales y educativas que Sir Thomas More describe en su célebre *Utopia*, incluyendo la eliminación de la propiedad privada. Esta propuesta radical no tuvo en la Gran Bretaña del siglo XVIII ningún otro filósofo de substancia que la defendiera. Véase Robert Wallace, *Various Prospects of Mankind, Nature and Providence* (London: Printed for A. Millar in the Strand, 1761). En el Prospect II (Model of a perfect Government, not for a single Nation only, but for the whole Earth), le da un carácter ineludible a la eliminación de la propiedad privada y el trabajo pesado, no importa la forma, entre miles posibles, que pueda asumir el estado político perfecto, y parafrasea a More para acentuar esto, “this may be represented as the sum [of the fundamental maxims of society]: “That there should be no private property. That every one should work for the public, and be supported by the public. That all should be on a level, and that the fruits of every one’s labour should be common for the comfortable subsistence of all the members of the society. And, lastly, that every

como impracticables, o que el conocimiento no se extienda universalmente al género humano por algunos otros métodos” (*Ignorance and Superstition*, p. 19-20).

Wallace exige una educación universal para alcanzar el bienestar integral, físico y espiritual de la humanidad. Piensa, por lo demás, que en este esfuerzo la filosofía, como búsqueda racional de la verdad, y la religión cristiana, como revelación sobrenatural y fe que salva por el amor a la verdad, se dan la mano para luchar contra la ignorancia y la superstición:

La primera nos interpela revelándonos que la miseria actual, obra nuestra, es un bochorno cuando la contemplamos a la luz del potencial infinito de la razón para reducir la carga y ennoblecer la vida de nuestro prójimo embrutecido y al borde de la barbarie:

¿No les corresponde alguna porción a los más humildes (*the lowest*) del género humano, dotados de espíritus inmortales? En cuanto seres racionales están adaptados por naturaleza para los placeres y ventajas del conocimiento: ¿Y entonces por qué se les debe abandonar completamente a la más estúpida ignorancia? ¿Es que no hemos de tener ninguna estimación por sus mentes? ¿Deben de ser considerados sólo como esclavos (*drudges*) y bestias de carga de los ricos y los poderosos? (*Ignorance and Superstition*, p. 24).

La segunda nos recuerda cuánto se aleja el trato inhumano que recibe en sus duras faenas el pobre trabajador de su época del cuidado amoroso de Cristo por el bienestar de los pobres y desamparados, quien también nos exige que le imitemos:

¿Y hemos nosotros (de acuerdo con el estilo del apóstol Pablo) por obra de nuestro conocimiento y política refinada destruir a nuestros hermanos, por quienes Cristo murió? En vez de hacer esto, mitiguemos en algo la grandiosidad y magnificencia de la sociedad, y de ser necesario, debemos preferir el conocimiento, la piedad y la virtud a la grandiosidad y la magnificencia. Pues, en verdad, ¡cuán falsas son muchas de nuestras ideas de magnificencia y refinamiento! (*Ignorance and Superstition*, p. 24)³²

one should be obliged to do something, yet none should be burdened with severe labour” (*Prospects*, pp. 45-46). Éste es el núcleo de la propuesta del “extraordinario personaje”, Raphael Hythlodæus. Véase *St. Thomas More, Utopia*, edited with an introduction and notes by Edward Surtz, S. J. (New Haven and London: Yale University Press, 1964), particularmente en el libro I, pp. 53-54; y libro II, pp. 146-150.

³² En este pasaje y el anterior, Wallace se hace eco, incluso en la forma de expresión, de la denuncia de More en el discurso final de Hythlodæus en *Utopía*, libro II, p. 147:

What brand of justice is it that any nobleman whatsoever or goldsmith-banker or moneylender or, in fact, anyone else from among those who either do not work at all or whose work is not very essential to the commonwealth, should attain a life of luxury and grandeur on the basis of his idleness or his nonessential work? In the meantime,

La colaboración de la religión verdadera con la filosofía verdadera en lucha contra la superstición no sólo es constatable históricamente, sino, para Wallace, algo que se sigue de su propia constitución. Desde una perspectiva conceptual, o filosófica-teológica, la religión verdadera no es sino, como hemos visto en la sección 1, la religión revelada iluminada por la razón; o dicho de otra manera, es el conjunto de verdades religiosas justificables racionalmente junto a todas aquellas otras que aunque no se oponen a las descubiertas por razón, sólo pueden conocerse mediante la revelación divina.³³

2.2. Hume y la filosofía verdadera como freno perpetuo de la superstición

Para Wallace, la religión verdadera es, en síntesis, la religión naturalmente esclarecida por la razón y de forma sobrenatural por la revelación que proviene de Dios mismo. En este sentido, aquella no es sino la fe religiosa iluminada por la filosofía verdadera, y si ésta última es un antagonista permanente de la superstición, entonces la religión verdadera también lo es. No hay duda de que para Wallace esto último es así. Pero, ¿puede decirse lo mismo de Hume? ¿Es cierto que él sostuviera en definitiva que la filosofía, al menos la suya, es capaz de combatir efectivamente a la superstición, o que es una cura de ella?

Y en esta cuestión debatible,³⁴ a nosotros nos parece que, según Hume, la filosofía realmente puede contrarrestar y desbancar, aunque no de forma permanente

the common laborer, the carter, the carpenter, and the farmer perform work so hard and continuous that beasts of burden could scarcely endure it and work so essential that no commonwealth could last even one year without it.

³³ Comúnmente se atribuye esta concepción teológica a la influencia en miembros del ala moderada del clero presbiteriano escocés, a la que Wallace pertenece, de los ministros y teólogos anglicanos laitudinarios de mediados del siglo XVII, especialmente William Chillingworth (1602-1644) [*The Religion of the Protestants A Safe Way to Salvation*, 2nd ed. (London: John Clark, 1638)] y John Tillotson (1630-1694). Véase Norah Smith, *Wallace's Literary Career and Achievement*, pp. 19, 113-119. Según Tillotson: "Nothing ought to be received as a Revelation from God which plainly contradicts the Principles of Natural Religion, or overthrows the certainty of them." [En *The Works of the Most Reverent Dr. John Tillotson, late Lord Archbishop of Canterbury* (London, 1696), Sermon 21, Sec. 4, p. 227]. A mi entender, esta postura de racionalismo moderado es clara en Locke y casi indiscernible de la doctrina tomista tradicional de la armonía entre las verdades de razón y las de fe. Tillotson, como he sostenido en otros trabajos mencionados, fue también una influencia viva en Hume.

