

La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios en Kant

Desde San Anselmo en la Edad Media hasta las Luces del s.XVIII, la razón ha pretendido ser capaz de demostrar la existencia de Dios. Kant fue quien dio su denominación actual a las tres principales (e ineficaces, por no conclusivas), pruebas sobre la existencia de Dios:

1.- La prueba ontológica pretende derivar la existencia de Dios de su naturaleza perfecta: si Dios es perfecto y la existencia es una perfección, entonces Dios debe ser existente; un ser perfecto e inexistente sería una contradicción en sus términos.

2.- La prueba cosmológica reposa sobre la idea de una necesaria creación del mundo: puesto que nada proviene de nada, es necesario un Dios creador del mundo.

3.- La prueba físico-teológica parte de la armonía del mundo para deducir la existencia de un supremo ordenador, pues no parece imaginable que la organización del mundo en fines y medios sea debida a un azar.

Kant mostró, además, que estas pruebas son frágiles e incluso inconsistentes y con ello cerró una etapa del pensamiento filosófico sobre Dios (o "teodicea", en el nombre técnico que él impuso).

1.- La prueba ontológica incurre en petición de principio, al suponer que debe existir un ser perfecto. Además concibe la existencia como una perfección suplementaria y la inexistencia como un defecto cuando la existencia no añade nada a un concepto. Algo puede resultar perfecto como concepto y no existir en la realidad. En una famosa frase kantiana, no se puede ir al mercado y pretender comprar comida de verdad con táleros (moneda) imaginarios.

2.- La prueba cosmológica presupone la existencia de una realidad exterior sin causa, que sería Dios y, por lo tanto, sólo permite preguntar cuál sería la causa de la causa ad infinitum.

3.- La prueba físico-teológica parte de una idea y no de un hecho, que el mundo es armónico, resulta efectivamente difícil de sostener.

Por lo demás la mejor prueba de que esos argumentos no son concluyentes es que no han convencido a nadie. Nunca se ha visto a un ateo correr a convertirse después de haber oído hablar de las pruebas de la existencia de Dios. Por eso, después de Kant no se usa la expresión "pruebas" sino que se habla de "argumentos" a tal efecto.

Kant es deísta, es decir, cree en Dios pero no le otorga ninguna función en los asuntos humanos –ni mucho menos en el ámbito de la moralidad. Nuestras acciones morales no son obligatorias porque son mandatos divinos, sino que nos parecen mandatos divinos porque interiormente nos sentimos obligados a ellas.

DEMOSTRACIÓN ONTOLÓGICA DE GÖDEL

De WikiLingue, la Wikipedia multiLingüe

La demostración ontológica de Gödel es una formalización del principio de san Anselmo: su argumento ontológico por la existencia de Dios por el matemático Kurt Gödel.

El argumento ontológico de San Anselmo, en su forma más sucinta, es: "Dios, por definición, es aquello sobre el cual no se puede imaginar nada más grande. Dios existe al entendimiento. Si Dios existiera al entendimiento, lo podríamos imaginar a Él más grande si existiera a la realidad. Así, hace falta que Dios exista (Dios existe)." Gottfried Leibniz dio una versión más elaborada; esta es la versión que Gödel estudió e intentó clarificar con su argumento ontológico.

Aunque Gödel era profundamente religioso, nunca publicó su prueba puesto que temía que no se interpretaría bien y que se pensaría que la existencia de Dios estaba demostrada más allá de cualquier duda. En cambio, sólo lo consideró como una investigación lógica y una formulación clara del argumento de Leibniz con todas las suposiciones expresadas. Enseñó los argumentos repetidamente a los amigos alrededor de los años 1970 y se publicaron después de su muerte el 1987. A continuación se muestra un resumen de la demostración matemática.

Lógica modal

La demostración usa lógica modal, que distingue entre verdades *necesarias* y *contingentes*.

Una verdad es necesaria si no se puede evitar, como $2 + 2 = 4$ en el anillo de los enteros; en contraste, una verdad contingente sólo es el caso, por ejemplo "más de la mitad de la Tierra está cubierta por agua". En la interpretación más común de lógica modal, se consideran "todos los mundos posibles". Si una afirmación es cierta en todos los mundos posibles, entonces es una verdad necesaria. Si una afirmación es cierta en nuestro mundo, pero no en todos los mundos posibles, es una verdad contingente. Una afirmación que es cierta en algún mundo (no necesariamente nuestro) se denomina una verdad *posible*.

Una *propiedad* asigna a cada objeto en cada mundo posible un valor lógico (verdadero o falso). No todos los mundos tienen los mismos objetos. Una propiedad sólo tiene que asignar valores lógicos a los objetos que existen en un mundo particular. Por ejemplo, consideramos la propiedad

$$P(x) = x \text{ es gris}$$

y consideramos el objeto

$$se' = mi \text{ camisa}$$

En nuestro mundo, $P(\text{se } ')$ es cierto porque mi camisa es gris; en alguno otro mundo $P(\text{se } ')$ es falso, y en alguno otro mundo, $P(\text{se } ')$ no tendría sentido porque las camisas no existen allá.

Decimos que de la propiedad P se deduce la propiedad Q , si cualquier objeto en cualquier mundo que tiene la propiedad P , también tiene la propiedad Q en aquel mismo mundo. Por ejemplo, de la propiedad

$P(x) = x$ es más alto de 2 metros

se deduce la propiedad

$Q(x) = x$ es más alto de 1 metro .

Axiomas

Ahora suponemos los cinco axiomas siguientes:

Axioma 1: Es posible separar propiedades *positivas* del conjunto de propiedades.

Suponemos que estas tres condiciones se cumplen a todas las propiedades positivas:

Axioma 2: Si P es positivo y de P se deduce Q , Q es positivo.

Axioma 3: Si P_1, P_2, P_3, \dots son propiedades positivas, la propiedad (P_1 y P_2 y P_3, \dots) también es positiva.

Axioma 4: Si P es una propiedad, entonces o bien P o su negación es cierta, pero no los dos.

Esto se puede resumir diciendo que "las propiedades positivas forman un ultrafiltro". Finalmente, suponemos:

Axioma 5: La existencia es una propiedad positiva (Pos(NE)). Esta es la suposición clave al argumento de Anselm.

Ahora **definimos** una nueva propiedad G : si x es un objeto en algún mundo posible, entonces $G(x)$ es cierto si y sólo si $P(x)$ es cierto en aquel mismo mundo *para todas* las propiedades positivas P . G se denomina la propiedad "divina" . Uno objeto x que tiene la propiedad divina se denomina Diez.

Crítica a las definiciones y los axiomas

Hay varias razones que hacen que estas suposiciones no sean realistas como prueba de existencia de un Dios teológico, incluyendo las siguientes:

1. La selección de propiedades positivas es arbitraria excepto que la existencia (segura) tiene que ser positiva (y $G(x)$ hace falta que sea positiva a algunas versiones). Aunque un individuo dado puede no escoger algunas asignaciones, se lo puede hacer, y la demostración es igualmente válida para todas las selecciones. Así, Gödel demostró

(si se acepta las definiciones y axiomas) que cada combinación de propiedades existe en un objeto a cada mundo donde aquella combinación de propiedades esté definida, y que un objeto así sería un Dios (si las propiedades son positivas).

2. Puede ser imposible satisfacer el segundo axioma al menos en algunos mundos. Por ejemplo, el conjunto de propiedades a menudo relacionadas con un Dios pueden contener contradicciones; por ejemplo, ver Argumentos de propiedades Incompatibles. Por esta razón, este axioma se sustituyó en versiones más tardías de la demostración por la suposición que $G(x)$ es positivo ($\text{Pos}(G(x))$).
3. Gödel define claramente la positividad (es un atributo de propiedades, independiente de los objetos). Así, una propiedad que es positiva por un objeto es positiva para todos, y a la inversa. Si a "positivo" se le da algún valor moral o utilitario estándar cuando se aplica, no es difícil encontrar contraejemplos.

El axioma final es de Anselmo, y se discute el argumento ontológico.

Derivación

Según estas suposiciones, se puede asegurar que en *algún* mundo existe Dios. Queremos demostrar que *necesariamente*, en todo mundo existe un Dios único.

Para conseguir esto, Gödel primero define *esencias*: si x es un objeto en algún mundo, entonces la propiedad P se llama que es una esencia de x si $P(x)$ es cierta en aquel mundo y de P se siguen todas las propiedades que x tiene en aquel mundo. También decimos que x *existe en el sentido llevar* si para cada esencia P de x es cierto el siguiente: en cada mundo posible, existe un elemento y con $P(y)$.

De estas hipótesis, ahora es posible demostrar que existe uno y sólo un Dios en cada mundo.

[La demostración no está incluida al artículo.]

Sobel señaló que los axiomas de Gödel son demasiado fuertes: implican que todos los mundos posibles son idénticos. Anderson dio un sistema de axiomas ligeramente diferente para evitar este problema.

Ved también

- [Infinito absoluto](#)
- [Argumentos para la existencia de Dios](#)
- [Modalidad](#)
- [Filosofía de la religión](#)

Enlaces externos

- [Kurt Gödel's Ontological Argumento](#) (inglés)
- [Enciclopedia de la Filosofía de Stanford: Gödel's Ontological Argumento](#) (inglés)
- [Bibliography of studies donde Gödel's Ontological Argumento](#) (inglés)

Las 12 pruebas de la Inexistencia de Dios

por Sebastián Fauré

Camaradas:

Hay dos maneras de estudiar y de intentar resolver el problema de la inexistencia de Dios.

La primera consiste en eliminar la hipótesis de Dios del campo de las conjeturas plausibles o necesarias para una explicación clara y precisa por la exposición de un sistema positivo del universo, de sus orígenes, de sus desarrollos sucesivos, de sus fines.

Esta exposición haría inútil la idea de Dios y destruirá por adelantado todo el edificio metafísico sobre el cual los filósofos espiritualistas y los teólogos lo hacen descansar.

Eso supuesto, en el estado actual de los conocimientos humanos, si uno se ciñe, como corresponde, a lo que es demostrado o demostrable, verificado o verificable, esta explicación falla, este sistema positivo del universo falla. Existen ciertamente hipótesis ingeniosas y que no chocan de ninguna manera con la razón; existen sistemas más o menos verosímiles, que se apoyan sobre una cantidad de constataciones y calan en la multiplicidad de observaciones con las cuales han edificado un carácter de probabilidad que impresiona. Así se puede atrevidamente sostener que estos sistemas y esas suposiciones soportan ventajosamente ser confrontados con las afirmaciones de los deístas; sin embargo, en verdad, no hay sobre este punto sino tesis que no poseen aún el valor de la certidumbre científica y cada uno, siendo libre, en fin de cuentas, para conceder la preferencia a tal sistema o a tal otro que le es opuesto, la solución del problema así planteada, aparece en el presente al menos, bajo la obligada reserva.

Los adeptos de todas las religiones toman tan seguramente la ventaja que les confiere el estudio del problema así planteado, que todos pretenden constantemente conducirlo a la precipitada posición; y si, aún sobre este terreno, el único sobre el cual pueden hacer todavía buen papel, no salen más que de paso --tanto monta-- con los honores de las batallas, le es posible, sin embargo, perpetuar la duda en el espíritu de sus correligionarios; y para ellos este es el punto principal.

En este cuerpo a cuerpo en el que las dos tesis opuestas se agarran y se esfuerzan en derribarse, los deístas reciben rudos golpes, pero ellos dan también; bien o mal se defienden y el resultado de este duelo aparece inseguro a los ojos de la multitud. Los creyentes, aun cuando han sido colocados en posición de vencidos, pueden gritar victoria.

No se recatan de hacerlo con esa impudicia que es la marca de los periódicos de su devoción, y esta comedia consigue mantener bajo el cayado del pastor a la inmensa mayoría del rebaño.

Es todo lo que desean esos "malos pastores".

EL PROBLEMA SITUADO EN SUS TÉRMINOS PRECISOS

Sin embargo, camaradas, hay una segunda manera de estudiar y de intentar resolver el problema de la inexistencia de Dios.

Esta consiste en examinar la existencia de Dios que las religiones proponen a nuestra adoración.

Se encuentra un hombre sensato y reflexivo, que pueda admitir que existe este Dios del cual se nos ha dicho, como si no estuviera rodeado de ningún misterio, como si no se ignorara nada de él, como si se hubiese penetrado en su pensamiento, como si se hubiesen recibido todas sus confidencias: Él ha hecho esto, él hace aquello y aún eso y lo otro. Él ha dicho esto, él ha dicho aquello y aun eso. Él ha obrado y ha hablado con tal fin y por tal razón. Él quiere tal cosa, pero prohíbe tal otra; recompensará tales acciones y castigará aquellas otras. Él ha hecho esto, quiere eso porque es infinitamente sabio, infinitamente poderoso, infinitamente bueno.

En buena hora. He ahí un Dios que se da a conocer. Deja el imperio de lo inaccesible, disipa las nubes que le rodean, desciende de las cimas, conversa con los mortales, les confía su pensamiento, les revela su voluntad y la misión a algunos privilegiados de esparcir su doctrina, de propagarle para decirlo de una vez, de representarle aquí abajo con plenos poderes, de atar y desatar en el cielo y sobre la tierra.

Este Dios no es el Dios Fuerza, Inteligencia, Voluntad, Energía que como todo lo que es Energía, Voluntad, Inteligencia, Fuerza, puede ser sucesivamente, según las circunstancias y por, consiguiente indiferentemente bueno o malo, útil o perjudicial, justo o inicuo, misericordioso o cruel, este Dios es el dios en el que todo es perfección y cuya existencia no es ni puede ser compatible, puesto que es perfectamente justo, sabio, poderoso, bueno, misericordioso, más que con un estado de cosas del cual sería el autor por el cual se afirmaría su infinita Justicia, su infinita Sabiduría, su infinita Potencia, su infinita Bondad, y su infinita Misericordia.

Este Dios, le reconocéis; es el que se enseña, con el catecismo, a los niños, es el Dios vivo y personal, aquel al cual se levantan templos, aquél a quien se dirigen los ruegos, aquel en cuyo honor se cumplen sacrificios y a quien pretenden representar sobre la tierra los curas, todas las castas sacerdotales.

No es éste "Desconocido", esta Fuerza enigmática, esta Potencia impenetrable, esta inteligencia incomprensible, esta Energía inconocible, este principio misterioso: Hipótesis a la cual, dentro de la impotencia en que nos encontramos de explicar el "cómo" y el "porqué" de dios especulativo de los mate-físicos, es el dios que sus representantes nos han descrito profusamente, luminosamente detallado.

Es, lo repito, el dios de la religión, y puesto que estamos en Francia, el dios de esta religión que, desde hace 15 siglos, domina nuestra historia: la religión cristiana.

Es este dios que yo niego y es este solamente que yo quiero discutir y el que interesa estudiar, si queremos sacar de esta conferencia un provecho positivo, un resultado práctico.

Ese dios ¿Cuál es?

Puesto que sus representantes aquí abajo han tenido la amabilidad de pintárnoslo con gran lujo de detalles, aprovechemos esa gracia de sus fundados poderes; examinémosle de cerca; pasémosle la lupa: para discutirlo bien es necesario conocerlo bien.

Este Dios, es aquel que con gesto poderoso y fecundo, ha hecho todas las cosas de la nada; el que ha llamado a la nada a ser; el que, por su sola voluntad; ha cambiado la inercia por el movimiento; a la muerte universal por la vida universal: *él es el creador*.

Este Dios, es el que, realizado ese gesto de creación, lejos de entrar en su secular inactividad y de permanecer indiferente a la cosa creada se ocupa de su obra, se interesa en ella, interviene cuando lo juzga a propósito, la dirige; la administra, la gobierna: él es el gobernador o providencia.

Este Dios, es aquel que, Tribunal Supremo, hace comparecer a cada uno de nosotros después de su muerte, le juzga según los actos de su vida, establece la balanza de sus buenas y de sus malas acciones y pronuncia, en último extremo, sin apelación, la sentencia que hará de él, por todos los siglos venideros, el más feliz o el más desgraciado de los seres: él es justiciero o magistrado.

Se deduce de ello que éste Dios posee todos los atributos y que no los posee solamente en grado excepcional, los posee todos en grado infinito.

Así, no es solamente justo; él es la Justicia infinita; no es solamente bueno: es él la Bondad infinita; no es misericordioso: es él la Misericordia infinita; no es solamente poderoso: es él la Potencia infinita: no es solamente sabio: él es la Sabiduría infinita.

Una vez más aún: éste es el Dios que yo niego y del cual por doce pruebas diferentes (en rigor, con una sola bastaría), voy a demostrar la imposibilidad.

DIVISIÓN DEL TEMA

He ahí el orden dentro del cual yo presentaré mis argumentos.

Estos formarán tres grupos: el primero de éstos grupos se ocupará más particularmente del Dios-Creador. Contendrá seis argumentos. El segundo de éstos grupos será dedicado más especialmente al Dios-Gobernador o Providencia: abarcará cuatro argumentos. En fin, el tercero y último de esos grupos se ocupará del Dios-Justiciero o Magistrado; comprenderá dos argumentos.

Luego: **seis argumentos contra el Dios-Creador; cuatro argumentos contra el Dios-Gobernador; dos argumentos contra el Dios Justiciero**. Esto hará doce pruebas de la inexistencia de Dios.

Siéndoos conocido el plan de mi demostración, podréis seguir más cómodamente y mejor el desarrollo.

PRIMERA SERIE DE ARGUMENTOS

1 PRIMER ARGUMENTO

EL GESTO CREADOR ES INADMISIBLE.

¿Que se entiende por crear?

¿Qué es crear?

¿Es tomar los materiales esparcidos, separados, pero existentes, luego utilizando ciertos principios, experimentados, aplicando ciertas reglas conocidas, reunir, agrupar, asociar, ajustar estos materiales, con el fin de hacer de ellos algo?

No. Esto no es crear. Ejemplo: ¿Puede decirse de una casa que ella ha sido creada? No. Ha sido construida. ¿Puede decirse de un mueble que ha sido creado? No. Ha sido fabricado. ¿Puede decirse de un libro que ha sido creado? No. Ha sido compuesto, impreso.

Luego tomar estos materiales existentes y hacer de ellos algo, eso no es crear.

¿Qué es, pues crear?

Crear... Me encuentro, a fe mía, muy perplejo para explicar lo inexplicable, para definir lo indefinido. Sin embargo, voy a intentar hacerme comprender: Crear, es sacar algo de nada. Es hacer con nada alguna cosa. Es llamar la nada a ser.

Eso supuesto, imagino que no se encuentra ni una sola persona dotada de razón que pueda concebir y admitir que de nada se pueda sacar algo, que con nada sea posible hacer alguna cosa.

Imaginad a un matemático, elegid el calculador más eminente, colocad detrás de él un enorme cuadro negro. Rogadle que trace sobre ese cuadro ceros y más ceros: podrá esforzarse en sumar, en multiplicar, en librarse todas las operaciones de las matemáticas, y no alcanzará jamás a extraer de la acumulación de esos ceros una unidad. Con nada, no se hace nada; con nada no se puede hacer nada. El famoso aforismo de Lucrecio ex nihilo nihil queda como la expresión de una verdad y de una evidencia manifiesta. El gesto creador es un gesto imposible de admitir y es un absurdo.

Crear, es, pues, una expresión mística, religiosa, pudiendo poseer algún valor a los ojos de las personas a las cuales satisface creer lo que ellas no comprenden y a quienes la fe se impone tanto más cuanto menos comprenden; pero crear es una expresión vacía de sentido para un hombre enterado, atento, a los ojos de quien las palabras no tienen más valor que en la medida en que ellas representan una realidad o una posibilidad.

En consecuencia, la hipótesis de un Ser verdaderamente creador es una hipótesis que la razón rechaza.

El Ser creador no existe, no puede existir.

2 SEGUNDO ARGUMENTO

EL "ESPÍRITU PURO" NO PUEDE HABER DETERMINADO EL UNIVERSO

A los creyentes que, a despecho de toda razón, persisten en admitir la posibilidad de la creación, les diré que en todos los casos es imposible de atribuir esta creación a su Dios.

Su Dios es puro Espíritu. Y yo digo que el puro Espíritu: lo Inmaterial no puede haber determinado al Universo: lo material. He ahí porqué:

El puro Espíritu no es separado del Universo por una diferencia de grado, de cantidad, sino por una diferencia de naturaleza, de cualidad.

De manera que el Espíritu puro no es ni puede ser una ampliación del Universo del mismo modo que el Universo no puede ser una reducción del Espíritu puro. La diferencia aquí no es solamente una distinción, sino una oposición, oposición de naturaleza: esencial, fundamental, irreducible, absoluta.

Entre el Espíritu puro y el Universo, no hay únicamente un abismo más o menos grande y profundo que podría ser calmado o franqueado: hay un verdadero abismo, cuya profundidad y extensión, cualquiera que sea el esfuerzo intentado, nadie ni nada podría colmar ni franquear.

Y yo emplazo al filósofo más sutil, lo mismo que al matemático más consumado, a levantar un puente, es decir, a establecer una relación __ la que sea__ (y con mayor razón una relación tan directa y tan estrecha como la que liga la causa al efecto) entre el Espíritu puro y el Universo.

El Espíritu puro no admite ninguna aleación material, no comporta ni forma ni cuerpo, ni línea, ni materia, ni proporción, ni espacio, ni volumen, ni color, ni sonido, ni densidad.

Luego; en el Universo, todo, por el contrario, es forma, cuerpo, línea, materia, proporción, espacio, duración, profundidad, superficie, volumen, color, sonido, densidad.

¿Cómo admitir que esto ha sido determinado por aquello?

Es imposible.

Llegado a este punto de mi demostración, establezco sólidamente sobre los dos argumentos que preceden, la siguiente conclusión:

Hemos visto que la hipótesis de una potencia verdaderamente creadora es imposible. Hemos visto, en segundo lugar, que, aún cuando se persiste en creer en esta potencia, no se podría admitir que el Universo esencialmente material haya sido determinado por el Espíritu puro, esencialmente inmaterial.

Si, a pesar de todo, vosotros os obstináis, creyendo, en afirmar que es vuestro Dios quien ha creado el Universo, ha llegado la hora de pedirnos dónde, en la hipótesis de Dios, se encuentra la Materia; en el origen, o en el principio.

Y bien. De dos cosas una: o bien la Materia estaba fuera de Dios o bien ella estaba en Dios. En el primer caso, si ella se hallaba fuera de Dios, es que Dios no ha tenido necesidad de crearla, puesto que ya existía; es que ella coexistía con Dios, es que era concomitante con él y, entonces, vuestro Dios no es creador.

En el segundo caso, es decir, si ella no estaba separado de Dios, ella estaba en Dios, y en este caso yo asumo: 1º que Dios no es el Espíritu puro puesto que él tenía en sí una partícula de materia, y qué partícula: la totalidad de los Mundos materiales. 2º. Que Dios, conteniendo la materia en él, no ha tenido que crearla, puesto que ella existía; no ha tenido más que hacerla salir, y en este caso, la creación cesa de ser un acto de creación verdadero y se reduce a un acto de exteriorización.

En los dos casos, no hay creación.

3 TERCER ARGUMENTO

LO PERFECTO NO PUEDE PRODUCIR LO IMPERFECTO

Estoy convencido que si yo sometiese a un creyente esta cuestión: "¿Lo imperfecto puede producir lo perfecto?", este creyente me respondería sin la menor vacilación y sin el menor temor de equivocarse: "Lo imperfecto no puede producir lo perfecto".

En ese supuesto digo yo: "lo perfecto no puede producir lo imperfecto" y yo sostengo que mi posición posee la misma fuerza y la misma exactitud que la precedente, y por las mismas razones.

Hay más aún: entre lo perfecto y lo imperfecto no existe solamente una diferencia de grado, de cantidad, sino también una diferencia de cualidad, de naturaleza, una oposición esencial, fundamental, irreductible.

Hay mas todavía: entre lo perfecto y lo imperfecto no hay únicamente una diferencia más o menos profunda y amplia, sino un abismo tan vasto y tan profundo que nada podría franquearlo ni llenarlo.

Lo perfecto, es absoluto; lo imperfecto, es relativo: a los ojos de lo perfecto, que es todo, lo relativo, lo contingente, no es nada; a los ojos de lo imperfecto, lo relativo es sin valor, no existe y no está al alcance de ningún matemático ni de filósofo alguno, establecer una relación __ la que sea __ entre lo relativo y lo absoluto; a fortiori, esa relación es imposible cuando se trata de una relación tan rigurosa y precisa como la que debe existir necesariamente entre Causa y Efecto.

Es, pues, imposible, que lo perfecto haya determinado lo imperfecto.

Por el contrario, existe una relación directa, fatal y en cierto modo matemática, entre la obra y el autor de ella: tanto vale la obra, tanto vale el obrero; tanto vale obrero, tanto vale la obra. Es por la obra que se reconoce al obrero, como es por el fruto que se reconoce al árbol.

Si yo examino una redacción mal hecha en la que abundan las faltas de francesas, en la que las frases son mal construidas, en la que el estilo es pobre y desaliñado, en la que las ideas son raras y banales, en la que los conocimientos son inexactos, no se me ocurrirá la idea de atribuir esa mala página de francés a un cincelador de frases, a uno de los maestros de la literatura.

Si yo dirijo la mirada sobre un dibujo mal hecho, en el que las líneas son mal trazadas, las reglas de la perspectiva y de la proporción violadas, no se me ocurrirá jamás atribuir ese esbozo rudimentario a un profesor, a un maestro, a un artista. Sin la menor vacilación, diré: la obra de un alumno, de un aprendiz, de un niño; y tengo la seguridad de no cometer error, tanto es verdad que la obra lleva la marca del obrero y que, por la obra, se puede apreciar al autor de ella.

Luego, la Naturaleza es hermosa; el Universo es magnífico y yo admiro apasionadamente, tanto como el primero, los esplendores, las magnificencias de las que nos ofrece constante espectáculo. Sin embargo, por entusiasta que yo sea de las bellezas de la Naturaleza y no importa el

homenaje que yo le tribute, no puedo decir que el Universo es una obra, sin defecto, irreprochable, perfecta. Y nadie se atrevería a sostener tal opinión. El Universo es una obra imperfecta.

En consecuencia, digo yo; hay siempre entre la obra y el autor de ella una relación rigurosa, estrecha, matemática; luego, el Universo es una obra imperfecta: el autor de esta obra, pues, no puede ser sino imperfecto.

Este silogismo conduce a poner en evidencia la imperfección del Dios de los creyentes y, por consiguiente, a negarlo.

Puedo todavía razonar de la manera siguiente:

O bien no es Dios quien es el autor del Universo (expreso así mi convicción).

O bien, si persistís en afirmar que es él autor, el Universo siendo una obra imperfecta, vuestro Dios es en sí mismo imperfecto.

Silogismo o dilema, la conclusión, el razonamiento resta lo mismo:

Lo perfecto no puede determinar lo imperfecto.

4 CUARTO ARGUMENTO

EL SER ETERNO, ACTIVO, NECESARIO, NO PUEDE EN MOMENTO ALGUNO, HABER ESTADO INACTIVO O INÚTIL

Si Dios existe, es eterno, activo y necesario.

Eterno? Lo es por definición. Es su razón de ser. No se le puede concebir encerrado en los límites del tiempo; no se le puede imaginar teniendo un principio o un fin. No puede aparecer ni desaparecer. Existe de siempre.

¿Activo? Lo es y no puede dejar de serlo, puesto que es su actividad la que lo ha engendrado todo, puesto que su actividad se ha afirmado, dicen los creyentes, por el acto más colosal, más majestuoso:

La Creación de los Mundos.

¿Necesario? Lo es y no puede dejar de serlo, puesto que sin él nada existiría, puesto que es el autor de todas las cosas; puesto que es el manantial inicial de donde todo brota; puesto que es la fuente única y primera de donde todo ha manado.

Puesto que, solo, bastándose a sí mismo, ha dependido de su única voluntad que toda sea y que nada no sea. Es él, pues: Eterno, Activo y Necesario.

Tengo la pretensión, y voy a demostrarlo, que si es Eterno, Activo y Necesario, debe ser eternamente activo y eternamente necesario; que consecuentemente, no ha podido, en momento alguno, ser inactivo o inútil; que, por consiguiente, en fin, no ha sido creado jamás.

Decir que Dios no es eternamente activo, es admitir que no siempre lo ha sido, que ha llegado a serlo, que ha empezado a ser activo, que antes de serlo, no lo era; y puesto que es por la Creación que se ha manifestado su actividad, eso es admitir, al mismo tiempo que, durante los millones y millones de siglos que, quizá, han precedido la acción creadora, Dios estaba inactivo.

Decir que Dios no es eternamente necesario, es admitir que no lo ha sido siempre, que ha llegado a serlo, que ha empezado a ser necesario, que antes de serlo no lo era, y puesto que es la creación que proclama y atestigua la necesidad de Dios, eso es admitir a la vez que, durante millones y millones de siglos que han precedido quizá a la acción creadora, Dios era inútil.

¡Dios inactivo y perezoso!

¡Dios inútil y superfluo!

¡Qué postura para el Ser esencialmente activo y esencialmente necesario!

Es preciso confesar, pues, que Dios es por todo tiempo Activo y en todo tiempo necesario.

Pero entonces, él no puede haber creado, puesto que la idea de creación implica, de manera absoluta, la idea de principio, de origen. Una cosa que empieza no puede haber existido en todo tiempo. Hubo necesariamente un tiempo en que, antes de ser, no era aún. Por corto o por largo que fuera ese tiempo que precede a la cosa creada, nada puede suprimirlo; de todas maneras, es.

De eso resulta que: o bien Dios no es eternamente Activo y eternamente Necesario y, en este caso, él ha llegado a serlo por la creación. Si no es así, le faltaba a Dios, antes de la creación, esos dos atributos: la actividad y la necesidad. Este Dios era incompleto; era un cacho de Dios, nada más; y él ha tenido necesidad de crear para llegar a ser activo y necesario, para completarse.

O bien Dios es eternamente activo y necesario y, en este caso, él ha creado eternamente, las creaciones eternas; El Universo no ha tenido principio nunca; existe de todo tiempo; es eterno como Dios; es el mismo Dios y se confunde con él.

Luego: en el primer caso Dios, antes de la creación, no era ni activo ni necesario, era incompleto, es decir, imperfecto y, pues, no existe; en el segundo caso, Dios siendo eternamente activo y eternamente necesario no ha podido llegarlo a ser; y entonces, no ha podido crear.

Si eso es así, el Universo no ha tenido principio. No ha sido creado.

5 QUINTO ARGUMENTO

EL SER INMUTABLE NO PUEDE HABER CREADO

Si Dios existe, es inmutable. No cambia, no puede cambiar. Mientras que en la Naturaleza, todo se modifica, se metamorfosea, se transforma, mientras que nada es perdurable y que todo se realiza. Dios, punto fijo, inmóvil en el tiempo y en el espacio, no está sujeto a modificación alguna, no conoce ni puede conocer cambio alguno.

Es hoy lo que era ayer; será mañana lo que es hoy. Que se mire a Dios en la lejanía de los siglos más remotos o en la de los siglos futuros, es constantemente idéntico a sí mismo.

Dios es inmutable.

Yo considero que, si él ha creado, no es inmutable, porque en este caso, ha cambiado dos veces. Determinarse a querer, es cambiar; resulta evidente que hay un cambio entre el ser que no quiere aun y el ser que quiere.

Si yo quiero hoy lo que no quería, lo que no pensaba hace 48 horas es que se ha producido en mí o en torno a mí una o varias circunstancias que me han determinado a querer. Este querer de nuevo constituye una modificación; no hay duda: es indiscutible.

Paralelamente: determinarse a obrar, u obrar, es modificar.

Además, es cierto que esta doble modificación: querer obrar, es tanto más considerable y acusada cuanto más se trata de una resolución más grave y de una acción más importante.

¿Dios ha creado, decís? Sea. Luego ha cambiado dos veces: la primera, cuando ha tomado la determinación de crear; la segunda, cuando poniendo en ejecución su determinación, ha cumplido el gesto creador.

Si a cambiado dos veces no es inmutable. Y si no es inmutable, no es Dios. No existe.

El ser inmutable no puede haber creado.

6 SEXTO ARGUMENTO

DIOS NO PUEDE HABER CREADO SIN MOTIVO; ESO SUPUESTO, ES IMPOSIBLE DISCERNIR UNO SOLO

De cualquier lado que se examine, la creación resta inexplicable, enigmática, vacía de sentido.

Y salta a la vista que, si Dios ha creado es imposible admitir que haya cumplido este acto grandioso y del cual las consecuencias debían ser fatalmente proporcionales al acto mismo, por consiguiente, incalculables, sin haberse determinado a ello por una razón de primer orden.

Y bien. ¿Cuál será esta razón? ¿Por qué motivo Dios se ha podido determinar a crear? ¿Qué móvil le ha impulsado? ¿Qué deseo le ha tomado? ¿Qué propósito se ha formado? ¿Qué objeto ha perseguido? ¿Qué fin se ha propuesto?

Multiplicad, en este orden de ideas, las cuestiones y las cuestiones, dadle vueltas y más vueltas al problema; examinando bajo todos sus aspectos; examinadlo en todos los sentidos y yo os reto a resolverlo de otra manera que no sea por cuentos o por sutilidades.