³⁴ En esta polémica hay dos posturas encontradas. La positiva u optimista, está representada por Peter Gay [*The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York: Alfred A. Knopf, 1975), I, p. 129], quien le confiere un poder decisivo a la filosofía para hacer desvanecer la superstición de la vida humana; y la negativa, por James Dye ["Hume on Curing Superstition", *Hume Studies*, 12, no. 2, (November 1986): 122-140]. Según Dye, en la opinión de Hume que la filosofía es esencialmente ineficaz no tanto para desenmascarar la superstición, sino para erradicarla de forma

e irreversible, el imperio que la superstición comúnmente tiene sobre las mentes humanas.³⁵ Las declaraciones más enfáticas y aparentemente optimistas acerca de la capacidad de la crítica filosófica para oponerse efectivamente a la superstición se encuentran en “Of Superstition and Enthusiasm”, donde afirma que “sólo la filosofía es capaz de vencer los inexplicables terrores” de la superstición. (E, 75), y, de forma aun más asertiva en el ensayo “Of Suicide”: “Una ventaja considerable que se deriva de la filosofía reside en el antídoto soberano que provee contra la superstición y la religión falsa” (E, 577). Como veremos en la sección 3.1, es en este ensayo donde la postura de Hume se acerca más al prospecto por lo general más optimista de Wallace de que la filosofía puede derrotar a la superstición religiosa. En todo caso, según Hume, aunque no pueda vencer de forma definitiva a la superstición, siempre puede desenmascarar a la filosofía falsa y sofística, de la que con frecuencia se sirven los sistemas dominantes de superstición (la religión falsa) como parapeto para justificar y perpetuar su dominio sobre las mentes y la conducta de los creyentes (EHU, Sec.1, pp. 12-13; 16).³⁶ Pero aún está por verse si Hume le reconoce a la religión verdadera una eficacia similar.

permanente, ya que sólo puede influenciar a una minoría ínfima de seres humanos: a aquéllos que por su temperamento peculiar están predispuestos a filosofar (Dye, p. 126).

³⁵ En varios escritos he reflexionado sobre este problema exegético, pero sólo me voy a referir a aquél donde se resume lo esencial de una postura que todavía sostengo. Es la sección 2 del capítulo 2 de *Hume's Reflection on Religion*, “The ‘modest’ enlightened aims of Hume’s critique of religion”, pp. 49-56. Rechazo aquellas lecturas que le niegan a la filosofía toda capacidad para cumplir con el fin que Hume adscribió a su propio filosofar, de “contribuir a la educación de la humanidad” (THN, Bk. I, Pt. 4, Sec. 7, p. 271) y así influenciar la sociedad mediante una educación que emancipe a los seres humanos de la servidumbre mental que la superstición, o cualquier doctrina oscurantista, enajenante y opresiva pueda ejercer sobre ellos, contribuyendo de esa manera a su progreso tanto material como intelectual y moral. Mi postura no es atribuirle a Hume ni un optimismo completo, ni un pesimismo radical, sino más bien una optimismo moderado, o “modesto”, pero que sigue siendo ilustrado.

³⁶ El pasaje más revelador de este optimismo moderado de Hume en *An Enquiry Concerning Human Understanding*, que contrasta con el más robusto de los dos ensayos mencionados, ocurre al final de la sección 1: “And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error!” (EHU, Sec. 1, p. 16). Un poco antes su optimismo parece aun mayor, al proclamar a su filosofía como cura universal de la superstición: “Accurate and just reasoning is the only catholic remedy, fitted for all persons and all dispositions; and is alone able to subvert that abstruse philosophy and metaphysical jargon, which, being mixed up with popular superstition, renders it in a manner impenetrable to careless reasoners, and gives it the air of science and wisdom” (EHU, Sec. 1, pp. 12-13; cursivas nuestras).

Sección 3. Wallace: Las grandes calamidades engendradas por las religiones no son ingredientes constitutivos y permanentes de la vida religiosa.

Aunque Wallace y Hume concuerdan en que el entusiasmo y la superstición son variedades religiosas recurrentes y recalcitrantes que tienen un carácter francamente dañino para el individuo y la sociedad, Wallace, frente a Hume, estima que no son factores eternos o que no puedan ser erradicados del desenvolvimiento histórico de la religión. Pero para evaluar más adecuadamente la base sobre la cual Wallace expresa este prospecto mucho más optimista que Hume sobre la perfectibilidad de la religión, en lo que sigue hemos de considerar dos cuestiones de forma casi simultánea. En primer lugar, examinaremos la explicación general de Wallace sobre la génesis de los males varios atribuibles a la religión, que ofrece en el sermón *Ignorance and Superstition, A Source of Cruelty and Violence*. Y en segundo lugar, iremos comparando esta teoría de Wallace con la explicación de Hume del mismo fenómeno, resaltando algunas de sus diferencias más notables.

3.1. Wallace y Hume frente al problema de los males producidos por la misma religión

Es algo paradójico que la postura de Hume esté más cerca de la ortodoxia calvinista que la del Reverendo Wallace, al menos en lo que se refiere a los supuestos subyacentes del argumento en este sermón. Éstos le llevan a concluir que la mayoría de los males que asedian a la humanidad (y no sólo los producidos por la superstición religiosa) son efectos naturales de la ignorancia, de tal forma que removida ésta, el camino queda expedito para que mediante el ejercicio de su razón y voluntad y animados de sentimientos “extensos”, es decir, generosos, los seres humanos le pongan coto a los primeros. En un planteamiento somero, que dejará fuera muchos temas intrigantes e importantes, trataré de mostrar que la opinión de Hume acerca de la capacidad de la filosofía (y por supuesto de la “religión verdadera” que se sirve de ella) para eliminar la superstición y las enormes calamidades que trae consigo, no es tan representativa de la Ilustración del siglo XVIII como la de Wallace. Hemos visto ya, en la sección 2, que la filosofía no es una cura universal para ese mal, sino sólo la única arma que tenemos para combatirla en sus frecuentes y recalcitrantes asaltos para posesionarse por entero de la mente humana. Aunque en último término ésta es la opinión compartida por ambos, al menos en este sermón Wallace aparenta ser mucho más optimista que Hume acerca de la extensión de los efectos socialmente benéficos de la filosofía.