Mirad: he aquí a un niño educado en la religión cristiana: su catecismo le afirma, sus maestros le enseñan que es Dios quien lo ha creado y lo ha puesto en el mundo. Suponed que él se hace esta pregunta: ¿Por qué Dios me ha creado y me ha puesto en el mundo? Y que quiera encontrar una respuesta seria y razonable. No podrá obtenerla. Suponed todavía que, confiando en la experiencia y en el saber de sus educadores, persuadido que por el carácter sagrado de que curas y pastores están revestidos por los conocimientos especiales que poseen y por las gracias particulares; convencido que por su cantidad, ellos están más cerca de Dios que él y mejor iniciados que él a las verdades reveladas, suponed que este niño

tenga la curiosidad de pedir a sus maestros porqué Dios le ha creado y le ha puesto en el Mundo: yo afirmo que ellos no pueden dar a esta simple interrogación respuesta alguna satisfactoria, sensata.

En verdad, no la hay.

Apuremos más de cerca la cuestión, profundicemos el problema.

Por medio del pensamiento, examinemos a Dios antes de la creación. Tomémoslo en su sentido absoluto. Está solo. Se basta a sí mismo. Es perfectamente sabio, perfectamente feliz, perfectamente poderoso. Nada puede acrecentar su sabiduría; nada puede acrecentar su felicidad; nada puede fortificar su Potencia.

Este Dios no puede experimentar ningún deseo, puesto que su felicidad es infinita; no puede perseguir ningún objeto, puesto que nada le falta a su perfección; no puede formar ningún propósito, puesto que nada puede disminuir su potencia; no puede determinarse a querer, puesto que no experimenta necesidad alguna.

¡Vamos! ¡Filósofos profundos pensadores sutiles, teólogos, prestigiosos, responden a este niño que os interroga y decidle porqué Dios lo ha creado y lo ha puesto en el Mundo!

Estoy bien tranquilo: no podéis responder, al menos que no digáis: "Los designios de Dios son impenetrables", y que no deis esta respuesta como suficiente.

Y prudentemente obraréis, absteniéndoo de dar respuesta, pues toda respuesta, os lo prevengo caritativamente sería la ruina de vuestro sistema el hundimiento de vuestro Dios.

La conclusión se impone, lógica implacable: Dios, si ha creado, ha creado sin motivo, sin saber porqué, sin objetivo.

Sabéis camaradas, ¿A dónde nos conducen forzosamente las consecuencias de tal conclusión?

Vais a verlo.

Lo que diferencia los actos de un hombre dotado de razón de los actos de un hombre atacado de demencia; lo que hace que uno sea responsable y el otro no lo sea, es que un hombre en sus cabales sabe siempre, en todos los casos puede saber, cuándo obra, cuáles son los móviles que le han impulsado, cuáles los motivos que le han determinado a obrar. Cuando se trata de una acción importante y cuyas consecuencias pueden comprometer pesadamente su responsabilidad, basta que el hombre en posesión de razón de repliegue en sí mismo; se libre a un examen de conciencia serio, persistente e imparcial, basta que, por el recuerdo reconstituya el cuadro en el que los acontecimientos le han encerrado; en una palabra, que él reviva la hora transcurrida, para que llegue a discernir el mecanismo de los movimientos que la han hecho obrar.

No está siempre orgulloso de los móviles que le han impulsado. Enrojece a menudo de las razones que le han determinado a obrar. Pero esos motivos, sean nobles o viles, generosos o bajos, llega siempre a descubrirlos.

Un loco, al contrario, obra sin saber porqué. Su acto realizado, aun el más cargado en consecuencias, interrogadle, apremiadle con preguntas; insistid; acosadle: El pobre demente balbucirá algunas locuras y no le arrancareis a sus incoherencias.

Lo que diferencia los actos de un hombre sensato de los actos de un insensato, es que los actos del primero se explican, es que tienen una razón de ser, es que se distingue en ellos la causa y el objetivo, el origen y el fin, mientras que los actos de un hombre privado de razón no se explican, es incapaz él mismo de discernir la causa y el objetivo; no tiene razón de ser. Y bien: Si Dios ha creado, sin objeto, sin motivo, ha obrado a la manera de un loco y la Creación aparece como un acto de demencia.

DOS OBJECIONES CAPITALES

Para acabar con el Dios de la Creación, me parece indispensable examinar dos objeciones.

Vosotros pensáis que aquí las objeciones abundan; también, cuando yo hablo de objeciones a estudiar, hablo de objeciones capitales, clásicas.

Estas dos objeciones tienen tanta más importancia, cuanto que, con el hábito de la discusión, se pueden condensar todas las otras en ellas.

PRIMERA OBJECCIÓN

Se me dice:

"No tiene usted derecho a hablar de Dios como usted lo hace. Nos presenta usted un Dios caricatural, sistemáticamente empequeñecido a las proporciones que se digna acordarle su entendimiento. Ese Dios no es el nuestro. El nuestro usted no puede concebirlo, pues él le escapa, se excede de usted. Sepa usted que aquello que parecería fabuloso al hombre más poderoso, más potente, en fuerza y en energía, en sabiduría y en saber, para Dios no es más que un juego de niños. No olvide usted que la Humanidad no puede moverse en el mismo plan que la Divinidad. No pierda usted de vista que asimismo le es imposible al hombre comprender la firma de actuar de Dios, como le es imposible a los minerales imaginar las formas de actuar de los animales y a los animales comprender los modos de actuar de los hombres.

"Dios se eleva a alturas que usted no puede alcanzar: ocupa cimas que para usted son y serán siempre inaccesibles.

"Sepa usted que por extraordinaria que sea la magnificencia de una inteligencia humana, por grande que sea el esfuerzo realizado por esta inteligencia, cualquiera que sea la persistencia de este esfuerzo, jamás la inteligencia humana podrá elevarse hasta Dios. En fin, dése usted cuenta que, por vasto que él sea, el cerebro del hombre es finito y que, por consecuencia, no puede concebir lo infinito.

"Tenga usted, pues la lealtad y la modestia de confesar, que no le es a usted posible comprender ni explicar a Dios. Pero del hecho de usted no poder comprenderle, ni explicarle, no puede deducirse que tenga usted el derecho de negarlo".

Y yo respondo a los deístas:

Señores, me dan ustedes consejos de lealtad a los cuales estoy dispuesto a ajustarme. Me recuerdan ustedes la legítima modestia que conviene al humilde mortal que yo soy. Me complace no apartarme de ella.

¿Dicen ustedes que Dios me excede, me escapa? Sea. Consiento en reconocerlo; asimismo afirmar que lo finito no puede concebir ni explicar deseo de oponerme a ella. Henos, pues, hasta ahora, completamente de acuerdo y espero que estarán ustedes contentos.

Solamente, señores, permitan que, a mi vez, les dé los mismos consejos de lealtad; soporten ustedes que, a mi vez, les aconseje la misma modestia. ¿No son ustedes hombres, como yo soy? ¿Dios no les escapa a ustedes, como se escapa a mí? ¿No les sobrepasa, como a mí me sobrepasa? ¿Tendrán ustedes la pretensión de moverse en el mismo plano que la divinidad? ¿Tendrá ustedes el atrevimiento de pensar y la tontería de decir que, de un aletazo, se han elevado ustedes a las cimas que Dios ocupa? ¿Serán ustedes presuntuosos hasta el punto de afirmar que su cerebro finito abarca lo infinito?

No les hago la injuria, señores, de creerlos atacados de tan extravagante vanidad.

Tengan pues, como yo, la lealtad y la modestia de confesar que si me es imposible comprender y explicar a Dios, ustedes de encuentran en la misma imposibilidad. Tengan la probidad de reconocer que, si bien yo no puedo negarle, por la imposibilidad en que me encuentro de concebirle y de explicarle, tampoco pueden ustedes afirmarlo, por las mismas razones que yo.

Y guárdense ustedes de creer que nos encontramos juntos en el mismo sitio. Son ustedes los primeros que han afirmado la existencia de Dios; por lo mismo deben ser ustedes los primeros que ponga fin a sus afirmaciones. ¿Acaso habría yo pensado en negar a Dios, si, cuando aún era un niño, no me hubiera obligado a creer en él? ¿Si, ya adulto, no lo hubiese oído afirmar constantemente en torno a mí? ¿Sí, ya hombre, mis miradas no hubiesen visto constantemente Iglesias y Templos elevados a Dios?

Son sus afirmaciones las que provocan y justifican mi negación.

Cesen ustedes de afirmar y yo cesaré de negar.

SEGUNDA OBJECIÓN

"NO HAY EFECTO SIN CAUSA"

La segunda objeción parece mucho más temible. Muchos la consideran aún sin replica. Ella es formulada por filósofos espiritualistas.

Esos señores nos dicen sentenciosamente: "No hay efecto sin causa; por lo tanto, el Universo es un efecto; este efecto tiene una causa a la que llamamos Dios".

El argumento está bien presentado; parece bien construido; aparentemente bien armado.

Pero todo depende de comprobar si lo es verdaderamente.

Este razonamiento es lo que, en lógica, llamamos un silogismo. Un silogismo es un argumento compuesto de tres proposiciones: la mayor, la menor y la consecuencia, y comprende dos partes: las premisas, constituidas por las dos primeras proposiciones, y la conclusión, representada por la tercera.

Para que un silogismo sea inatacable, precisa: 1º, que la mayor y la menor sean exactas; 2º, que la tercera proposición resulte lógicamente de las dos primeras.

Si el silogismo de los filósofos espiritualistas reúne estas dos condiciones, es irrefutable y sólo me resta inclinarme; pero si le falta una sola de estas dos condiciones, él es nulo y sin valor, y el argumento se hunde por entero.

Para conocer el valor, examinemos las tres proposiciones que lo componen: Primera proposición mayor:

"No hay efecto sin causa".

Filósofos, tienen ustedes razón. No hay efecto sin causa; nada es tan exacto. No hay, no puede haber efecto sin causa. El efecto es la consecuencia, la prolongación, el finalizamiento de la causa: la idea de efecto llama necesariamente e inmediatamente la idea de la causa. Si fuese de otra manera, el efecto sin causa sería un efecto de nada, lo que sería absurdo.

Sobre esta primera proposición, pues, estamos de acuerdo.

Segunda proposición, menor:

" El universo es un efecto". ¡Ah! Ante esto, pido tiempo para reflexionar y solicito explicaciones: ¿Sobre que se apoya una afirmación tan neta, tan tajante? ¿Cuál es el fenómeno o el conjunto de fenómenos, cuál es la constatación o el conjunto de constataciones que permite pronunciarse en un tono tan categórico?

Ante todo, ¿Conocemos suficientemente al Universo? ¿Lo hemos estudiado, escrutado, registrado, comprendido, para que nos sea permitido ser tan afirmativos? ¿Hemos penetrado en sus entrañas? ¿Hemos explorado los espacios inconmensurables? ¿Hemos descendido a las profundidades de los océanos? ¿Hemos escalado todas las alturas? ¿Conocemos todas las cosas que pertenecen al dominio del Universo? ¿Nos ha entregado él todos sus secretos? ¿Hemos arrancado todos los velos, penetrado todos los misterios, descubierto todos los enigmas? ¿Lo hemos visto todo, oído todo, palpado todo, sentido todo, todo observado, anotado todo? ¿No debemos ya aprender nada más? ¿No nos queda nada por descubrir?. En una palabra, ¿Estamos en condiciones de emitir sobre el Universo una opinión formal, un juicio definitivo, una sentencia indudable?

Nadie puede responder afirmativamente a todas estas cuestiones y sería profundamente digno de lástima el temerario, puede decirse el insensato, que osase pretender que conoce el Universo.

¡El Universo! Es decir, no solamente el ínfimo planeta que habitamos y sobre el cual se arrastran nuestros miserables huesos; no solamente esos millones de astros y de planetas que conocemos, que forman parte de

nuestro sistema solar, y que vamos descubriendo a medida que pasa el tiempo; sino esos Mundos y esos Mundos de los que conocemos o adivinamos la existencia y cuyo número, cuya distancia y cuya extensión son incalculables.

Si yo dijese: "El Universo es una causa", tengo la certidumbre que desencadenaría espontáneamente los gritos y las protestas de los creyentes; y no obstante, mi afirmación no sería más insensata que la suya. Mi temeridad igualaría a su temeridad: he aquí todo.

Si me inclino sobre el Universo, si lo observo tanto como le permiten a un hombre de hoy los conocimientos adquiridos, constato un conjunto increíblemente complejo y tupido un enlazamiento inextricable y colosal de causas y de efectos que se determinan, se encadenan, se suceden, se alcanzan y se penetran. Percibo como el todo forma una cadena sin fin, cuyos anillos están indisolublemente ligados y constato que cada uno de estos anillos es a la vez causa y efecto: efecto de la causa que lo determina; causa del efecto que le sigue.

¿Quién puede decir: "He aquí el primer anillo, el anillo de Causa"?. Y ¿Quién puede decir: "He aquí el último anillo: el anillo Efecto"?. Y ¿Quién puede decir: "Hay necesariamente una causa número primero, hay necesariamente un efecto número último..."?

La segunda proposición: "El Universo es un efecto", está faltada, por lo tanto, de la condición indispensable: la exactitud.

En consecuencia, el famoso silogismo no vale nada.

Añado que, incluso en el caso en que esta segunda proposición fuese exacta, faltaría aún establecer, para que la conclusión fuese aceptable, que el Universo es el efecto de una Causa única, de una Causa primera, de la Causa de las Causas, de una Causa sin Causa, de la Causa eterna.

Espero sin impaciencia, sin inquietud esta demostración. Es de las que se han intentado muchas veces y que jamás han sido hechas. Es de las que puede decirse sin mucha temeridad que no estarán jamás establecidas seriamente, positivamente, científicamente.

Añado, en fin, que incluso en el caso en que todo el silogismo fuese irreprochable, sería más fácil volverlo contra la tesis del Dios Creador, a favor de mi demostración.

Ensayémoslo: ¿No hay efecto sin causa? Sea. ¿El universo es un efecto? De acuerdo. Así, pues ¿Este efecto tiene una causa y es esta causa lo que llamamos Dios? Una vez más, sea.

No se apresuren ustedes a triunfar, deístas, y escúchenme bien:

Si es evidente que no hay efecto sin causa, es también rigurosamente evidente que no hay causa sin efecto. No hay, no puede haber causa sin efecto. Quien dice causa, dice efecto; la idea de causa implica necesariamente y llama inmediatamente la idea de efecto; si fuese de otra manera, la causa sin efecto sería una causa de nada, lo que sería tan absurdo como un efecto de nada. Así, pues, queda bien entendido que no existen causas sin efectos.

Ustedes dicen que el Universo efecto, tiene por causa Dios. Conviene, pues, decir que la Causa-Dios, tiene por efecto el Universo.

Es imposible separar el efecto de la causa; pero es igualmente imposible separar la causa del efecto.

Afirman ustedes, en fin, que Dios-Causa es eterno. De ello saco en conclusión que el Universo-Efecto es igualmente eterno, pues a una causa eterna ineluctablemente corresponder un efecto eterno.

Si fuese de otra forma, es decir, si el Universo hubiese comenzado, durante los millares y los millares de siglos que, quizá, han precedido a la creación del Universo, Dios habría sido una causa sin efecto, lo que es imposible, una causa de nada, lo que sería absurdo.

En consecuencia, siendo Dios eterno, el Universo lo es también, y si el universo es eterno, es que no ha comenzado jamás, es que no ha sido jamás creado.

SEGUNDA SERIE DE ARGUMENTOS

1 PRIMER ARGUMENTO

EL GOBERNADOR NIEGA AL CREADOR

Hay quienes y forman legión a pesar de todo, se obstinan en creer. Concibo que, pese a todo, se pueda creer en la existencia de un creador perfecto; concibo que pueda creerse en la existencia de un gobernador necesario; pero me parece imposible que se pueda creer razonablemente en el uno y en el otro al mismo tiempo: esos dos Seres perfectos se excluyen categóricamente; afirmar al uno es negar al otro; proclamar la perfección del primero, es confesar la inutilidad del segundo; proclamar la necesidad del segundo, es negar la perfección del primero.

En otros términos, puede creer en la perfección del uno o en la necesidad del otro; pero es irrazonable creer en la perfección de los dos; precisa elegir.

Si el Universo creado por Dios ha sido una obra perfecta; si, en su conjunto y en sus menores detalles, esta obra hubiese carecido de defectos; si el mecanismo de esta gigantesca creación hubiese sido irreprochable; si tan y tan perfecta hubiese sido su organización que no hubiese debido temerse ningún desarreglo, ni una sola avería, en una palabra, si la obra hubiese sido digna de este obrero genial, de este artista incomparable, de este constructor fantástico que se llama Dios, la necesidad de un gobernador no se hubiese hecho sentir.

Una vez dado el primer empuje, puesta en movimiento la formidable máquina, hubiese bastado abandonarla a sí misma, sin temor de accidente posible.

¿Por qué este ingeniero, este mecánico, cuyo papel es el de vigilar la máquina, dirigirla, intervenir cuando es necesario y aportar a la máquina en movimiento los retoques necesarios y las reparaciones sucesivas? Este ingeniero habría sido inútil; este mecánico habría tenido objeto.

En este caso, no precisa un Gobernador.

Si el Gobernador existe, es que su presencia, su vigilancia, su intervención son indispensables.

La necesidad del Gobernador es como un insulto, un desafío lanzado al creador: su intervención atestigua la torpeza, la incapacidad, la impotencia del Creador.

El gobernador niega la perfección del Creador.

2 SEGUNDO ARGUMENTO

LA MULTIPLICIDAD DE LOS DIOSES DEMUESTRA QUE NO EXISTE NINGUNO
El Dios Gobernador es y debe ser poderoso y justo infinitamente poderoso e infinitamente justo.

Pretendo que la multiplicidad de las Religiones atestigua que está faltado de potencia y de justicia.

Abandonemos los dioses muertos, los cultos abolidos, las religiones apagadas. Estas se cuentan por millares y millares. No hablemos más que de las religiones vivas.

Según las estimaciones mejor fundadas hay, en el presente, ochocientas religiones que se disputan el imperio sobre mil seiscientos millones de conciencias que pueblan nuestro planeta. No es dudoso que cada una se imagina y proclama que sólo ella está en posesión del Dios verdadero, auténtico, indiscutible, único, y que los demás dioses son dioses de bromas, falsos dioses, dioses de contrabando y de pacotilla, que es obra pía el combatirlos y el aplastarlos.

Yo añado que, aunque sólo hubiera habido cien religiones, en lugar de ochocientas; aunque no hubiera habido más que diez, aunque únicamente hubiera habido dos, mi razonamiento tenía el mismo vigor.

¡Y bien! Afirmo que la multiplicidad de estos dioses atestigua que no existe ninguno, porque ella demuestra que Dios está faltado de potencia y de justicia.

Poderoso, habría podido hablar a todos con la misma facilidad que a uno solo. Poderoso, le habría bastado con mostrarse, con revelarse a todos sin más esfuerzo del que ha necesitado para revelarse a unos cuantos.

Un hombre el que sea no puede mostrarse, no puede hablar más que a un número limitado de hombres; sus cuerdas vocales tienen una potencia que no puede exceder de ciertos límites, ¡pero Dios ¡...

Dios puede hablar a todos no importa el número con la misma facilidad que a unos cuantos. Cuando se eleva, la voz de Dios puede y debe resonar en los cuatro puntos cardinales. El verbo divino no conoce ni distancia, ni espacio. Atraviesa los océanos, escala las cimas, flanquea los espacios sin la menor dificultad.

Ya que le satisfizo --la religión lo afirma-- hablar a los hombres, revelarse a ellos, confiarles sus propósitos, indicarles su voluntad, hacerles conocer su Ley, habría podido hablar a todos sin más esfuerzo que el empleado hablando a un puñado de privilegiados.

No lo ha hecho, puesto que unos le niegan, otros lo ignoran, otros en fin, ponen este o este otro Dios a aquel otro de sus concurrentes.

En estas condiciones, ¿no es discreto pensar que no ha hablado a ninguno y que las múltiples revelaciones no son otra cosa que múltiples imposturas; mejor que, si ha hablado a algunos, es que no ha podido hablar a todos?

Si así fuese, yo le acuso de impotencia.

Y, si le acuso de impotencia, le acuso asimismo de injusticia.

¿Qué pensar, en efecto de ese Dios que se muestra a algunos y se esconde de los otros? ¿Qué pensar de ese Dios que dirige la palabra a los unos, y guarda silencio ante los otros?

No olvidéis que los representantes de ese Dios afirman que él es el Padre y que todos, con el mismo título y en el mismo grado, somos hijos bien amados de ese Padre que está en los cielos.

Y bien, ¿Qué pensáis de ese padre que, lleno de ternura para algunos privilegiados, les arranca, revelándose a ellos, a las angustias de la duda, a las torturas de la vacilación, mientras que, voluntariamente, condena a la inmensa mayoría de sus hijos a los tormentos de la incertidumbre? ¿Qué pensáis de ese padre que se muestra a una parte de sus hijos a los tormentos de la incertidumbre? ¿Qué pensáis de ese padre que se muestra a una parte de sus hijos en el resplandor deslumbrante de Su Majestad, mientras que para los otros, permanece rodeado de tinieblas? ¿Qué pensáis de ese padre que, exigiendo de sus hijos un culto, respetos, oraciones, llama a algunos elegidos a escuchar la palabra de Verdad, mientras que, de forma deliberada, niega a los otros este insigne favor?

Si estimáis que ese padre es justo y bueno, no os sorprendáis de que mi apreciación sea diferente.

La multiplicidad de las religiones proclama, pues que Dios está faltado de potencia y de justicia. Y Dios debe ser infinitamente poderoso e infinitamente justo, los creyentes lo afirman; si le falta uno de estos atributos: la potencia y la justicia, no es perfecto, si no es perfecto, no existe.

La multiplicidad de los Dioses demuestra, por lo tanto, que no existe ninguno.

3 TERCER ARGUMENTO

DIOS NO ES INFINITAMENTE BUENO; EL INFIERNO LO DEMUESTRA

El Dios Gobernador o Providencia es y debe ser infinitamente bueno, infinitamente misericordioso. La existencia del infierno prueba que no lo es.

Seguid bien mi razonamiento: Dios podía --puesto que es libre-- no crearnos; él nos ha creado.

Dios podía --puesto que es todopoderoso-- crearnos a todos buenos; ha creado a buenos y a malos.

Dios podía --puesto que es bueno-- admitirnos a todos en su paraíso, después de nuestra muerte, contentándose con el tiempo de pruebas y tribulaciones que pasamos sobre la tierra.

Dios podía, en fin --puesto que es justo-- no admitir en su paraíso más que a los buenos y negar su acceso a los perversos, pero aniquilar a estos a su muerte, en lugar de destinarlos al infierno.

Pues quien puede crear puede destruir; quien tiene el poder de dar la vida tiene el de aniquilar.

Veamos; vosotros no sois dioses. Vosotros no sois infinitamente buenos, infinitamente misericordiosos. Tengo, sin embargo, la certidumbre, sin que os atribuya cualidades que quizá no poseáis que, si estaba en vuestro poder, sin que ello os costase un esfuerzo penoso, sin que de ello resultase para vosotros ni perjuicio material, ni perjuicio moral, si, digo, estaba en vuestro poder, en las condiciones que acabo de indicar, de evitar a uno de vuestros hermanos en humanidad, una lágrima, un dolor, una prueba, tengo la certidumbre de que lo haríais. Y, sin embargo, vosotros no sois infinitamente buenos, ni infinitamente misericordiosos.

¿Seríais vosotros mejores y más misericordiosos que el Dios de los Cristianos?

Pues, en fin, el infierno existe. La Iglesia nos lo enseña; es la horrenda visión con ayuda de la cual se espanta a los niños, a los viejos y a los espíritus temerosos; es el espectro que instalan a la cabecera de los agonizantes, a la hora en que la proximidad de la muerte les quita toda energía, toda lucidez.

Pues bien: El Dios de los cristianos, Dios que dicen de piedad, de perdón, de indulgencia, de bondad, de misericordia, precipita a una parte de sus hijos --para siempre-- en esa mansión poblada por las torturas más crueles, por los más indecibles suplicios.

¡Cuán bueno es! ¡Cuán misericordioso!

¿Conocéis esta frase de las Escrituras: "Habrá muchos llamados, pero muy pocos elegidos"?. Esta frase significa, si no me engaño, que será ínfimo el número de los elegidos y considerable el número de los malditos. Esta afirmación es de una crueldad monstruosa que se ha intentado darle otro sentido.

Poco importa: el infierno existe y es evidente que habrá condenados --pocos o muchos-- que en él sufrirán los más dolorosos tormentos.

Preguntémonos para qué y para quién pueden ser provechosos los tormentos de los malditos.

¿Para los elegidos? ¡Evidentemente no! Por definición, los elegidos serán los justos, los virtuosos, los fraternales, los compasivos, y no podemos suponer que su felicidad, ya inexpresable, fuese acrecentada por el espectáculo de sus hermanos torturados.

¿Sería provechoso para los mismos condenados? Tampoco, puesto que la Iglesia afirma que el suplicio de esos desgraciados no terminará jamás y que, en los millares y millares de siglos, sus tormentos serán intolerables como el primer día.

¿Entonces?...

Entonces, fuera de los elegidos y de los condenados, no hay más que Dios; no puede haber más que él.

¿Es para Dios, pues, para quien pueden ser provechosos los sufrimientos de los condenados? ¿Es, pues, él, este padre infinitamente bueno, infinitamente misericordioso, quien se complace sádicamente con los dolores a los que el voluntariamente condena a sus hijos?

¡Ah! Si es así, este Dios me parece el verdugo más feroz, el inquisidor más implacable que se pueda imaginar.

El infierno prueba que Dios no es ni bueno, ni misericordioso. La existencia de un Dios de bondad es incomprensible con la del Infierno.

O bien no hay Infierno, o bien Dios no es infinitamente bueno.

4 CUARTO ARGUMENTO

EL PROBLEMA DEL MAL

Es el problema del Mal el que me facilita mi cuarto y último argumento contra el Dios-Gobernador, al mismo tiempo que mi primer argumento contra el Dios-Justiciero.

Yo no digo: la existencia del mal, mal físico, mal moral, es incompatible con la existencia de un Dios infinitamente poderoso e infinitamente bueno.

Es conocido el razonamiento, aunque sólo sea por las múltiples refutaciones --siempre impotentes, por lo demás-- que se le han opuesto.

Se le hace remontar a Epicuro. Tiene, pues ya más de veinte siglos de existencia; pero por viejo que sea, ha conservado todo su rigor.

Helo aquí:

El mal existe: todos los seres sensibles conocen el sufrimiento. Dios que lo sabe, no puede ignorarlo. Pues bien: de dos cosas una:

O bien Dios quisiera suprimir el mal, pero no ha podido.

O bien Dios podría suprimir el mal; pero no ha querido.

En el primer caso, Dios quisiera suprimir el mal; es bueno, se compadece de los dolores que nos abruman; de los males que padecemos. ¡Ah, si sólo dependiese de él! El mal sería destruido y la felicidad florecería sobre la tierra. Una vez más: él es bueno; pero no puede suprimir el mal; en este caso, no es todopoderoso.

En el segundo caso, Dios podría suprimir el mal. Bastaría quererlo, para que el mal fuese abolido; él es todopoderoso; pero no quiere suprimirlo; en este caso, no es infinitamente bueno.

Aquí Dios es poderoso, pero no es bueno; allá, Dios es bueno, pero no es poderoso.

Para que Dios sea, no basta con que posea una de estas dos perfecciones; potencia o bondad; es indispensable que posea las dos a la vez.

Este razonamiento jamás ha sido refutado.

Entendámonos: yo no digo que no se haya intentado jamás refutarlo; yo digo que no se ha conseguido jamás.

El ensayo de refutación más conocido es éste:

"Planta usted en términos completamente erróneos el problema del mal. Injustamente hace usted responsable de él a Dios. Si, es cierto, el mal existe y ello es innegable; pero es al hombre a quien hay que hacer de él responsable. Dios no ha querido que el hombre sea un autómeta, una máquina, que él actúe fatalmente. Al crearlo, le ha dado la libertad; ha hecho de él un ser enteramente libre; de la libertad que le ha otorgado generosamente, Dios le ha dejado la facultad de hacer, en todas las circunstancias, el uso que quisiera; y, si place al hombre, en lugar de hacer de ella un uso juicioso y noble de este bien inestimable, hacer un uso odioso y criminal, no es a Dios a quien cabe acusar, porque sería injusto; de ello hay que acusar al hombre".

He aquí la objeción, que resulta ya clásica.

¿Qué vale ella? Nada.

Me explicaré:

Distingamos primero el mal físico del mal moral.

El mal físico, es la enfermedad, el sufrimiento, el accidente, la vejez, con su cortejo de taras y de enfermedades; es la muerte, la pérdida cruel de los seres que amamos: criaturas que nacen y mueren algunos días después de su nacimiento sin haber conocido más que el sufrimiento; hay una multitud de seres humanos para los que la existencia no es más que una larga cadena de dolores y de aflicciones, de suerte que hubiera valido más que no hubiesen nacido; es, en el dominio de la naturaleza, los azotes, los cataclismos, los incendios, las sequías, las hambres, las inundaciones, las tempestades, toda esta suma de trágicas fatalidades que se cifran en el dolor y en la muerte.

¿Quién osaría decir que hay que hacer responsable al hombre de este mal físico?

¿Quién no comprende que, si Dios ha creado el Universo, si es él quien le ha dotado de las formidables leyes que le regulan y si el mal físico es el conjunto de las fatalidades que resultan del juego, normal de las fuerzas de la naturaleza; quién no comprende que el autor responsable de estas calamidades es, ciertamente, aquel que ha creado este Universo, aquel que lo gobierna?

Supongo que, sobre este punto no hay contestación posible.

Dios que gobierna el Universo es, pues, responsable del mal físico.

Esto solo bastaría y mi respuesta podría quedar reducida a esto.

Pero yo pretendo que el mal moral es imputable a Dios de la misma manera que el mal físico, puesto que, si existe, él ha presidido a la organización del mundo moral como a la del mundo físico y que, consecuentemente, el hombre, víctima del mal moral como del mal físico, no es más responsable del uno que del otro.

Pero es preciso que me refiera a lo que tengo que decir sobre el mal moral en la tercera y última serie de mis argumentos.

TERCER GRUPO DE ARGUMENTOS

1 PRIMER ARGUMENTO

IRRESPONSABLE, EL HOMBRE NO PUEDE SER NI CASTIGADO NI RECOMPENSADO

¿Qué es lo que somos?

¿Hemos presidido las condiciones de nuestro nacimiento? ¿Hemos sido consultados sobre la simple cuestión de saber si nos gusta nacer? ¿Hemos sido llamados para fijar nuestros destinos? ¿Hemos tenido, en un solo punto, voz en el capítulo?

Si hubiésemos tenido voz en el capítulo, cada uno de nosotros se habría gratificado, desde la cuna, con todas las ventajas: salud, fuerza, belleza, inteligencia, valor, bondad, etc.,etc. Cada uno habría sido el resumen de todas las perfecciones, una especie de dios en miniatura.

¿Qué es lo que somos?

¿Somos lo que hemos querido ser?

Incontestablemente, no.

En la hipótesis Dios somos, puesto que es él quien nos ha creado, lo que él ha querido que fuésemos.

Dios, puesto que él es libre, hubiera podido no crearnos.

Hubiera podido crearnos menos perversos, puesto que él es bueno.

Habría podido crearnos virtuosos, sanos, excelentes. Habría podido otorgarnos todos los dones físicos, intelectuales y morales, puesto que es todopoderoso.

Por tercera vez: ¿Qué es lo que somos?

Somos lo que Dios ha querido que fuésemos. Él nos ha creado como ha querido a su capricho.

No hay respuesta a esta interrogación: ¿Qué es lo que somos?., Si se admite que Dios existe y que somos sus criaturas.

Es Dios el que nos ha dado nuestros sentidos, nuestras facultades, de comprensión, nuestra sensibilidad, nuestros medio de percibir, de sentir, de razonar, de actuar. Él ha previsto, querido, determinado nuestras condiciones de vida: ha condicionado nuestras necesidades, nuestros deseos, nuestras pasiones, nuestros temores, nuestras esperanzas, nuestros odios, nuestros amores, nuestras aspiraciones. Toda la máquina humana corresponde a lo que él ha querido que fuese. Él ha concebido, organizado de la cabeza a los pies el medio en el cual vivimos; él ha preparado todas las circunstancias que, a cada instante, asaltarán nuestra voluntad y determinarán, nuestras acciones.

Ante este Dios formidablemente armado, el hombre es irresponsable.

Aquel que no está bajo ninguna dependencia, es absolutamente libre; aquel que está un poco bajo la dependencia de otro es un poco esclavo; sólo es libre por la diferencia; aquel que está muy supeditado a otros es muy esclavo; sólo es libre en lo que le resta de independiente; en fin, aquel que está por completo bajo la dependencia de otro, es por completo esclavo y no goza de ninguna libertad.

Si Dios existe, es en esta última postura, la de la esclavitud total, en la que se encuentra el hombre con respecto a Dios, y a su esclavitud es tanto más completa, cuanto mayor distancia haya entre el Amo y él.