De hecho, al explicar los efectos ominosos personales y sociales de la ignorancia y las falsas creencias secuelas de la superstición religiosa, se vuelve mani-

fiesto que Wallace ataca a Mandeville no sólo por su visión de la naturaleza humana y su ética, ambas egoístas, sino principalmente por el cínico rechazo de aquél de la fe en la fuerza transformadora de la razón típica de la Ilustración. Por eso mismo concentra su análisis en lo que para Mandeville, aunque puede que sea una falta individual, en las circunstancias sociales y económicas de la Europa del siglo XVIII, proclama como una virtud social: a saber, la ignorancia si se trata de las clases pobres que les toca hacer “el trabajo sucio”. La educación que Wallace propulsa es equivalente a la difusión de saberes amplios y muy variados que en una u otra forma tienen que ver con el hombre, el universo y Dios. Ella no debe confinarse a unos pocos básicamente por dos razones: En primer lugar, porque es un deber tanto natural como cristiano iluminar las mentes humanas. Todos participamos de la naturaleza racional y, en este sentido, todos somos hermanos; sin el conocimiento amplio (“claro y extenso”) el entendimiento se queda huérfano de la condición esencial para que nuestra naturaleza se desarrolle a plenitud y los seres humanos alcancen el bienestar óptimo o la felicidad.³⁷ Pero si la razón nos hermana, entonces también es una falla capital para un cristiano despreocuparse del bienestar de su prójimo, y en especial de los pobres.³⁸ En segundo lugar, y más urgente en el momento en que Wallace escribe, hay que hacer desaparecer la ignorancia porque ella convierte a la gente en presa fácil de todos los que al no ponerle freno alguno a la persecución de sus intereses privados, convencen a los muchos carentes de educación a seguir un curso de acción violento, que está dirigido con frecuencia a subvertir el orden social establecido y lícito, de tal forma que los pocos más sagaces puedan llegar a ganar control del gobierno y su botín de poder, riquezas y otros privilegios. Por esto mismo, y en contra de Mandeville, piensa que los habitantes de las *Highlands* del norte y las islas de Escocia deben ser educados, pues fueron la ignorancia y el error, o la ceguera de su entendimiento repleto de falsas ideas, una las causas principales del apoyo que le dieron al pretendien-

³⁷ “For if Men are ignorant of the Excellency of their Rational Faculties and Powers, and how much their Happiness depends on the proper Use and due Improvement of these rational Powers, if they are not sensible that Progress in Knowledge and Wisdom, curbing and restraining the Appetites to Sense, moderating and governing the Inclination to Riches and Dominion, and preserving a just Balance in all the Affections, produce the most solid and substantial Happiness” (*Ignorance and Superstition*, p. 10).

³⁸ En un pasaje ya citado en que Wallace se lamenta de que los pobres sean tratados como bestias de carga por los ricos, añade lo siguiente: “What melancholy and wretched View does this afford us of Society, and of Mankind, if the Poor must be managed in this Manner, for supporting what is called the Grandeur, Magnificence, and Opulence of Society? And if this be the Policy, how savage and cruel is this Policy; and how much to be detested by every good natured Man, especially by a Christian, who must form higher Ideas of the Worth and Dignity of these Souls?” (*Ignorance and Superstition*, p. 24).

te Estuardo en contra de la autoridad legítima de la monarquía británica, y por tanto, de la violencia y crueldad desatada por la Rebelión Jacobina.

Wallace hace claro que no todo tipo de ausencia de conocimiento tiende a producir la violencia y particularmente la crueldad, la cual él entiende “en sentido más amplio” como “poder injusto y opresivo de cualquier clase, y no meramente el ejercicio cruel de tal poder”. También niega que toda violencia y crueldad sea producto de la ignorancia y el error, o que éstos siempre las generen. Lo que afirma es que éstos tienen la tendencia normal de engendrar a aquéllas: en sus propias palabras, “que hay una conexión natural entre la ignorancia y el error por un lado y la violencia y la crueldad por el otro” (*Ignorance and Superstition*, p. 5). Sin embargo, en este contexto al menos, Wallace prácticamente explica casi todos los males fruto de los hombres derivándolos de diversas formas de privación de conocimiento verdadero, y procede a señalar cuatro de los tipos más peligrosos de no-saber, en que los hombres, o ignoran simplemente, o se adhieren a opiniones falsas sobre: o las obras de la naturaleza en general, o acerca de la moral y la naturaleza humana en particular, o sobre la naturaleza y los fines de la sociedad, o en lo que concierne a Dios y la religión (*Ignorance and Superstition*, p. 8). Como en la secciones 1 y 2.1 y con ocasión de su refutación de las teorías de Mandeville, de una u otra manera se ha tratado sobre las primeras tres clases de ausencia capital de saber, hemos de concentrarnos en el último tipo, porque es el que Wallace más resalta como aquél que mayores desastres trae a la vida humana, es decir, mayor violencia y crueldad. Éste obviamente no es otro que la superstición religiosa.

¿Y cómo es que la superstición hace esto? ¿De qué medios se sirve para producir este estropicio? Simplemente introduciendo en las mentes de los devotos falsas concepciones de la divinidad que tienden debilitan el influjo de los motivos ordinarios del comportamiento moral, como la justicia, la benevolencia y la compasión; y una vez hecho esto, esas imágenes fácilmente promueven crueldad y violencia no sólo para los mismos creyentes sometiénolos a formas de adoración abigarradas o truculentas, sino también para quienes depositan su fe y devoción en otra divinidad, o hacia quienes abrazan la misma divinidad pero bajo otras creencias y exigencias rituales, o finalmente contra aquéllos que no profesan ninguna fe y devoción religiosa particular. Hume ya había dicho en el *Treatise*, que comparado con los errores filosóficos que son sólo ridículos, los religiosos son peligrosos (THN, Bk. I, Pt. 4, Sec. 7, p. 272). Para Wallace su peligrosidad aumenta cuando “abrazamos sistemas falsos de teología (*Divinity*), y adoramos a un Ser cuyo carácter se representa como débil o malvado” Pero, ¿por qué tiene esto que por fuerza ser así?

Porque si concebimos que Dios no es perfectamente justo, ecuánime y bueno, que actúa con malicia y crueldad, o según su capricho, o conforme a una volun-

tad arbitraria que no es influenciada por la razón, la compasión y la justicia, o que se despreocupa de lo que pasa en el mundo, y que no apoya la rectitud, ni se ofende por la injusticia, o que es implacable; o si placable, que sólo se debe desagrar por sacrificios humanos, o rituales crueles de cualquier clase, o que está subyugado por pasiones humanas, y debilidades y lujurias; ¿no deben entonces estas visiones falsas de la divinidad debilitar la estimación de los hombres por la justicia y la compasión, así como su horror y aversión ante la injusticia y la crueldad, y así gradual e imperceptiblemente llevarlos a imitar el carácter de ese Ser a quien honran y adoran? (*Ignorance and Superstition*, p. 16).