Si Dios existe, sólo él sabe, puede, quiere, él solo es libre; el hombre no sabe nada, no quiere nada, no puede nada; su dependencia es absoluta.

Si Dios existe, él lo es todo; el hombre no es nada.

El hombre así mantenido en esclavitud, colocado bajo la dependencia plena y entera de Dios no puede tener ninguna responsabilidad.

Y, si es irresponsable no puede ser juzgado.

Todo juicio implica un castigo o una recompensa; y los actos de un ser irresponsable, carente de todo valor moral, no provienen de ningún juicio.

Los actos del irresponsable pueden ser útiles o perjudiciales; moralmente no son buenos ni malos, ni meritorios ni reprobables; equitativamente no pueden ser recompensados ni castigados.

Erigiéndose en Justiciero, castigando o recompensado al hombre irresponsable Dios no es más que usurpador: se arroga un derecho arbitrario y usa de él en contra de toda justicia.

De lo que acabo de decir, saco en conclusión:

Que la responsabilidad del mal moral es imputable a Dios, como le es imputable la del mal físico.

Que Dios es un Justiciero indigno, porque irresponsable, el hombre no puede ser ni recompensado, ni castigado.

2 SEGUNDO ARGUMENTO

DIOS VIOLA LAS LEYES FUNDAMENTALES DE LA EQUIDAD

Admitamos, por un instante, que el hombre sea responsable y veremos, como en esta misma hipótesis, la divina Justicia viola las reglas más elementales de la equidad.

Si se admite que la práctica de la justicia no puede ser ejercida sin comportar una sanción y que el magistrado tiene por misión fijar esta sanción, existe una regla sobre la cual el sentimiento es y debe ser unánime: es que, del mismo que hay una escala de mérito y de culpabilidad, debe haber una escala de recompensas y de castigos.

Sentado este principio, el magistrado que mejor practicará la justicia, será aquel que proporcionará más exactamente la recompensa al mérito y el castigo a la culpabilidad; y el magistrado ideal, impecable, perfecto, será aquel que fijará una relación de un rigor matemático entre el acto y la sanción.

Pienso que esta regla elemental de justicia es aceptada por todos.

¡Y bien! Dios con el cielo y el infierno, desconoce esta regla y la viola.

Cualquiera que sea el mérito del hombre, es limitado (como el hombre mismo), y, sin embargo, la sanción de recompensa: el cielo, es sin límites, aunque sólo fuese por su carácter de perpetuidad.

Cualquiera que sea la culpabilidad del hombre, ella está limitada (como él mismo), y, sin embargo, la sanción de recompensa: el cielo, es sin límites, aunque solo fuese por su carácter de perpetuidad.

Hay, pues, desproporción entre el mérito y la recompensa, desproporción entre la falta y el castigo; desproporción en todas partes. Así pues, Dios viola las reglas fundamentales de la equidad.

Mi tesis está terminada; no me resta más que recapitular y extraer las conclusiones.

RECAPITULACIÓN

Camaradas:

Os prometí una demostración precisa, substancial, decisiva, de la inexistencia de Dios. Creo poder deciros que he cumplido mi promesa.

No perdáis de vista que no me he propuesto aportaros un sistema del Universo que hiciese inútil recurrir a la hipótesis de una Fuerza sobrenatural, de una Energía o de una Potencia extramundial, de un Principio superior o anterior al Universo. He tenido la lealtad, como debía tenerla, de deciros que, considerado de esta suerte, el problema no encuentra, en el estado actual de los conocimientos humanos, ninguna solución definitiva y que la sola actitud que conviene a los espíritus reflexivos y razonables, es la expectativa.

El Dios cuya imposibilidad he querido establecer, cuya imposibilidad he establecido, puedo decirlo ahora, es el Dios de las religiones, el Dios creador, Gobernador y Justiciero, el Dios infinitamente sabio, poderoso, justo y bueno, que los clérigos se alaban de representar sobre la tierra y que intentan imponer a nuestra veneración.

No hay, no puede haber equívoco. Es a este Dios al que yo niego: y, si se quiere discutir útilmente, en este Dios al que hay que defender contra mis ataques.

Todo debate sobre otro terreno será --de ello os prevengo, pues es precios que os pongáis en guardia contra las astucias del adversario--; todo debate en otro terreno será una diversión y será, además, la prueba que el Dios de las religiones no puede ser defendido ni justificado.

He probado que, como Creador, sería inadmisibles, imperfecto, inexplicable; he establecido que, como gobernador, sería inútil, impotente, cruel, odioso, despótico; he demostrado que, como justiciero, sería un magistrado indigno, violador de las leyes esenciales de la más elemental equidad.

CONCLUSIÓN

Tal es, sin embargo, el Dios que desde, tiempos inmemoriales, se ha enseñado y que, en nuestros días todavía, se enseña a una multitud de niños en numerosas familias y escuelas. ¡Qué de crímenes han sido cometidos en su nombre!

¡Qué de odios, de guerras, de calamidades han sido desencadenadas furiosamente por sus representantes! Este Dios ¡De cuántos sufrimientos es origen! ¡Cuántos males todavía engendra!

Desde hace siglos, la Religión tiene curvada a la humanidad bajo el temor, incrustada en la superstición, postrada en la resignación.

¿No amanecerá, pues jamás el día en que, dejando de creer en la justicia eterna, en sus decretos imaginarios, en sus reparaciones problemáticas, los humanos trabajarán, con ardor incansable, por el advenimiento sobre la tierra de una Justicia inmediata, positiva y fraternal?

¿No sonará nunca la hora en que, fatigados de los consuelos y de las esperanzas falaces que les sugiere la creencia en un paraíso compensador, los humanos harán de nuestro planeta un Edén de abundancia, de paz y libertad, cuyas puertas estarán abiertas fraternalmente a todos?

Durante demasiado tiempo, el contrato social se ha inspirado en un Dios sin justicia; es ya hora de que se inspire en una justicia sin Dios. Durante demasiado tiempo, las relaciones entre las naciones y los individuos han derivado de un Dios sin filosofía; tiempo es ya de que procedan de una filosofía sin Dios. Desde hace siglos, monarcas, gobernantes, castas y cleros, conductores de pueblos, directores de conciencias, tratan a la humanidad como vil rebaño, bueno tan sólo para ser esquilado, devorado, arrojado a los mataderos.

Desde hace siglos, los desheredados soportan pasivamente la miseria y la servidumbre, gracias al espejismo engañoso del cielo y a la visión horrorífica del Infierno. Hay que poner fin a este odioso sortilegio, a este abominable engaño.

¡OH!, tú que me escuchas, abre los ojos, contempla, observa, comprende. El cielo del que sin cesar te hablan; el cielo con ayuda del cual se intenta insensibilizar tu miseria, anestesiar tu sufrimiento y ahogar la queja que, a pesar de todo, se exhala de tu pecho, es cielo irreal y desierto. Sólo tu infierno está poblado y es positivo.

Basta de lamentaciones: las lamentaciones son vanas.

Basta de posternaciones: las posternaciones son estériles.

Basta de rezos: los rezos son impotentes.

¡Yérquete, OH, hombre! Y, en pie, enardecido, rebelado, declara una guerra implacable al dios del que, durante tanto tiempo, se ha impuesto a tus hermanos y a ti mismo la embrutecedora veneración.

Libérate de este tirano imaginario y sacude el yugo de aquellos que pretenden ser sus agentes de negocios en la tierra.

Pero no olvides que, una vez hecho este primer gesto de liberación no habrás realizado más que una parte de la tarea que te incumbe.

No olvides que de nada te servirá romper las cadenas que los Dioses imaginarios, celestes, y eternos han forjado contra ti, si no rompes también aquellos que contra ti han forjado los Dioses pasajeros y positivos de la tierra.

Estos Dioses merodean en tu torno, buscando la forma de someterte por el hambre a servidumbre eterna. Estos Dioses no son más que hombres como tú.

Ricos y Gobernantes, estos Dioses de la tierra la han poblado de innumerables víctimas, de inexpresables tormentos.

Ojalá puedan los condenados de la tierra rebelarse al fin contra estos forajidos y fundar una Ciudad en la que semejantes monstruos no sean ya posibles.

Cuando hayas expulsado a los dioses del cielo y de la tierra; cuando te haya liberado de los Amos de arriba y de los Amos de abajo; cuando hayas realizado este noble gesto de liberación, entonces, y solamente entonces, OH, hermano mío, te habrás evadido de tu infierno y habrás conquistado tu cielo.

Pruebas Existencia/ inexistencia de Dios

Dios existe Antony Flew
Antonio Piñero

<http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php/2012/11/16/-dios-existe-i-442-01->

Este es el título de la última obra del filósofo británico, ya fallecido, Antony (sic; sin h) Flew, escrita en colaboración con Roy Abraham Varghese (original de 2007). Editorial Trotta, Madrid 2012, 167 pp. ISBN: 987-84-9879-368-0. Flew murió en el 2010.

Se trata sin duda de una obra polémica porque Flew fue durante muchos años el referente más notorio del ateísmo anglosajón. Sus obras "Dios y la filosofía" y "La presunción de ateísmo" pasaban por ser la Summa de los argumentos en contra de la existencia de Dios en la segunda mitad del siglo XX. Su deserción del ateísmo fue comentada en 2004 del modo siguiente: "Es como si el Papa anunciara que piensa ahora que Dios es un mito". Su conversión al deísmo no fue el producto de una iluminación mística o algo parecido, sino el fruto de una reflexión intelectual sobre las perspectivas de ciencia de nuestra tiempo en orden de postular la existencia de algo más allá del mundo puramente físico, por ejemplo, tal como se postula en la obra de David Conway, *The Rediscovery of Wisdom* ("El redescubrimiento de la sabiduría") Macmillan, Londres 2004.

La obra de Flew tiene dos partes: "Mi negación de lo divino" y "Mi descubrimiento de lo divino"; contiene además un doble prólogo y dos notables apéndices. El prólogo a la edición castellana es obra de Francisco José Soler Gil, autor y editor de una obra conjunta publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos en 2005: "Dios y las cosmologías modernas". Soler no duda en afirmar que este libro de Flew "vale su peso en oro" (pp. 9 y 21).

Opina también este prologuista era muy conveniente que Flew escribiera este libro, ya que cuando anunció su paso del ateísmo al deísmo en 2004, un conocido autor ateo de notable éxito, Richard Dawkins escribió que "el filósofo Flew estaba siendo manipulado por una caterva de propagandistas del cristianismo aprovechando la declinación de sus facultades mentales".

Según Soler Gil, Flew era conocido, en su época de ateo, por ser todo lo contrario a un fanático: antes de exponer sus propios argumentos dedicaba todo el espacio necesario a exponer imparcial y certeramente los argumentos de sus adversarios con toda su posible solidez. Otro rasgo

característico de Flew es su preocupación por definir bien los términos de lo que se trata en una discusión intelectual; en este caso intentó siempre explicar bien qué es lo que se entiende por Dios.

Un rasgo más del estilo académico de Flew, según Soler Gil, fue su preocupación por encontrar un procedimiento adecuado para el desarrollo de la controversia en torno a la cuestión acerca de Dios; por ejemplo, quién es el que debe aportar las pruebas: el que niega la existencia de la divinidad o el que la afirma. Finalmente, otro de los rasgos característicos del estilo argumentativo de Flew es su limpieza y claridad, sin presentar agendas ocultas o despistar al lector con cortinas de humo que no sean auténticos argumentos racionales. En Flew brillaba ante todo la confianza en el poder de la razón y en la fuerza de los argumentos, sin ninguna sospecha de que la razón humana pudiera estar en el fondo corrompida como si fuera una herramienta espuria al servicio de otros intereses ocultos, como por ejemplo la voluntad de poder.

Es interesante la síntesis de Soler Gil del orden lógico de la defensa del ateísmo mostrada por Flew en sus obras. Este creía que era el teísta en el que recaía el peso de la prueba de la existencia de Dios, y no el ateo de su inexistencia, ya que --según el adagio medieval-- el que afirma algo es el que debe probarlo. Segundo, si el teísta pretendía demostrar la existencia de Dios tendría que comenzar por precisar cuál es el concepto de Dios que se está manejando en la discusión, y cuales son los atributos de divinidad que deben definirse con toda exactitud. Por último debe mostrar que hay una serie de datos de nuestra experiencia que requieren a ese Dios como su explicación (p. 15).

Por último considero también digno de mención en el prólogo de Soler Gil la queja (pp. 20-21) sobre el comportamiento de los medios, y de las Editoriales respecto al debate sobre Dios que está teniendo lugar desde hace décadas en el mundo anglosajón. Sostiene Soler que encontramos una gran asimetría en prensa diaria, televisión y libros respecto al tema de la existencia de Dios. Mientras que las obras de las más destacadas figuras del bando ateo, como Richard Dawkins y Daniel Dennett, se traducen a nuestra lengua casi de inmediato, a los pocos meses de aparecer, y son publicitadas como "best sellers" por editores y distribuidoras de libros, en cambio la mayor parte de las obras del bando teísta son ignoradas y permanecen sin traducir; o si lo son, aparecen vertidas al castellano en editoriales muy minoritarias.

El resultado es previsible: "En las librerías lo suficientemente grandes para acoger un estante de libros de filosofía el tema de la existencia de Dios solo se presenta desde el punta de vista del ateísmo". Por ello, los lectores se ven privados de la ayuda para formarse su propia imagen del tema que supone el presentar también los argumentos del otro lado.

Seguiremos con la presentación de argumentos sobre este tema apasionante. Personalmente el libro me ha interesado tanto que me sumo al agradecimiento a **Trotta** y al traductor, **Francisco José Contreras**, por haber impulsado la publicación de este libro que, como veremos, contiene una buena síntesis de los argumentos por un lado y por otro.

Dios existe (II) Una discusión razonable contra la existencia de Dios (442-02)

<http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php/2012/11/23/dios-existe-ii-una-discusion-razonable-c>

El prefacio de Roy Abraham Varghese me parece igual de interesante que el comentado la semana pasada de Soler Gil.

En primer lugar, el prologuista pone de relieve la relevancia de Antony Flew en la historia del ateísmo. En su opinión, aunque su obra de conjunto no sea comparable, Varghese sitúa a Flew en la estela de David Hume, Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche. Lo compara luego con otros tratadistas indirectos del ateísmo en el siglo XX como Bertrand Russel, Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus e incluso Martin Heidegger. De estos últimos piensa, con razón, que su ateísmo no es más que un subproducto de unos escritos que en conjunto van por otros derroteros; destaca así Varghese cómo la obra de Flew supuso el desarrollo de argumentos novedosos contra el teísmo, y a la vez, curiosamente, abrieron el paso a un futuro teísmo.

En concreto, Varghese cree que Flew acabó con la doctrina del "positivismo lógico". Según este sistema, las únicas afirmaciones que tienen sentido son aquellas que pueden ser verificadas por la experiencia sensible, es decir por la verificación empírica. De esta proposición solo quedan exentas las matemáticas y la lógica, ya que en el fondo sus demostraciones apodícticas no son más que meras tautologías. Para el positivismo lógico estas dos últimas ciencias no hacen avanzar de hecho el conocimiento, que se reduce al ámbito de lo empírico, lo comprobable.

Flew, al romper con el positivismo rígido y al admitir en las reglas de juego de los debates sobre la existencia de Dios la validez de los argumentos

globales sobre la experiencia del ser humano ante el universo (argumentos que en sí no son verificables empíricamente, pero que son razonables), abre un nuevo camino al debate entre ateos y teístas.

Como he indicado, en el fondo esta postura ha contribuido de algún modo al renacer de la creencia en la existencia de Dios (no precisamente el de la revelación cristiana, pero un Dios al fin y al cabo) entre una rama importante de los científicos modernos. Es como si Flew, opina Varghese, hubiera abierto la puerta para que los argumentos religiosos no fueran considerados ipso facto como carentes de relevancia cognitiva.

Los problemas a los que Flew otorgó carta de naturaleza con su amplitud de miras fueron los siguientes:

- Si las afirmaciones sobre Dios tienen significatividad o no; si hay o no coherencia lógica en los atributos que se predicán de la divinidad;

Si la presencia o ausencia Dios con su actividad creadora es una cuestión científica o no lo es;

Si es posible generar una visión del mundo que dé cuenta de por qué el universo está sujeto a leyes, por qué es capaz de generar vida y por qué es racionalmente accesible en su comprensión por parte del ser humano.

Desde luego, si se tiene en cuenta cómo Flew llegó a admitir un diálogo con este tipo de proposiciones, no es extraño que acabara abierto a una suerte de teísmo elemental como el que veremos que profesa en el libro que comentamos.

También es interesante señalar que Flew se dedicó a argumentar y ponderar los argumentos de los adversarios, a manifestar con precisión los propios y no a "dirigir su artillería contra los abusos sobradamente conocidos de la historia de las grandes religiones. Los excesos y atrocidades de la religiones organizadas no tienen nada que ver con la existencia o inexistencia de Dios" (p. 34).

Acierta Varghese. Pongo un ejemplo: la obra de Michel Onfray, *Traité d'athéologie* (Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 2205) --que fue traducida rápidamente al español al año siguiente..., y en ese mismo año vieron la luz cuatro reimpresiones seguidas. En español el título fue "Tratado de ateología". Traducción de Luz Freire, Editorial Anagrama, Barcelona, 2006-- es totalmente representativa de lo que estamos afirmando.

Después de leerla detenidamente (véase un resumen de su argumentación en mi "Prólogo/Presentación" al libro conjunto *Existió Jesús realmente* (Raíces, Madrid, 2009), me sentí muy defraudado, pues más que una prueba de la no existencia de Dios tal obra tan publicitada no era sino un ataque a la fiabilidad histórica de los Evangelios y un elenco de las barbaridades ciertamente perpetradas por las grandes religiones. En el libro de Flew que reseñamos es justamente lo contrario: no hay más que argumentos y contraargumentos.

Y ahora vayamos directamente al contenido de "Dios existe".

En una suerte de introducción Flew se excusa, o mejor ofrece razones de por qué ha cambiado drásticamente de opinión. Afirma que eso es normal en la vida: así le ha ocurrido en varias ocasiones. Por ejemplo: en su juventud fue un marxista convencido, pero en su madurez se convirtió en un acérrimo defensor del mercado libre. Debido a esta mutación de ideas, divide su libro en dos partes: "Aquello en lo que creía y defendía antes del cambio" (tres capítulos) y segundo: "El porqué del cambio" (los siete breves capítulos restantes).

Los argumentos contra la existencia de Dios en el libro de Flew

I En los tres primeros capítulos de la obra que comentamos el autor expone las razones que lo condujeron en su juventud, de los trece a los quince años, al ateísmo:

- La primera, y principal, fue la comprobación temprana de la existencia del mal en el mundo. Su presencia era la refutación decisiva de la existencia de un Dios infinitamente bueno y omnipotente.
- La segunda fue: "El recurso a la libertad humana no exime al Creador de su responsabilidad por los manifiestos defectos de la creación".

Estos argumentos básicos fueron desarrollados más tarde por Flew en otros, más abstractos o complejos, como:

- El concepto de Dios es en sí mismo incoherente;
- Tal concepto no es aplicable al mundo, ni parece legítimo aplicarlo: el argumento del diseño, o argumento cosmológico (el orden del mundo), no puede predicarse de Dios porque ya **desde David Hume** ha quedado **demostrado** que los **conceptos de "causa" y "efecto" son meras estructuras de nuestra mente**. Lo que percibimos es simplemente que, muchas veces o siempre, puesta una cosa sucede esta otra. Pero nada más.

No percibimos más que la sucesión de cosas que ocurren siempre unas detrás de otras. Posteriormente la mente añade de su propia cosecha y sin una fundamentación estrictamente objetiva los conceptos puramente explicativos de "causa" y "efecto".

Pero al ser este vínculo una creación de nuestra propia mente, no se puede deducir con propiedad, filosóficamente, que una cosa es la causa de otra. Por tanto, del orden del mundo no puede deducirse que Dios sea la causa de este orden mundano. El que nos imaginemos que sea así no es más que un producto de nuestra propio cerebro: no algo que corresponda a la realidad.

- Cuando pensamos sobre Dios, llegamos a situaciones mentales imposibles. Podemos presuponer que exista un tipo de Dios, pero **no podemos identificarlo por medio de nuestra razón**. Por ejemplo: "¿Puede reconocerse que tenga algún sentido el que Dios sea siempre uno y el mismo, pero que a la vez actúe en el tiempo, o través del tiempo y, al mismo tiempo, fuera del tiempo? ¿Cómo una persona sin cuerpo, un Dios que es solo espíritu, que está presente en todas partes, puede ser identificado y reidentificado, y de esa forma aspirar al estatus de 'objeto susceptible de descripción'"? ¡Es imposible! (p. 64)

- Estas ideas van unidas a otra "la presunción de ateísmo": Para creer que hay un Dios, necesitamos buenas razones; ahora bien, nunca se ofrecen tales razones, luego no hay fundamento alguno para creer a priori en Dios. La única posición razonable es ser ateo", o todo lo más agnóstico (p. 66).

Seguiremos

El caso Flew. Dios existe (III) El comienzo del cambio (442-03)

30.11.12 | 07:55. Archivado en , **CRISTIANISMO**

Hoy escribe **Antonio Piñero**

En realidad, si se lee detenidamente el libro de Flew que comentamos los argumentos a favor del ateísmo se resumen en variaciones de los dos principales que ya hemos expuesto:

a) La existencia del mal

b) La imposibilidad de deducir necesariamente por la razón la existencia de un Ser Superior por cualquier tipo de pruebas filosóficas que impliquen la aceptación objetiva de la relación causa-efecto.

Es preciso insistir aquí en la importancia del último aserto y cómo si éste se tambalea, cambia la posición de Flew. Nuestro autor era discípulo ferviente de David Hume, quien negaba la validez del argumento cosmológico (hay orden en el mundo, luego existe un Ordenador divino) porque los conceptos de "causa-efecto" son un mero producto de nuestra mente. Por tanto no podemos establecer una relación objetiva entre el orden y el Ordenador. Lo único que puede deducir la mente al contemplar el universo son conjunciones constantes; es decir, acontecimientos de tal tipo son seguidos regularmente por acontecimientos de este otro tipo. Ejemplo: vemos que el agua hierve cuando es calentada, y asociamos ambas cosas. Pero cuando postulamos una conexión real en el mundo exterior (en este caso entre el calor y el agua hirviendo), estamos proyectando nuestras propias asociaciones psicológicas internas (pp.68-69). En realidad lo que ocurre en la naturaleza es un determinismo feroz: todo sucede en el universo como una sucesión de conjunciones absolutas que no pueden evitarse. Este razonamiento lleva a una conclusión desoladora en el ámbito del individuo: el ser humano no es libre.

Sin entrar en demasiadas honduras filosóficas, Flew comienza por criticar a Hume al exponer que éste se equivocaba totalmente al sostener que no podemos tener nociones verdaderas de "causa / efecto": sí podemos hacer que ocurran cosas y podemos evitar que ocurran cosas: por tanto, a la percepción causa-efecto corresponde una realidad objetiva.

Y cae en la cuenta de que el mismo Hume es inconsecuente, pues en cuanto abandona el estudio de las causas, en obras de otro estilo por ejemplo su Historia de Inglaterra, no tiene la menor duda de que el ser humano puede establecer una sucesión de causa-efecto y pensar que a esa noción corresponde una realidad objetiva.

Siguiendo por este camino, Flew llegó a pensar que el argumento cosmológico sobre la existencia de Dios podía tener fuerza filosófica probativa: detrás del orden universal tenía que haber Algo que lo hubiera causado o al menos que lo estuviera manteniendo.

Unido a este cambio en la admisión de la "causa-efecto", Flew abandona el determinismo y admite (con un razonamiento filosófico que no podemos

exponer aquí para no transformar este Blog en una clase de filosofía), la libre voluntad y la elección como facultades en el ser humano.

Es realmente interesante en el libro que reseñamos esta etapa intermedia del autor, cuyo título, acertado, es "el ateísmo detenidamente considerado". En ella Flew debate con sus adversarios oralmente y por escrito, y revisa detenidamente sus argumentos. El resultado fue que el contraste con sus adversarios, al imponerse el deber de un diálogo continuo, le llevó, durante un tiempo, a fundamentar continuamente sus posiciones.

La costumbre de debates públicos entre estudiosos es una costumbre admirable de Inglaterra ayuda a este proceso. Dicho sea entre paréntesis, es increíble para nuestra cómoda postura mediterránea, el amor –y éxito– que tienen tales debates entre los anglosajones. ES digno de verse cómo se discuten todas las razones, argumentos y contrargumentos, cómo participa el público y cómo se expanden y aclaran las ideas sobre temas vitales: religiosos, políticos históricos-sociales, etc.

En medio de tales debates Flew se atrincheró en sus posiciones. Lo expresa del modo siguiente:

- a) Dios no existe porque un sistema de creencias sobre Dios contiene e mismo tipo de contradicción que postular un "marido soltero" o un "cuadrado redondo".
- b) El universo no tuvo comienzo y no tendrá final. No existe ninguna buena razón para oponerse a esta hipótesis.
- c) Los seres vivos evolucionan a partir de la materia inorgánica a lo largo de un período de tiempo inmensamente largo y condicionado por el azar.

Seguiremos

DAVID HUME Y LA RELIGIÓN. CRÍTICA A LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

BERNARDO PÉREZ ANDREO
Instituto Teológico Murcia O.F.M.

RESUMEN

David Hume puede ser considerado con toda justicia como el representante más preclaro de la crítica religiosa de la Ilustración. Su diálogo con la tradición crítica desde Epicuro, así como la toma en consideración de la nueva filosofía nacida al calor de la ciencia newtoniana, le hacen acreedor de una toma en consideración más avisada en el contexto actual. Tanto si queremos dialogar con la modernidad secularizada, como si queremos hacerlo con el amplio espectro de las religiones mundiales en un contexto de crisis de la razón moderna, Hume se convierte en el mediador necesario. La crítica de las pruebas de la existencia de Dios –núcleo de este artículo– es la médula del pensamiento crítico humeano. Toda la filosofía de la religión se ha enfrentado con esta misma problemática y no ha hallado respuesta más coherente y filosóficamente estructurada que la de Hume. Él es el gozne de todo el pensamiento crítico de la religión desde Epicuro.

Palabras clave: Empirismo, Filosofía de la religión, Hume, Ilustración, Teodicea

SUMMARY

David Hume can reasonably be considered the earliest and clearest representative of religious criticism in the Age of Enlightenment. His dialogue with traditional criticism since Epicurus, as well as his consideration of the new philosophy born by the side of Newtonian science, proves him deserving of a more astute consideration in a current context. Whether we want to converse with secularized modernity or with the vast range of worldwide religions in a context of the modern crisis in intellectual thought, Hume becomes an essential mediator. Criticism related to the evidence of the existence of God -the essence of this article- is the core of Hume's critical philosophy. All religious philosophical thought

has faced this question but has not found an answer as coherent and philosophically structured as that of Hume's. He is the hinge of critical religious thinking since Epicurus.

Key words: Empiricism, Philosophy of religion, Hume, (the Age of) Enlightenment, Theodicy

En los últimos treinta años son muchos los trabajos realizados sobre la obra filosófica de David Hume. En España tenemos los pioneros esfuerzos de Rábade Romeo y la traducción de Félix Duque del *Tratado*. Pero no se han destacado en tanto nivel las investigaciones sobre la crítica religiosa de Hume que a nuestro parecer es de tanta importancia como su obra filosófica. En último término consideramos su filosofía como una preparación para la crítica religiosa llevada a cabo en dos obras fundamentales para el pensamiento religioso moderno. Hablamos de la *Historia Natural de la Religión* y de los *Diálogos sobre la Religión Natural*. Esta última puede considerarse como una pieza clave en las reflexiones filosóficas sobre la religión. Constituye la bisagra que une y a la vez separa la crítica clásica –Epicuro, Cicerón– y la contemporánea, desde los ilustrados hasta la filosofía analítica.

Es en este contexto actual secularizado y postmoderno donde más necesario se hace volver al Hume de los *Diálogos*. Tanto si queremos dialogar con la modernidad secularizada, como si queremos hacerlo con el amplio espectro de las religiones mundiales en un contexto de crisis de la razón moderna, Hume se convierte en el mediador necesario. Él, que vivió las consecuencias de la intolerancia religiosa y de la omnipotencia de la razón, supo ver que la razón debe someterse a la afectividad –pasiones llama él– y que la religión puede jugar un papel importantísimo en el logro de la paz social si no pretende ir más allá de sus atribuciones. La religión tiene una fuerte ambivalencia social de ahí que es necesario situarla claramente dentro del orden sociopolítico: debe estar al servicio de la concordia social y de la paz pública. El gobernante no puede imponer a la religión sus credos y sus ritos, pero la religión tampoco debe pretender que la sociedad entera se someta a sus dictados. Cada cual debe permanecer en su lugar. De esta manera entiende Hume que se logra la paz social y se evitan las guerras que tanto marcaron el siglo XVII y concluyeron en Westfalia.

La presente reflexión forma parte de un esfuerzo de mucho más aliento¹. Ahora nos vamos a limitar a uno de los aspectos más importantes de la crítica de Hume a la religión, nos referimos a la crítica de las pruebas de la existencia de Dios, que se encuentra principalmente en los *Diálogos sobre la Religión Natural*.

¹ Más adelante tendremos ocasión de tratar la crítica de Hume a la “falsa creencia”, esto es, a los milagros, profecías, providencia, vida futura e inmortalidad del alma. También tendremos que realizar una crítica a la crítica humeana desde el evangelio de Jesús de Nazaret.

Para ello, en primer lugar, y necesariamente breve, haremos un esbozo de la situación vital y filosófica de Hume que nos sitúe en su contexto histórico y nos permita comprender el trasfondo de su crítica. Seguidamente expondremos el pensamiento humeano expresado en sus *Diálogos* y las otras obras sobre religión, para concluir con su propuesta de una verdadera religión que no se salga de los límites del hombre.

1. HUME, UN ILUSTRADO LÚCIDO

En su autobiografía (MOL)² Hume nos da algunos datos, naturalmente interesados, sobre su propia vida. Lo primero que tiene interés en reseñar es su buena cuna:

“Nací el 26 de abril de 1711 *—old style—* en Edimburgo. Pertencí a una buena familia, tanto por parte de padre como de madre: la familia de mi padre es una rama de los Earl of Home’s, o Hume’s; y mis antecesores fueron propietarios de este título, que ahora posee mi hermano, durante varias generaciones. Mi madre era hija de Sir David Falconar, Presidente del College of Justice; el título de Lord Halkerton recayó por sucesión en su hermano ... mi familia, sin embargo no era rica” (MOL, 1; 13-14).

Dos cosas subraya: su buena cuna y su falta de *—abundante—* dinero familiar, con la intención de resaltar al final cómo llegó a tener una posición *opulenta* gracias a sus escritos y su esfuerzo, y no únicamente debido a la herencia familiar. Como dice en la obra citada “*volví a Edimburgo en 1769, muy opulento*”³.

Sus estudios de derecho en Ninewells fueron realmente fugaces, pronto se entregó al estudio de la literatura y la filosofía. Cicerón y Virgilio, junto con Newton y Locke eran sus principales ocupaciones. Esta *pasión dominante*⁴ de su carácter no le abandonará jamás, y ni cuando ocupó cargos como ayuda de campo de algún general o embajador en Francia, dejó de entregarse al estudio y el pensamiento. Él mismo entiende que esa constancia fue la que pudo hacerle superar el fracaso que supuso para él la publicación de *su opera prima*: el *Tratado de la naturaleza humana*, cuya acogida por parte del público le deprimió el ánimo, al ver la nula repercusión de una obra que consideraba como revolucionaria en el campo de

² Las citas de las obras de Hume están tomadas de la edición de D. HUME, *The Philosophical Works 4 Vols.*, ed. Th. H. GREEN y Th. H. GROSE, London 1882-1886, reimp. Aalen, Scientia Verlag, 1964. MOL es la abreviatura de *My Own Life* que se encuentra en Green-Grose, vol. 3, 1-8.

³ MOL, 7; 21. En lo que sigue el primer número corresponde a la edición original inglesa de Green-Grose, y el segundo a la traducción española utilizada, en este caso, D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, ed. C. MELLIZO, Madrid, 1995.

⁴ “... muy pronto nació en mí la pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y la fuente principal de mis satisfacciones.” (MOL, 1; 14).

la reflexión moral. No en vano el subtítulo reza *Un intento de introducir el método experimental de pensamiento en la reflexión moral*. Hume mismo nos da en la *autobiografía* su impresión de lo ocurrido:

“Jamás un intento literario ha sido tan poco afortunado como lo fue mi *Treatise of Human Nature*. Nació muerto de la imprenta, sin recibir, por lo menos, la distinción de suscitar un murmullo entre los fanáticos” (MOL, 2; 15).

Ante el nulo éxito del *Tratado*, obra que puede considerarse como erupción de acné juvenil, va a realizar una reelaboración completa de la obra en varias otras que tratan la misma temática:

“Siempre había albergado la sospecha de que mi falta de éxito al publicar el *Treatise of Human Nature* había procedido más del modo con que fue redactado que de su contenido, y que yo había sido culpable de una indiscreción muy común al llevarlo a la imprenta demasiado pronto. Por consiguiente, vertí de nuevo la primera parte de esa obra en el *Enquiry concerning Human Understanding*” (MOL, 3; 16).