Hume estaría de acuerdo con Wallace en que éste es uno de los efectos naturales de la superstición, y en pasajes de elocuencia comparable al anterior, ofrece en la *Natural History of Religion* (de la sección 9 a la 15) y en al principio de la parte 12 de los *Dialogues Concerning Natural Religion*, muchos ejemplos de rituales espeluznantes y prácticas sociales francamente sádicas engendradas por concepciones de la deidad impías y absurdas. En suma, que la religión “popular” (esto es, todas las religiones históricas, que, según Hume, siempre tienen una fuerte dosis de superstición), ejerce en el peor de los casos, “una mala influencia en la moralidad”, sancionando y estimulando a veces las atrocidades más indecibles presentándolas como exigencias de una causa sagrada, y en el mejor de los casos, hace más fácil a los hombres que ignoren la voz “constante y universal”, aunque serena y reservada, de nuestra conciencia moral (la simpatía o sentimiento de humanidad). En el siguiente pasaje Hume señala esto en una forma semejante al fragmento anterior de Wallace:

Pero aunque la superstición y el entusiasmo no se coloquen en oposición directa a la moralidad, ese mismo desvío de la atención [hacia el objeto de culto], el erigir una especie nueva y frívola de mérito, la descabellada distribución que hacen del elogio y de la censura, deben de tener las consecuencias más perniciosas y debilitar de manera extrema el apego humano por los motivos naturales de la justicia y la humanidad (DNR, Pt. 12, p. 222).

Y una vez ha debilitado nuestro sentido moral, la superstición religiosa nos hace propensos a que violemos sus preceptos, incluso a que “descarguemos unos contra otros ese celo y rencor sagrado, la más furiosa e implacable de las pasiones humanas” (NHR, Sec. 9, p. 49); entonces, al igual que Wallace, Hume señala que la religión se vuelve capaz de producir violencia y crueldad al por mayor, en la forma de grandes agitaciones sociales y políticas, cuya secuela es una sobredosis de atrocidades indecibles, sufrimiento indiscriminado y opresión general.

Hume también admite que la filosofía (como Wallace, con respecto a la religión verdadera, moral y racional), puede contribuir a atenuar todos estos males

iluminando las raíces más profundas, desenmascarando lo absurdo e inhumano de tales creencias, proponiendo y llevando a la mente humana a que abrace opiniones más dignificadas de la naturaleza de la divinidad. En ensayos como *"The Sceptic"*, Hume incluso llega a asumir una postura más optimista que Wallace sobre el poder de la filosofía para vencer la superstición de plano. Así pues, asevera que:

una vez la filosofía sensata (*sound*) ha ganado posesión de la mente, la superstición queda excluida efectivamente; y se podría afirmar con seguridad que su triunfo sobre este enemigo es más completo que sobre la mayoría de los vicios e imperfecciones que inciden en la naturaleza humana. El amor o el enojo, la ambición o la avaricia tienen su raíz en el temperamento y los afectos, los cuales ni la razón más sólida puede corregir por completo. Pero la superstición, al fundarse en una opinión falsa, debe desvanecerse de inmediato tan pronto la filosofía verdadera inspire creencias (*sentiments*) más justas de los poderes superiores. Aquí la contienda entre la enfermedad y la medicina es más pareja, y nada puede impedir que esta última sea eficaz excepto que ella misma sea falsa y sofística. (E, 578-579)

Hume bien pudo haber mitigado este optimismo en obras posteriores; sin embargo, nunca lo abandonó por completo. A diferencia de Wallace, él parece admitir que concepciones impías de lo divino no siempre son moral y políticamente dañinas: "Pues la superstición a veces restringe la furia de los hombres, la cual la justicia ni la humanidad son capaces de controlar" (H, II, 258). Pero su diferendo más sustantivo con aquél es que rechaza completamente la influencia positiva, inmediata, general y permanente, que Wallace le atribuye a la aquiescencia en concepciones moralmente dignificadas de la divinidad. Una de las tesis más célebres de su *Natural History of Religion* es que el monoteísmo ético de religiones como el judaísmo, el islam y el cristianismo con frecuencia tiene efectos morales y sociales mucho más perjudiciales para la formación del carácter de sus devotos y la convivencia social armoniosa que las concepciones supersticiosas del politeísmo idólatra. El estudio comparado de ambos tipos religiosos primarios (en las secciones 9 a la 14 de la *Natural History*), se dirige a mostrar la clara superioridad de las creencias politeístas sobre el monoteísmo en su capacidad para ennoblecer en vez de envilecer la personalidad moral de sus devotos:

Donde la deidad se representa como infinitamente superior al género humano, esta creencia a pesar de ser completamente justa, cuando se une a temores supersticiosos, es capaz de hundir la mente humana en la más profunda sumisión y degradación, y de representar las virtudes monásticas de la mortificación, el automenosprecio y el sufrimiento pasivo como las únicas cualidades que le son aceptables. Pero allí donde los dioses se conciben sólo como un poco superiores al género humano, y como habiendo muchos de entre ellos ascendido de ese

rango inferior, nos sentimos con mayor soltura al dirigirnos a ellos, e incluso podemos, sin profanación alguna, aspirar a veces a rivalizar con ellos y a emularlos. De ahí surgen la actividad, el espíritu, el valor, la magnanimidad, el amor de la libertad y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo (NHR, Sec. 10, p. 52).

Wallace simplemente da por sentado que la noción de una divinidad perfecta y la adoración de un tan “ilustre objeto” sólo puede influenciar positivamente el carácter moral de sus adoradores, pues:

¿no tiene el ejemplo una influencia poderosa en nosotros? ¿Y no somos naturalmente dirigidos a copiar las excelencias que admiramos y a imitar lo que adoramos? La religión pone frente a nosotros el más perfecto modelo (*Pattern*) de todas las excelencias morales, y un ejemplo en la bondad y misericordia de Dios y en los efectos de su amor y preocupación por sus criaturas, que es el más amable, desinteresado, interesante y dominante (*commanding*). Estimulado (*Prompted*) por esta bondad infinita, él ha erigido y continuamente sostiene y preserva este gran universo (*Ignorance and Superstition*, p. 13).

Para Hume, empero, este efecto ennoblecedor no tiene que ocurrir siempre, y ello no se debe necesariamente, o sólo a la intervención oportunista del clero ambicioso que se sirve de esas nociones impías de la divinidad para obtener y ejercer un dominio permanente sobre los creyentes. Si bien es cierto que esto también ocurre, Hume no le achaca ni la formación de esas imágenes deformadas de Dios, ni la incidencia general e inextirpable de estas “ideas depravadas” a la impericia o perversidad de los que deben curar esa enfermedad, esto es, a los sacerdotes:

Hay que admitir que los artificios de los hombres agravan nuestras debilidades y necesidades de esta clase, pero nunca las engendran originariamente. Su raíz yace más profundo en la mente, y surge de las propiedades esenciales y universales de la naturaleza humana. (NHR, Sec. 14, p. 73).