Además vertió la segunda parte en la que se conoce como segunda investigación: *Enquiry concerning the Principles of Morals*, y la tercera en la *Dissertation on the Passions*. Con estas obras empezaba a tener más fama, pero lo que realmente le reportó fama y abundante dinero fueron sus *Political Discourses*, y ante todo su *Historia de Inglaterra*. Esto unido a la amistad con personas relevantes le procuró una vida apacible y cómoda, pero hay que citar dos hechos muy importantes. Primero es que optó en varias ocasiones⁵ a cátedras de filosofía moral, pero la dura reacción adversa que suscitaron sus obras siempre le impidieron tomar posesión de ellas. La segunda es la “prudente” no publicación de su obra cumbre, y una de las más importantes en la historia de la crítica religiosa, *Dialogues concerning Natural Religion* (DNR)⁶.

Al final de su vida se retira al campo al diagnosticársele una enfermedad intestinal que acabará con su vida en seis meses y de lo que él era consciente, de ahí su intento por publicar toda su obra y especialmente DNR, lo que al final se hizo con muchos problemas dado el contenido. El veinticinco de agosto de 1776 muere Hume en su casa rodeado de amigos. Podemos decir que su espacio vital histórico está enmarcado por los acontecimientos revolucionarios que cambiarán la situación social, política y religiosa de occidente. A su nacimiento precede la

⁵ Para más detalles sobre este y otros pasajes de la vida de Hume se puede ver tanto la clásica obra de E. C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, London, Oxford University Press, 2^a1980 y la de A. J. AYER, *Hume*, Madrid, Alianza, 1988, 17-32.

⁶ D. HUME, *Diálogos sobre la religión natural* (DNR) se encuentra en Green-Grose II, 376-468. La traducción utilizada es ID., *Diálogos sobre la religión natural*, Trad., prol. y not. C. MELLIZO, Madrid, Alianza, 1999.

Revolución Gloriosa de 1688, en la que se dirimía el poder político y el religioso en las Islas, y, poco antes de su muerte, la declaración de independencia Americana, previa a la Revolución francesa, en los dos continentes que las Islas separan.

El contexto geográfico de Hume determinó su contexto religioso, en el que sigue vigente la máxima *Cuius regio eius religio*. Por supuesto, no podemos olvidar que la vieja Escocia no podía tener la misma religión que sus “odiados” vecinos del sur. Por lo demás, era una religión, la calvinista –Iglesia Presbiteriana de Escocia–, que se adecuaba bastante al carácter del pueblo escocés, un pueblo pobre por lo general y oprimido que necesitaba un *consuelo* más fuerte de lo habitual. Las seguridades tan estrictas que aportaba el calvinismo daban cierta tranquilidad, al menos si se estaba entre los elegidos para disfrutar de la presencia futura ante la Divinidad; claro que si se estaba entre los predestinados al infierno también se estaba tranquilo, se hiciera lo que se hiciera nada podría aumentar las penas futuras.

Hay un pasaje de Hume muy claro respecto a su impresión de la religión, y que nos ayudará a comprender el camino que llevó su crítica religiosa:

“Mi madre era extremadamente piadosa. Me inspiró con devoción. Pero desgraciadamente me enseñó calvinismo. Mi catecismo contenía las doctrinas más sombrías de este sistema. La eternidad del castigo fue la primera gran idea que me formé. ¡Cómo me hizo estremecerme! Puesto que el fuego era una sustancia material, tenía una idea de él. No pensaba sino raramente en la felicidad del cielo porque no tenía una idea de ella. Había oído que uno pasaba allí el tiempo en una alabanza sin fin de Dios, e imaginaba que eso significaba cantar salmos como en la iglesia; y el cantar salmos no me atraía. No hubiera deseado ir al cielo si hubiera habido alguna otra forma de no ir al infierno. Imaginaba que los santos pasaban toda la eternidad en el estado mental de la gente recién salvada de una catástrofe, que se congratula de estar a salvo mientras escuchan los tristes lamentos de los condenados”⁷.

Es difícil encontrar en un solo texto tanta claridad de los terrores que propagaba aquella religión entre las conciencias. En este ambiente se desarrolla la conciencia religiosa de Hume. Las referencias al Evangelio, si las hay, son de aquellos pasajes más oscuros y leídos con un sesgo punitivo.

Además de un hombre de las Islas, es Hume un pensador inserto en esa tradición –la tercera persona de la trinidad insular⁸–, y en el pensamiento Ilustrado que se fragua a ambos lados del canal de la Mancha. Newton y Locke, de un lado; Rousseau, Voltaire, de otro, serán algunas de las influencias Hume: *Les Lumières* y *The Enlightenment*. Pero no podemos olvidar que, como todos los de su época, están

⁷ Citado por G. LÓPEZ, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, 37-38.

⁸ *Insular Trinity*, llama Anthony Flew, irónicamente, a los tres filósofos “empiristas” de las Islas: Locke, Berkeley y Hume. A. FLEW, *Hume’s philosophy of belief. A study of his first enquiry*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.

formados en la tradición escolástica y en el cartesianismo. Hume escribe el *Tra-tado* en su estancia en Francia, precisamente en La Flèche⁹—locus cartesiano por excelencia—, lo que da una idea de las influencias que pudo tener¹⁰.

Estos dos mundos que influncian a Hume —la *Aufklärung* creemos que queda fuera— le van a dar su impronta literaria: el género ensayístico. No se trata de crear sistemas de pensamiento que se esclerotizan fácilmente, sino de ser fieles a la experiencia cotidiana y ajustarse a las necesidades de la vida. Aquí es donde viene, como un guante, el ensayo; es breve, conciso y adaptable a todas las situaciones; permite referirse tanto a disquisiciones gnoseológicas como a temas políticos o de negocios; todo tiene cabida en este género, de ahí le viene también su limitación: lo efímero y lo fragmentario.

Hume es ilustrado por su contexto, por la temática de sus obras y por el enfrentamiento a los problemas del momento. Pero es un *antiilustrado* por su derribo de la endiosada razón de sus coetáneos. No cree que la razón sea la guía de la vida humana, ni en el nivel práctico —en la moral o en la vida cotidiana— ni en el nivel gnoseológico. La razón ni puede ni debe marcar las metas del hombre, su lugar está en el servicio a la parte afectiva en donde realmente se halla el corazón de lo humano. Son los sentimientos los que determinan la conducta; son las impresiones las que permiten conocer. La razón debe ser, y sólo eso, *esclava de las pasiones*. Su obra puede leerse como un proceso sistemático de secularización de la razón, de rebajamiento de sus extralimitadas pretensiones, que en último término resultan irracionales. Siempre que la razón pretende ir más allá de sus límites —impuestos por la experiencia— se torna una tirana que rige despóticamente la vida de los hombres.

Pero Hume no deja de ser un ilustrado, aunque consciente de los límites de la razón para erigirse como guía del hombre. La intención de Hume es derribar las estructuras ideológicas de una razón rígida e inmutable, trasunto de la divina¹¹, establecida como fundamento de un orden que lleva a los hombres hacia el fanatismo y la superstición, provocando discordias sociales e impidiendo la paz entre ellos. La nueva metafísica, basada no en esa razón sino en la *creencia*, será suficientemente fuerte para garantizar la vida de los hombres; pero, a la vez, suficientemente débil como para que en ella no se apoye ningún fanatismo ni superstición.

⁹ “Durante mi retiro en Francia, primero en Reims, pero sobre todo en La Flèche (Anjou) compuse mi *Treatise of Human Nature*”. (MOL, 15).

¹⁰ J. MARIAS, *Biografía de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1986, 173-176, tiene una exposición de la influencia de la escolástica desde Suárez hasta Leibniz y Bayle, en siete generaciones. La escolástica marcó la formación del pensamiento europeo durante esos años en que se fraguó la Ilustración.

¹¹ En este sentido supera la reflexión de Hume a la par a la metafísica aristotélico-tomista y la metafísica del voluntarismo nominalista, buscando una razón a la medida del hombre y no un reflejo de la divina.

La crítica humeana a la filosofía –metafísica– será el lugar desde el que realiza la crítica a la religión, esta la lleva a cabo en tres ataques sucesivos. El primero contra los milagros, las profecías y la falsa creencia; otro ataque lo realiza contra las pruebas de la inmortalidad del alma, la providencia y la vida futura; pero al que nos vamos a referir aquí –los otros dos quedan para ulteriores reflexiones– y el más original de Hume es el ataque contra los *argumentos* religiosos –pruebas de la existencia divina– y la teodicea. Esta reflexión humeana está radicada en una de las obras cumbre del autor y de la crítica religiosa: *Diálogos sobre la Religión Natural*.

2. CRÍTICA DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DIVINA

En lo que sigue vamos a analizar la crítica más propiamente humeana a la religión, aquella en la que esboza una reflexión personal y poderosa contra las argumentaciones que pretenden probar, ya la existencia de Dios, ya sus atributos infinitos, ya su bondad ante la cuestión del mal en la creación.

Esta crítica la realiza contra aquellas armas con las que se defendían los *religionistas* de su época –fideístas o racionalistas–. El famoso argumento ontológico, o a priori, y todos los argumentos a posteriori que pretenden llegar a Dios partiendo de los efectos para finalizar en la Causa. Y en último término, como conclusión a toda crítica, entiende Hume, la problemática del mal, la teodicea, que en sí resulta imposible. Aunque hoy es moneda común esta reflexión sobre las pruebas de la existencia de Dios y sobre la teodicea, creemos que Hume supone una inflexión en el pensamiento histórico sobre el tema debido a que lo sitúa en la línea que seguirá toda la modernidad. Será Kant el que sitúe a Dios en la razón práctica, pero es Hume quien lo *apea* de la razón teórica.

2.1. *Contra las pruebas*

El ataque directo contra las pruebas de la existencia de Dios o sus atributos lo realiza Hume en su obra *Diálogos sobre la religión natural*. Esta obra estaba ya compuesta en 1751¹², pero, consciente de lo problemático de publicar sobre esta temática, dio el libro a leer a algunos amigos, quienes aconsejaron que no fuese publicado con el fin de evitar el escándalo. Pero en 1776, seguro de su pronta muerte debido a la enfermedad intestinal que le habían diagnosticado¹³, decidió

¹² Para más información sobre la vida y obras de Hume ver: E. C. MOSSNER., *o. c.*. Mellizo, en su introducción a la edición castellana, da una buena explicación de la peripecia editorial de la obra. Ver, C. MELLIZO, “Introducción”, en D. HUME, *o. c.*, 7-11.

¹³ El diagnóstico se lo realizaron en enero de ese año y murió el 25 de agosto.

que fuera dada esta obra a la luz pública tras su muerte. Para ello, legó en su testamento todos sus papeles a su amigo Adam Smith, quien, enterado del mismo y de la condición de publicar su obra –de la que tenía ya conocimiento– indicó a Hume que rehiciera el testamento porque él no se atrevía a publicarla. Ante este contra-tiempo, faltando escasos dos meses para su muerte, David Hume legó sus papeles a su sobrino David para que, en un plazo no superior a tres años, y en atención a su relación familiar –lo cual resultaba buena excusa para el sobrino– su sobrino publicara la obra tal como le dejó los papeles¹⁴. Efectivamente, la obra se publicó en 1779, tres años después.

Esta peripecia editorial unida al hecho de su no publicación en vida de Hume por su expreso deseo, dan a la obra un sabor especial. Hume mismo era consciente de la dificultad que entrañaba esa reflexión en su época; de la dudosa comprensión que iba a encontrar entre los estudiosos y menos aún entre el público; y de los problemas que le acarrearía en caso de ver la luz –máxime sabiendo la acogida tan desastrosa que había tenido su *Tratado*–. De manera que decidió no publicarla y esperar tiempos mejores, aquellos tiempos en que *sentire quae velis et quae sentias dicere licet* con que encabeza el *Tratado*, y que sólo llegaron tras su muerte.

Cronológicamente es la primera de sus obras sobre la religión –lo que aparece en el *Tratado* apenas sí es relevante, dada la *castración* a la que lo sometió para publicarlo, eliminando la parte de los milagros y de la inmortalidad del alma– y la principal. No sólo por la temática sino también por la forma. Realmente es uno de los *diálogos* que mejor honor hacen a su nombre, más aun que los *diálogos* por excelencia, los de Platón que más parecen monólogos di-logados, que diálogos verdaderamente hablando¹⁵. En Hume sí que tenemos tres interlocutores verdaderos, con sus posiciones y sus reflexiones claras, pero con una viveza dialéctica muy potente que hace de la obra un fiel reflejo de lo que puede suponer un diálogo real¹⁶. La dialecticidad expositiva es tal que los interlocutores se ven llevados, por la fuerza de la exposición a rebatirse a sí mismos o a acercarse unos a otros, deján-

¹⁴ Tenemos la impresión fundada de que esto no fue así. Hay indicios racionales suficientes para suponer que se llevó a cabo una inclusión espuria en la obra con el fin de suavizar sus postulados. Concretamente en una intervención de Filón, el escéptico, en la parte final de la obra (DNR, 457-459; 155-159). En ese lugar Filón contradice absolutamente los posicionamientos escépticos que venía manteniendo a lo largo de la obra, y, para sorpresa del lector, nos encontramos con *otro* Filón; lo vemos defendiendo la analogía entre Dios y la naturaleza, y más aun, afirmando que no podemos *suspender el juicio* respecto a la naturaleza de la Deidad, sino que nos es patente por la analogía que encontramos en la naturaleza. La contradicción con lo anterior en la obra es patente y manifiesta, si es o no una inclusión extraña es cosa que queda para los especialistas, a nosotros nos basta con indicar el problema, estudiosos profundos de Hume lo han evidenciado mas no han aportado soluciones satisfactorias.

¹⁵ En Platón no existe un verdadero diálogo; uno habla, Sócrates, y los otros son meras comparsas, cuyas intervenciones son casi previsibles, de ese soliloquio múltiple.

¹⁶ Los diálogos de Hume, al decir de G. CARABELLI, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei Dialoghi sulla religione naturale*. Firenze, Nuova Italia, 1965, son diálogos del tipo representativo, no del tipo expositivo donde uno es el que lleva el tema y los otros son personajes de paja.

donos una posición filosófica abierta al lector, que de esta manera pasa a ser el cuarto dialogante. En DNR, cada lector pone en el crisol de la fina crítica humeana su propia religión, cumpliéndose la máxima de que ya no se es el mismo después de leer la obra, mas el texto tampoco es el mismo.

2.1.1. *Los distintos argumentos a posteriori*

a. Introducción

La problemática que se va a tratar, en palabras del relator del diálogo, Hermipo, es sobre la naturaleza, los atributos y el plan providencial del divino Ser, no sobre su existencia, esta es evidente para quien reflexione sobre la *religión natural*:

“¿Qué verdad hay tan cierta y evidente como la existencia de un Dios, verdad que han reconocido las épocas más ignorantes de la historia y para la que los genios más refinados han intentado ambiciosamente producir nuevas pruebas y argumentos? ¿Qué verdad tan importante como ésta, la cual es el fundamento de todas nuestras esperanzas, la base más segura de la moral, el más firme soporte de la sociedad y el único principio que no debería estar ausente por un momento de nuestros pensamientos y meditaciones? Pero al tratar de esta verdad evidente e importante, ¡cuantas cuestiones intrincadas surgen acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia! Tales cuestiones han sido siempre objeto de disputas entre los hombres; y por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta [por tanto] sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos” (DNR, 378; 25).

Este texto puede ser considerado un resumen de todo lo que se tratará en la obra: no se niega la existencia, tampoco se afirma; se destruyen las *ambiciosas pruebas y argumentos*; y se determina la incertidumbre, la duda y la suspensión del juicio como la conclusión a que se puede llegar. Veámoslo paso a paso.

b. La exposición de los argumentos a posteriori: Cleantes

La exposición del argumento a posteriori corresponde en la obra a Cleantes¹⁷. Según su exposición el mundo se asemeja a una gran máquina subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas que a su vez se subdividen en otras.

¹⁷ Según Mossner, los tres dialogantes de esta obra representan las tres corrientes que se dan en la filosofía de su tiempo. Por un lado está Cleantes, un teísta adherido a la moderna filosofía empírica; por otro Demeas, un fideísta y racionalista alternativamente; y Filón, el escéptico. Para Mossner, Cleantes representa históricamente al obispo Butler de *La analogía de la religión*; Demeas representa a Samuel Clarke; y Filón sería el mismo Hume. Básicamente estamos de acuerdo con la opinión de tan reputado experto en Hume, pero difiero en la adscripción de Cleantes al obispo Butler, creo que se ciñe más a la definición de teísta adherido a la moderna filosofía empírica, sin más adscripciones. Para más datos consultar E. C. MOSSNER, o. c., 319ss.