Aunque no podemos exponerla aquí, la teoría de Hume sobre la génesis de la creencia en lo divino, las fuentes de la superstición y las causas de su reaparición constante, no es racionalista como la de Wallace. Y su análisis psicológico del efecto de estas creencias en la mente es mucho más sutil, apuntando certeramente y mucho antes que pensadores posteriores como Nietzsche, Feuerbach y Marx, a la grotesca auto-enajenación que incluso las nociones que para Wallace son concepciones genuinas de Dios por su pureza intelectual y moral, pueden provocar en los devotos. Con todo, al igual que Wallace, Hume admite que los sacerdotes de religiones supersticiosas generalmente se aprovechan de esta debilidad (*infirmitiy*) de la mente humana, y “en vez de corregir estas ideas depravadas del género humano ... con frecuencia las fomentan y estimulan”, pues “mientras más tremenda se representa a la divinidad, más dóciles y sumisos se vuelven los hombres

ante sus ministros” (NHR, Sec. 14, p. 73). Y bajo tal liderazgo, se genera, como Hume y Wallace aseveran, la mayor violencia y crueldad. Pero Wallace niega que tales catástrofes humanas sean el efecto natural de la religión verdadera, y enfatiza, por el contrario, que su tendencia natural es promover el saber y la benevolencia, y combatir la ignorancia, así como la crueldad y la violencia.

¿Y que hay de Hume? Por un lado, afirma claramente que la religión verdadera no tiene ningún efecto negativo en la moralidad; sin embargo, por otro lado juzga que la extensión de su influencia benéfica en la sociedad no es considerable, al menos si la comparamos con el prospecto esbozado por Wallace. Esto se debe a que la religión verdadera, aunque acompañe con frecuencia a la religión “popular” o histórica, especialmente en el caso del protestantismo moderno, no es un ingrediente constitutivo e inseparable de ella. En el fondo la religión verdadera pertenece más a la filosofía que a la religión; pues es, para Hume, más bien un corolario de la filosofía verdadera. Y como no es sino expresión de la razón sensata (*sound reason*), ella no puede ir en contra de la moral. Pero por esta razonabilidad intrínseca, parece que tampoco puede afectar sino a una minoría; influye en aquellas personas altamente educadas y por lo demás liberadas de buena parte de las pesadas tareas prácticas del vivir cotidiano y que por eso son capaces de asumir de forma consecuente una actitud filosófica.³⁹ En suma, que, según Hume, la religión verdadera no puede irrumpir en el escenario de la historia universal con el carácter protagónico que Wallace parece asignarle como bienhechora de la humanidad y antagonista de cuidado de la superstición y sus males mayores. Frente a la opinión de Hume, Wallace considera que la religión verdadera, racional y moral, sí puede desempeñar ese rol porque él parte de una teoría más racionalista acerca de la naturaleza y origen de la religión. No importa cuán truculentos y sanguinarios puedan ser los primeros albores de la vida religiosa, late en ella un ánimo a buscar la verdad, la bondad y la belleza que es despertado por la contemplación del universo visible y que culmina eventualmente en la concepción y piedad del “objeto ilustre” que puede saciar esa sed, que es Dios, en cuanto es pensado como ente intelectual y moralmente perfecto.

Wallace, al igual que Hutcheson y a diferencia de Hume, piensa que la observación empírica del orden y la regularidad del curso de la naturaleza, es capaz de

³⁹ Supongo que estas palabras de Filón, el escéptico de los *Dialogues*, recogen también la opinión de Hume:

True religion, I allow, has no such pernicious consequences: but we must treat of religion, as it has commonly been found in the world; nor have I any thing to do with that speculative tenet of Theism, which, as it is a species of philosophy, must partake of the beneficial influence of that principle, and at the same time must lie under a like inconvenience, of being always confined to very few persons (DNR, Pt. 12, p. 223)

establecer de forma razonable no sólo la naturaleza inteligente de su Autor, sino su providencia o benevolencia para nosotros, sus criaturas racionales. Una vez la mente humana llega a percatarse de la naturaleza perfecta del Autor de todo lo existente, Wallace aduce, como hemos visto ya, que ello nos hace amar a Dios, que este amor nos estimula a imitarlo, y que este esforzarnos por a ser “perfectos como nuestro Padre”, en las palabras llanas del Evangelio, no puede sino hacernos mejores personas. Como en sus formas más nocivas la violencia y la crueldad humana no son sino violaciones de las leyes del orden que regulan todas las esferas de lo real, cuando el despertar de su curiosidad lleva a los seres humanos a tomar consciencia del imperio universal de la ley en el mundo natural, este saber se vuelve un incentivo para que descubran y se esfuerzen en instaurar un análogo orden y armonía en los casos particulares: en su vida individual interna, en sus relaciones con los demás y en la formas de piedad de Dios. Wallace expresa esta convicción en un pasaje ciertamente singular:

Y por lo tanto, en *primer* lugar, mientras más claras y extensas sean las opiniones que los hombres tienen de la exacta regularidad, sabio artificio (*contrivance*) y necesaria subordinación que se da en todas las obras de la naturaleza, habrán de ser más sensibles a la excelencia, la bondad y las ventajas de ese orden que reina en este grandioso ejemplar; ellos habrán de admirarlo en general con mayor estimación y estarán menos dispuestos a transgredir las leyes del orden en cualquier caso particular. El orden del mundo natural los llevará a admirar el orden del mundo moral, y las leyes que regulan a la sociedad y el comercio humano: Pero si sus concepciones de la naturaleza son confusas, y si piensan que la irregularidad y el desorden imperan en la naturaleza, que el azar, o la necesidad ciega, o espíritus que actúan caprichosa y salvajemente, o con desdén, debilidad o malicia, son los que presiden dentro de ella ejerciendo una influencia necia y maligna, sin regularidad y sin uniformidad; entonces tales creencias deben necesariamente predisponer a los hombres a actuar con menos estimación del orden en cualquier caso particular y a ceder a las tentaciones, a los desórdenes de la violencia y la crueldad (*Ignorance and Superstition*, pp. 9-10).

Hume, en cambio, hace claro que la “religión tal y como aparece en el mundo”, ni tiene una base, ni un origen en la admiración especulativa. Por el contrario, la religión es y aún continúa siendo una forma de vida predominantemente irracional. Por un lado, ella surge siempre de pasiones elementales, como son los temores y las esperanzas incontables e incesantes que despierta la multitud de eventos incalculables que inciden en nuestra situación dentro el mundo, siempre frágil, inestable e incierta: esto es, en “la ansiosa preocupación” por los eventos de la vida cotidiana de los que dependen en última instancia tanto nuestro bienestar como nuestra desgracia (NHR, Sec. 2, p. 28). En vez del asombro o la curiosidad

desinteresada, son el afán por la felicidad, el miedo de la miseria futura, el terror suscitado por la muerte, e incluso el deseo de venganza, las emociones primitivas y aún imperantes en la religión. Por otro lado, junto a estos factores también hay una propensión originaria y constante de la imaginación humana a representar las causas desconocidas o “poderes invisibles” de los que depende el vivir a nuestra propia hechura, adscribiéndoles rasgos, afectos, voluntad, inteligencia y otras capacidades humanas. De ahí que Hume diga que “las primeras ideas de la religión no brotaron de una contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una preocupación con respecto de los eventos de la vida, las esperanzas y los temores incesantes que operan sobre la mente humana” (NHR, Sec. 2, p. 27). Y ni en los albores de la religión, ni en ningún momento de su desarrollo, ni aun en el presente se descubre como carácter dominante el interés moral y desinteresado. Los dioses son más objeto del temor y la esperanza que del amor; son imaginados de forma invariable como entidades invisibles, inteligentes y poderosas que los devotos tienen que tomar en cuenta, invocar o apaciguar, para preservar su bienestar o evitar la miseria en su lucha cotidiana por la vida. En la religión real o “popular”, en oposición a esa que él y Wallace denominan religión verdadera, el motivo original, más ubicuo, constante e inextirpable es, en definitiva, el interés propio.

El teísmo genuino, en la comprensión de Wallace y Hume,⁴⁰ esto es, la adoración de ese Dios de infinita perfección, que crea y sostiene el universo, se preocupa por nuestro bienestar y nos exhorta a amar a los demás y a tratarlos con justicia, no es sino una concepción históricamente tardía; pero además, en las formas que asume en las religiones históricas, el monoteísmo tiende siempre de una u otra manera a recaer en el politeísmo y la adulación idólatra: pues los devotos no sólo todavía siguen asediados por los mismos temores y esperanzas supersticiosos, sino que su imaginación es incapaz de representar, y por tanto no pueden en

⁴⁰ En lo que sigue Cleanthes, que en los *Dialogues* defiende un “teísmo experimental”, expresa, de manera muy parecida a Wallace, el concepto de religión verdadera o teísmo genuino:

Take care, Philo, replied Cleanthes, take care: push not matters too far: allow not your zeal against false religion to undermine your veneration for the true. Forfeit not this principle, the chief, the only great comfort in life; and our principal support amidst all the attacks of adverse fortune. The most agreeable reflection, which it is possible for human imagination to suggest, is that of genuine Theism, which represents us as the workmanship of a Being perfectly good, wise, and powerful; who created us for happiness; and who, having implanted in us immeasurable desires of good, will prolong our existence to all eternity, and will transfer us into an infinite variety of scenes, in order to satisfy those desires, and render our felicity compleat and durable. Next to such a Being himself (if the comparison be allowed), the happiest lot which we can imagine, is that of being under his guardianship and protection (DNR, Pt. 12, p. 224).

realidad concebir los atributos infinitos de una deidad tan excelsa.⁴¹ En suma, para Hume, la religión racional y moral de Wallace es muy distinta de la religión real, y aun cuando en algún momento aquélla pudiera llegar a depurarla y casi a confundirse con ésta, eventualmente no podrá seguir ejerciendo esa tutela ilustrada sobre la “religión popular” a la que está asociada.⁴²

Como veremos un poco más adelante, Wallace no niega que Hume en balance describe correctamente la situación acostumbrada de la religión actual, incluyendo al cristianismo. Sin embargo, me parece que no habría podido considerar seriamente la posibilidad de que la religión verdadera nunca pueda romper las cadenas de la superstición. Pero, ¿por qué? Por un lado, porque Wallace, con muchísima más claridad que Hume, juzga que no sólo la filosofía sino la religión misma tienen su asiento en el amor a la verdad, y que por esto mismo la razón está presente de principio a fin también en la segunda, no importa lo adormecida o aturdida que con frecuencia pueda hallarse dentro de las religiones históricas. Y por otro lado, debido a que lo exiguo del número de adeptos de corazón a la filosofía como a la religión verdadera no se debe a que la mayoría sufra de una incapacidad o aversión congénita para su disfrute, sino sencillamente a la ignorancia: ellos no han disfrutado de la educación y las condiciones que posibilitan el desarrollo del gusto y de las destrezas del intelecto y del carácter necesarias para la práctica consecuente de la “investigación imparcial y búsqueda libre”. Y como Wallace piensa que

⁴¹ “[T]he assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities, which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever” (NHR, Sec. 7, p. 45).“Thus it may safely be affirmed, that popular religions are really, in the conception of their more vulgar votaries, a species of demonism; and the higher the deity is exalted in power and knowledge, the lower of course is he depressed in goodness and benevolence; whatever epithets of praise may be bestowed on him by his amazed adorers” (NHR, Sec. 13, p. 67).

⁴² “But where theism forms the fundamental principle of any popular religion, that tenet is so conformable to sound reason, that philosophy is apt to incorporate itself with such a system of theology”. Sin embargo, esta situación no durará mucho tiempo: “philosophy will soon find herself very unequally yoked with her new associate; and instead of regulating each principle, as they advance together, she is at every turn perverted to serve the purposes of superstition” (NHR, Sec. 11, pp. 53-54). Esta inevitable degradación y recaída del teísmo verdadero en mera adoración supersticiosa, está suficientemente confirmada, según Hume mismo dice aquí, por la historia eclesiástica. Sin embargo, lo mismo que otros fenómenos religiosos prominentes, también surge necesariamente de “propiedades esenciales y universales de la naturaleza humana”.

Para Hume, no es solo que el politeísmo tiene que haber anterior al monoteísmo, o que éste surge naturalmente del politeísmo, sino que debido a la operación de inclinaciones nativas de la imaginación humana, las religiones monoteístas tarde o temprano habrán de revertir a su opuesto y viceversa. De esta manera, la historia religiosa deviene en una suerte de oscilación cíclica entre esos dos tipos generales. Véase la sección 7 de la *Natural History of Religion*, “Flux and reflux of polytheism and theism”, pp. 46-48.

esto es así, por eso se convierte en portavoz moderado del proyecto ilustrado de la universalización de la educación, que podría mediante “medios excelentes de instrucción en toda clase de conocimientos” (*Ignorance and Superstition*, p. 36) no sólo traer sensatez y humanidad a la religión — al liberar a los creyentes de nociones absurdas e impías de Dios y extender así los límites de la religión verdadera —, sino también ayudar a propagar el gusto por la filosofía verdadera y su ejercicio. En suma, creo que, según Wallace, la democratización de las oportunidades para acceder a una educación amplia también sienta las bases para que la unión de la religión verdadera y la filosofía verdadera se vuelva indisoluble, y, por ende, para que aumente su poder para contrarrestar la superstición.

3.2. Observaciones en torno a este examen comparado de las teorías de Wallace y Hume sobre las fuentes del mal religioso

Con base en todo lo anterior, me parece claro que la postura de Wallace es mucho más racionalista que la de Hume, quien incluso parece más calvinista al reconocer que hay una propensión innata de la mente que la predetermina a que continuamente recaiga en concepciones y formas de adoración de lo divino supersticiosas, absurdas e inmorales. Así pues, para Hume el efecto benéfico de la religión verdadera al desenmascararlas es mucho más restringido tanto en la extensión de las mentes a las que toca como en la duración de éste, que lo que es para Wallace. Aunque él no niega que el protestantismo moderno ha estimulado una religiosidad más pura, ello no quiere decir que deba bajar la guardia, pues siempre puede volver a recaer en el fanatismo y la persecución, ya que ésta es “la desventaja” mayor del monoteísmo frente al politeísmo, el cual a pesar de sus imágenes crudas de la divinidad y rituales crueles, es naturalmente mucho más tolerante con las creencias y cultos religiosos diferentes (NHR, Sec. 9, pp. 48-51).

En suma, Wallace exhibe una postura más ilustrada, democrática y optimista que Hume, que a veces parece asumir una actitud más aristocrática y casi pesimista ante el prospecto de que la difusión universal de los saberes, propulsada por pensadores como Wallace, pueda tener una extensión tan dilatada y contribuir sustancialmente a liberar a los seres humanos de los terribles y persistentes males recogidos en la fórmula “violencia y crueldad”. En lo que Hume está definitivamente de acuerdo con Wallace, es que el daño más grande que produce la superstición cuando tiene un dominio completo de la mente humana, y que lamenta y combate en cuanto pensador de la Ilustración, es la abolición de la libertad, o la capacidad de los seres humanos de pensar por sí mismos y tomar decisiones autónomamente: “la superstición ... vuelve a los hombres dóciles y abyectos, y los hace aptos (*fits them*) para la esclavitud” (E, “Of Superstition and Enthusiasm”,

p. 78). Wallace, en grado mayor que Hume, pone un acento en la libertad como la nota más encomiable del ser humano y al mismo tiempo como la causa tanto de su ascenso como de su caída: ya que si bien Dios lo “ha adornado con las más nobles facultades de la razón y la libertad”, por otro lado, “es por el abuso de la libertad por lo que se hace culpable ante Dios” (*Ignorance and Superstition*, p. 14). Para Hume, como hemos visto, las fuentes de la superstición, así como de su fuerza para corromper el carácter moral y anular la libertad, no yacen simplemente en una privación de conocimiento o en el sostener doctrinas falsas traídas y plantadas en la mente por poderes externos y circunstancias accidentales, sino que yacen dentro de la mente en propiedades universales y esenciales de nuestra naturaleza. Y por eso me parece que su postura es más calvinista que la de Wallace, el Ministro presbiteriano.

Pero en este momento, hay que admitir que hemos dejado fuera de este trabajo un factor más particular, esto es, las fuentes de la corrupción del carácter y de los males asociados a la profesión del clero. Es innegable que hay que considerar detenidamente las opiniones de Wallace y Hume al respecto, a fin de evaluar sus visiones respectivas de la religión verdadera de forma más ecuaníme y abarcadora. Abordaremos este tema en un próximo trabajo, pues de haberlo hecho aquí, las dimensiones del presente ensayo habrían sido excesivas.

Sección 4. Algunas preguntas y conclusiones entresacadas de esta polémica

No nos queda sino hacer unas breves reflexiones en torno a dos cuestiones de cierta importancia que la polémica entre Wallace y Hume pone en relieve:

1. En general, ¿es realmente posible determinar, partiendo meramente de la experiencia y la evidencia histórica, si la religión es una institución que produce más mal que bien o viceversa? Me parece que no, a pesar de que creo que a fin de cuentas tanto Wallace como Hume llegaron a abrazar una apreciación negativa de los daños y beneficios de la religión. Esto es así por dos razones:

En primer lugar, por la ambigüedad y ambivalencia de la cosa misma. La religión nos presenta una faz paradójica, tremenda y estremecedora de mezcla y alternación periódica de bendiciones y catástrofes, tanto individuales como colectivas. Swami Vivekananda ha expresado con elocuencia y ecuanimidad los contornos sobrecogedores de esta doble faz:

Hallamos que nada le ha traído al hombre más bendiciones que la religión, y sin embargo, al mismo tiempo no hay nada que le haya traído más horror que la reli-

gión. No hay nada que haya hecho más por la paz y el amor que la religión; no hay nada que haya engendrado un odio más feroz que la religión. No hay nada que haya hecho más tangible la hermandad humana que la religión; no hay nada que haya generado una enemistad más amarga entre un hombre y otro hombre que la religión. No hay nada que haya erigido más instituciones caritativas, más hospitales para hombres e incluso para animales, que la religión; no hay nada que haya diluviado al mundo con más sangre que la religión.⁴³

Desde una perspectiva histórica es siempre viable fijarse sólo, o poner el acento en un lado y simplemente ignorar el otro, y así llegar a conclusiones diametralmente opuestas sobre la influencia moral de la religión. No estoy sugiriendo que Hume y Wallace adolezcan de una tal miopía, pues, como hemos visto, sus diferentes estimados del valor moral de la religión se derivan de concepciones algo disímiles de la naturaleza humana y de la misma religión.

En segundo lugar, por la dificultad inherente a la tarea de recopilar, a partir de un vistazo a la historia universal, todos los datos pertinentes para computar la proporción de bienes y males asociados a la vida religiosa. Pues a fin de justipreciar la religión habría también y en buena medida que participar activa o vicariamente de esa forma de vida; es decir, habría que poder verla desde dentro. Y este conocimiento, como es bien sabido, no se puede obtener meramente de la observación de sus manifestaciones externas, sociales e históricas.⁴⁴ Así por ejemplo, quien no haya tenido acceso al complejo de sentimientos, actitudes y creencias que animan la fe, no puede juzgar adecuadamente sobre sus efectos positivos o negativos en el carácter de los devotos; su comprensión de la religión, en el mejor de los casos, habría de ser parcial e insuficiente para una estimación general de su valor. Ya Wallace había argumentado de esta manera en contra de deístas que, como Matthew Tindal,⁴⁵ sostenían que el cristianismo histórico, a diferencia de la religión natural, produce más mal que bien:

⁴³ Swami Vivekananda, o Narendranath Dutt (1863-1902), "The Way to the Realization of a Universal Religion", en *Jnanna-Yoga*, ed. Swami Nikhilananda (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center of New York, 1955), pp. 291-292. Discurso ofrecido en la Universalist Church, Pasadena, California, el 28 de enero de 1900.

⁴⁴ Un filósofo contemporáneo de la religión que ha reflexionado con gran agudeza y claridad sobre esta dificultad fenomenológica es Ninian Smart. Véase en especial, *The Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1979), cap. 1, "On Understanding the Concept of Religion", pp. 3-27.

⁴⁵ En un pasaje típico de este menosprecio del cristianismo histórico, Tindal afirma: "Thus you see, how Fraud and Force are unavoidable, when 'tis believ'd Things, having no Foundation in Nature or Reason, are Necessary Parts of Religion; and Ecclesiastical History contains a continued Scene of Villany, for the Support of such Notions: And that the more good Sense, Piety, and Vir-

No he de negar que el cristianismo ha sido convertido en la ocasión de mucho daño (*Mischief*): Los cristianos deben reconocer que ha sido, y todavía continúa siendo abusado para los propósitos más viles ... Pero que el cristianismo haya sido incluso la ocasión de más daño que bien, es un punto que nunca podrá establecerse (*made out*). Ya que es imposible hacer que cualquier cosa de esta naturaleza se vuelva aparente a menos que no sea sino mediante una tal comparación de los tiempos antiguos con los modernos, y de los cristianos con los pueblos paganos y mahometanos, y de cristianos particulares con los de otra religión, y de los sentimientos internos y de los temperamentos de los cristianos, paganos y mahometanos, así como de la conversación externa, y tal cosa ningún hombre es capaz de llevarla a cabo (*go thro' it*) [*The Regard due to Divine Revelation*, Preface, xxiii–xxv].

Hay que admitir, empero, que Hume luego de repasar la historia de las religiones, concluyó que todas ellas (esto es, las religiones “populares”) producían más mal que bien moral. No obstante, tal juicio tan sólo recoge un aspecto de su investigación, y al final de su *Natural History of Religion*, asimismo reconoce que aunque él ha puesto el énfasis en las quimeras de la superstición, al mismo tiempo es dable observar cómo, de forma igualmente natural, las representaciones justas de lo divino también traen al mundo muchos bienes. Y de esta manera llega a concluir que en la religión los bienes y los males están mezclados como en los proverbiales toneles de las vidas humanas a los Júpiter llenó con multitud de ambos (NHR, Sec. 15, pp. 74-75).

2. Y en último término, ¿qué habrían de decir Wallace y Hume sobre el prospecto de que algún día los “errores de la religión” dejen de “ser peligrosos” y que la “religión verdadera”, es decir, el culto razonable y moral tome el timón de su derrotero histórico, combata efectivamente y gradualmente elimine la superstición y los males endémicos que diluía sobre este mundo? Hasta este momento, hemos visto que en relación a esta cuestión Hume asume una postura francamente negativa mientras que Wallace exhibe un optimismo mayor de corte ilustrado. Por esto mismo no deja de producir cierta sorpresa que si fuéramos a juzgar por posteriores reflexiones de ambos, parecería que los papeles se invierten al final. En sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume (siempre que se admita que en esto Cleantes habla por él) también reconoce que una de las funciones distintivas de la religión, aunque mucha veces pase desapercibida, es fomentar el respeto y la obediencia general de principios morales como la benevolencia y la justicia:

tue any Man was endow'd with, the more, if he did not come into those Notions, was he hated and persecuted as a most dangerous Enemy” (*Christianity as Old as the Creation*, cap. 11, p. 164).

El oficio propio de la religión es regular el corazón de los hombres, humanizar su conducta, imbuirles del espíritu de temperancia, orden y obediencia; y como su operación es silenciosa y sólo refuerza los motivos de la moralidad y la justicia, entonces está en peligro de pasar desapercibida y de confundirse con esos otros motivos. Cuando se distingue a sí misma y opera como un principio separado sobre los hombres, entonces abandona su esfera propia y se convierte tan sólo en una cubierta para la facción y la ambición (DNR, Pt. 12, p. 220)⁴⁶

Por su parte, aproximadamente dos años antes de morir, alrededor del 1769, Wallace no pudo ocultar su profundo pesar al ver cuán distante todavía aparecía la posibilidad de que la religión pueda desempeñar a plenitud, como dice Cleantes, su “oficio propio” de laborar primariamente por el ordenamiento moral de la vida individual y colectiva. Ahora incluso vislumbra con mayor claridad que no les falta la razón a escépticos como Hume, quienes han tenido la valentía de señalar públicamente los perjuicios que usualmente acompañan a la religión y han pagado un precio nada pequeño por atreverse a hacer esta denuncia:

Hay muchas objeciones en contra de la religión que se les ocurrirán y con frecuencia se les ocurren a los más doctos & inquisitivos de los hombres, las que debilitarán su fe & los volverán escépticos, de tal forma que en ocasiones la influencia de la religión ha sido, y ciertamente tiene que haber sido muy pequeña, y todos los esfuerzos de vuestros pastores y profesores tendrán muy poco peso: por favor haga todo el bien de que sea capaz, y ruego por que sea mucho. La religión es el mayor consuelo (*comfort*) de mi alma: pero confieso que pierdo las esperanzas de ver alguna vez a la religión verdadera y genuina florecer en el mundo (“An Address to Monsieur J. Vernet”, pp. 19-20).

En balance, me parece razonable concluir que Wallace y Hume, allende sus diferencias de opinión que a fin de cuentas se van reduciendo, desde perspectivas complementarias —que parten de una educación calvinista e ilustrada común y una experiencia personal y modos de vida diferentes—, han apuntado certeramente y con igual libertad de pensamiento y honestidad intelectual, a las complejidades y ambigüedades de la religión, así como a los factores que sofocan su capacidad de beneficiar a los seres humanos y que desatan, en palabras de Hume, “ese celo y rencor sagrado” que, como dice Swami Vivekananda, genera la “ene-

⁴⁶ Este pasaje es muy semejante a otro en el prefacio al volumen II de la *History of England* que apareció en la edición del 1756, que luego Hume relegó a una nota al calce y finalmente suprimió, para luego hacerlo reaparecer en esta respuesta de Cleantes a Filón, el escéptico de los *Dialogues*, y que en la Parte 12 enfatiza la influencia negativa de la religión en la moralidad. Véase, *History of England*, 8 vols. (Edinburgh, 1792), Vol. II (1756), 449; (Citado por E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 306).

mistad más amarga”, y que en nuestro siglo podría contribuir a erradicar la vida tal y como la conocemos de la faz de la tierra.

En síntesis, creo que las reflexiones de Wallace y Hume contribuyen a que alcancemos una consciencia clara de las causas sustantivas y recalcitrantes de los males engendrados por la ignorancia, la furia y la codicia religiosa. Y si es verdad, como dice Wallace parafraseando y interpretando racionalmente la Escritura (*Salmos*, 74:20),⁴⁷ que “la crueldad y la violencia moran en las mansiones de la ignorancia y el error” (*Ignorance and Superstition*, p. 34), este saber, aunque no destierre tales calamidades, bien podría estimularnos a no perder la esperanza de que la razonabilidad y la buena voluntad sean alguna vez los contornos más sobresalientes de la faz de la religiosa de la humanidad, y acaso también a luchar contra la superstición y la opresión que la desfiguran y envilecen.

Queda, empero, para otra ocasión el análisis crítico de las opiniones de estos pensadores sobre las causas y la extensión de los males que en particular son obra del clero.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁴⁷ “Have respect unto the covenant, for the dark places of the earth are full of the habitations of cruelty” (*The Holy Bible, Authorised King James Version*).