Todas estas máquinas, en todas sus partes están perfectamente ajustadas con lo cual tenemos una perfecta adecuación de medios a fines, exactamente igual que los productos de cuño humano, aunque muy superior. Así, con esta *analogía* podemos afirmar que

“...el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente humana, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por medio de este argumento *a posteriori*, y sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo terminante la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas”. (DNR, 392; 47).

El argumento es muy sencillo. De la observación de la naturaleza sacamos la conclusión de que los medios están magníficamente adecuados a los fines e inferimos que ha de haber un Autor inteligente que así lo ha dispuesto. Para ello no tenemos más que usar nuestra razón humana. Si vemos una casa inmediatamente sabemos que ha existido un arquitecto que diseñó todas sus partes e hizo que todo quedara perfectamente organizado, de modo que la casa, que veo, es la prueba fehaciente y suficiente de la existencia de un autor inteligente. Si observo el universo y veo que está bien organizado he de deducir exactamente lo mismo que deduje de la casa, a saber, que hay un autor, pero este autor debe ser proporcionado al efecto que tengo delante de mí, por la sencilla razón de que debe haber, al menos, tanta realidad en la causa como la que hay en el efecto.

Todo en el universo me habla de ese Autor inteligente; de la misma manera que entiendo que los peldaños de una escalera han sido diseñados para que piernas humanas suban y bajen por ellos, las piernas del hombre han sido diseñadas para andar y subir. La anatomía de un animal, por ejemplo si observamos el ojo, su estructura y organización, nos muestra con mucha fuerza la existencia de una mente ordenadora. Todo está a favor de una mente planificadora, si no de dónde pueden provenir las comodidades y ventajas que los hombres y los animales tienen, la perfecta disposición de sus cuerpos. Por tanto hemos de afirmar que todo esto prueba la existencia de un designio que dio origen al orden y arreglo del universo:

“Por muchas vueltas que se le dé al asunto, un mundo ordenado y un lenguaje coherente y articulado se recibirán siempre como prueba irrefutable de un designio y una intención” (DNR, 403; 64).

Por tanto, de los efectos descubrimos *fácilmente* las causas que los provocan y

“el orden y arreglo de la Naturaleza, la curiosa ordenación de las causas finales, la clara utilidad e intención de cada parte y órgano declaran por sí mismas, en el más claro idioma, la existencia de un Autor o causa inteligente. Los cielos y la tierra se unen en el mismo testimonio. Todo el coro de la Naturaleza rompe en un himno de alabanza a su Creador [...]. ¿Cuál es la causa de esta causa? No lo

sé; no me importa; eso es algo que no me atañe. He encontrado a la Deidad, y aquí detengo mi investigación” (DNR, 410; 75).

Si realmente no se pudiera llevar a cabo la inferencia causal; si nuestras ideas sobre Dios no se adecuaban a lo que Él es, no tendría ningún sentido plantearse la cuestión. Es necesario que haya cierta analogía entre las obras humanas y las divinas, de lo contrario caeríamos en un craso escepticismo que nos llevaría al más puro ateísmo. Ninguna diferencia encuentra Cleantes entre un místico que afirma la absoluta incomprendibilidad de Dios; y un ateo que afirme que es ininteligible. Un Dios al que no podemos llegar es igual a ningún Dios, entiende Cleantes¹⁸. Por eso su intención con todo este razonamiento es confirmar los principios de la religión verdadera:

“...no hay nada que pueda contribuir tanto a que presumamos que unos principios sean verdaderos y deban ser abrazados, como el observar que tienden a confirmar la religión verdadera y que sirven para confundir las vanas cavilaciones de ateos, libertinos y librepensadores de todas las denominaciones” (DNR, 389; 42).

La argumentación de Cleantes para defender esta *religión verdadera* tiene dos pilares claros. La analogía entre las obras de Dios y las humanas, por un lado; y por otro, la posibilidad de remontarse de los efectos a la Causa, esto es, Dios. Así su argumentación es cosmológica y teleológica, el orden y arreglo del mundo y la perfecta ordenación de las causas finales, todo ello junto prueba la existencia de una Deidad Causa de todo lo existente, a la que debemos venerar. Filón será el encargado de rebatir esta argumentación, básicamente negando la posibilidad legítima de la inferencia causal y afirmando la absoluta desemejanza entre los hombres y la Deidad.

c. La crítica de los argumentos a posteriori: Filón

– Analogía

La primera piedra de la crítica que Hume pone en boca de Filón es la negación de la analogía. Dios es absolutamente superior a nuestras capacidades de comprensión. Se escapa a nuestra experiencia que en la filosofía de Hume es el criterio para juzgar sobre las cuestiones de hecho. Dios cae dentro del ámbito de las cuestiones de hecho, no de las relaciones de ideas. Así, debemos guiarnos por nuestra experiencia y es precisamente esta la que nos limita la analogía. ¿Cómo podemos saber algo de semejante Ser tan superior al hombre? Porque *Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión*¹⁹. Nuestras ideas, por tanto, no van más

¹⁸ DNR, 405; 68.

¹⁹ DNR, 391; 46.

allá de lo que alcanza nuestra experiencia, y nuestra experiencia sobre los atributos o cualidades del Ser divino es nula, así es que la conclusión es sencilla: Dios se escapa de nuestras capacidades humanas. No es necesario insistir en que en esta posición coinciden tanto escépticos como místicos. Estos por respeto a Dios; aquellos por respeto al hombre, a sus capacidades intelectivas. Ambos por fidelidad a su radical experiencia humana.

La imposibilidad de la analogía se debe a la total desemejanza que se da entre Dios y los hombres. El entendimiento humano llega a certezas en las cuestiones existenciales gracias a la semejanza entre hechos y objetos. Cuando se nos muestra un hecho, inmediatamente –por la *creencia*– surge en nosotros aquel otro que es semejante a este y por lo cual podemos comprender y lograr certezas vitales. Pero entre las obras humanas y las divinas hay tal desemejanza que nunca podemos hallar en nosotros ningún hecho del que tengamos experiencia semejante, por ejemplo:

“La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo” (DNR, 393; 49).

Podemos tener certeza de que las obras humanas tienen una causa proporcionada al efecto. Si vemos una casa sabemos que tiene un arquitecto que la proyectó; pero en el caso del universo, la desemejanza es tal que no podemos tener la certeza de que se dé el mismo tipo de relación. No es que se niegue que se dé esa relación, sino que se niega el que podamos tener la certeza. La duda no recae sobre la existencia de la Divinidad, sino sobre la posibilidad del entendimiento humano de llegar a una certeza absoluta al respecto, y esto porque *únicamente la experiencia puede indicarnos la verdadera causa de un fenómeno*²⁰. Supongamos que alguien hiciera abstracción total de sus conocimientos, y en esta situación de *agnoia* se determinara a conocer qué es el universo. Al instante, le sería imposible, si tal suspensión de los conocimientos fuera factible, determinar la causa de los fenómenos que le impresionan, mucho menos podría determinar la causa del universo mismo. Esto sería así por ser la experiencia la única posibilidad para saber con certeza, pero esa experiencia sólo se tiene pasado el tiempo, la razón nada nos podría decir en ese caso a no ser relaciones de ideas de aquello que se trata.

A lo que nos lleva establecer la semejanza entre las obras divinas y las humanas es a la degradación de la divinidad:

“...no puedo dejar de pensar que dicha semejanza implica una tal degradación del Ser Supremo que ningún buen teísta podría soportarla” (DNR, 395; 52).

²⁰ DNR, 394; 51.

La semejanza –analogía– supone hacer tan asequible a la Divinidad, ponerla tan al alcance de la mano del pensamiento humano, que no podemos evitar que se la degrade, reduciéndola a un ser entre los seres, a uno más de los fenómenos que pueblan el mundo y de los que puedo tener experiencia. Si la Divinidad es tal, no puede ser uno más de los fenómenos a nuestro alcance, forzosamente ha de estar fuera del alcance de las capacidades humanas. Si está allende nuestras capacidades queda fuera de la experiencia humana, *ergo* no podemos afirmar nada de Ella, no podemos conocer sus atributos más allá de lo que nos muestra la naturaleza:

“La deidad nos es conocida sólo por sus obras, y es un ser único en el universo [...] Como el universo muestra bondad y sabiduría, inferimos bondad y sabiduría. Como muestra un cierto grado de estas perfecciones, inferimos un cierto grado de ellas adaptadas precisamente al efecto que examinamos, pero ninguna regla de razonamiento nos autorizará jamás a inferir o suponer nuevos atributos o los mismos en grado mayor” (EHU)²¹

Si la *vía cosmológica* es “inviabile”, no se debe únicamente a la imposibilidad de la analogía entre las obras humanas y las divinas. El hecho mismo de la especificidad del universo también la hace intransitable. Únicamente podríamos afirmar algo válido sobre esto si tuviéramos experiencia de algún universo con el que comparar este otro, lo que es de todo punto imposible. No podemos tener experiencia de la totalidad, la experiencia es fragmentaria y paulatina, tiene su base en el tiempo, esto es, en la sucesión. El universo es el todo del que la parte no puede tener experiencia propiamente hablando:

“Cuando se ha observado que dos *especies* de objetos siempre van unidas, puede inferirse, por la fuerza de la costumbre, la existencia de una, toda vez que *se vea* la existencia de la otra. Pero sería difícil de explicar cómo puede darse este tipo de argumento cuando los objetos, como ocurre en este caso, son únicos, individuales y carentes de paralelo o de semejanza específica” (DNR, 398; 56).

La transferencia de razonamientos es imposible, ya sea por la absoluta desemejanza de la Divinidad, ya sea por la especificidad del universo. No hay experiencia posible, de modo que no hay conocimiento legítimo que desemboque en certeza y origine así una *creencia*.

“Cuanto más lejos llevamos nuestras investigaciones de este tipo, más obligados estamos a inferir que la causa de todo está inmensamente alejada de lo humano y de cualquier objeto que caiga bajo la experiencia y observación humanas” (DNR, 412; 79).

²¹ D. HUME, *Enquiry concerning Human understanding*, ed. L. A. Selby y M. A. Bigge, London, Oxford University Press, 1972, 144-145. En lo que sigue EHU. Traducción en, ID., *Investigación sobre el conocimiento humana*, trad. J. SALAS, Madrid, Alianza, 2001, 187.

– *Antropomorfismo*

La principal consecuencia de establecer la analogía entre Dios y los hombres es el *antropomorfismo* en el que inevitablemente caemos. Si hemos reducido a Dios a fenómeno del mundo lo hemos hecho *a nuestra imagen y semejanza*. Lo hemos encerrado en nuestras potencialidades; enclaustrado en nuestro lenguaje; recluido en nuestra razón. Hemos hecho un dios a nuestra medida, con ella lo hemos domesticado, por ello advierte Filón:

“Justamente le atribuimos la sabiduría, el pensamiento, el don de providencia y el conocimiento, porque ésas son palabras muy honorables entre los hombres, y no tenemos otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por él. Pero *cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tienen alguna semejanza con las cualidades que se dan entre los hombres*. Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como tema de disputa en las escuelas” (DNR, 391; 45-46; subrayado nuestro).

Una cosa es atribuir a Dios todo lo que se considera bueno entre los hombres y otra muy distinta es pensar que eso se corresponde exactamente con la realidad divina. Podemos atribuir a Dios, *piadosamente*, todas las perfecciones que queramos, pero no debemos establecer una correlación absoluta entre la naturaleza de Dios y nuestra comprensión de la misma. Si Dios es tal su superioridad es abrumadora; nunca la limitada razón humana puede pretender abarcarlo, lo que sería ponerle nuestros límites, introducirlo en nuestro continente, reducirlo a nuestro intelecto; haríamos, por tanto, de Dios un ídolo. Es evidente que hemos de usar el lenguaje que tenemos, pero lo más coherente es callar de lo que no se puede hablar, como concluía Wittgenstein su *Tractatus*²², porque Dios, lo *místico*, está al otro lado del círculo que marca el lenguaje a nuestro mundo posible. Si no hiciéramos así, caeríamos, irremisiblemente, en el antropomorfismo. Todo lenguaje sobre Dios es imposible por definición; *Dios es nada*, el lenguaje siempre es sobre *algo*, por ende, no hay lenguaje posible sobre Dios, es imposible la *teo-logía* propiamente dicha. Ahora bien, sí que es posible la *doxología*, o como dice Filón *adoración en el templo*. Lo cual no deja de ser un enclaustramiento de la Divinidad para mejor controlarla, pero es el único lenguaje que respeta a Dios. El otro, fácilmente, cae en la reducción de Dios a nuestras definiciones de Él.

²² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2001, 183. Poco antes de su famosa frase, en la proposición 6.522 afirma: “Lo inexpresable, ciertamente, se *muestra*, es lo místico (*das Mystische*)”. Se muestra pero sigue siendo inexpresable, al estar allende nuestro mundo. Pero es precisamente por ello por lo que lo místico, es imprescindible. Estando fuera limita, por tanto posibilita el mundo que cae bajo el lenguaje. La religión, la ética y la estética son los *limitadores-posibilitadores* de nuestro mundo, pero de eso no podemos hablar, únicamente podemos *crear, hacer y gozar*.

Contrariamente a lo que se decía en tiempos de Hume sobre él, encontramos en su crítica una preocupación muy honda por salvaguardar tanto al hombre como a Dios. Nunca debemos ir más allá de lo que legítimamente podemos inferir sobre Dios, de esta manera seremos respetuosos con su *trascendencia*. No nos dé miedo utilizar esta palabra en boca de Hume. Aunque él no la use, implícitamente está. Cuando él dice, por medio de su *alter ego* Filón, que *Dios es absolutamente superior a nuestra limitada vista y comprensión*, aun faltando el término, el concepto está. Todo tipo de analogía corre el peligroso riesgo de inmanentizar demasiado a Dios, de recogerlo en nuestros recipientes limitados. Hume evita este peligro alejando mucho a Dios de los hombres, algo propio del deísmo, pero ganando en respeto –un respeto pírrico– a la realidad divina.

– *Otras consecuencias*

Si seguimos con el razonamiento de la semejanza entre las obras divinas y las humanas y aplicamos la analogía, entendiendo que Dios es causa del universo, debemos también ser coherentes con ese principio y no dar a la causa más amplitud que vemos en el efecto, sino sólo aquella necesaria para su explicación. En la causa ha de haber tanta realidad como hay en el efecto, pero nada nos lleva a pensar legítimamente que haya más realidad, eso sería ya una inferencia ilegítima. Si tal hiciéramos, si fuéramos coherentes con este razonamiento, no podríamos atribuir a Dios la infinitud, dado que todos los efectos de los que tenemos experiencia son finitos, hemos de deducir una causa finita que los preceda.

Por el mismo razonamiento hemos de abstenernos de adscribir a la Deidad una perfección absoluta o que se halle libre de error. Si consideramos la Naturaleza veremos en ella una serie de imperfecciones o errores que, por fuerza, hemos de atribuir a quien quiera que fuese su autor si, a la vez, sostenemos que de los efectos llegamos a la causa primigenia. Si hay una tal relación analógica, nos imaginaremos a esa causa tal como nos la muestran sus obras y no de otra manera. Si observo un cuadro excelente puedo opinar que su autor era un pintor excelente, pero nunca podré afirmar que también era buen pianista, pongamos por caso. El efecto me limita la amplitud de la causa, no *per se*, sino por mi entendimiento, que legítimamente no puede inferir más realidad en la causa que en el efecto.

De la misma manera, si yo percibo una variedad grande de efectos, podría afirmar la existencia de tantas causas como efectos, por qué he de afirmar sólo una causa para todos. *¿Por qué no se han de haber unido varias deidades en la tarea de planear y organizar un mundo?*²³ Esto es más acorde con el funcionamiento de las obras humanas y responde mejor a los efectos que percibimos. Por eso debemos limitarnos a lo que la experiencia nos da y no pretender ir más allá, de lo contrario podríamos caer en *fantasías e hipótesis* como las siguientes:

²³ DNR, 413; 81.

“...este mundo [...] es muy deficiente e imperfecto, y fue sólo el primer y tosco ensayo de una deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación; [este mundo] es solamente la obra de una deidad subalterna, y es objeto de irrisión para sus superiores; [este mundo] es el producto de la vejez y senilidad de una deidad demasiado entrada en años, después de cuya muerte ha bogado a la deriva moviéndose gracias al primer impulso y fuerza activa que recibió de ella. [...] Desde el momento en que se suponen finitos los atributos de la Deidad, todo esto tiene lugar” (DNR, 414-415; 83-84).

– *Honestos con Dios*

Si queremos ser *honestos con Dios* no debemos rebajarlo a fenómeno observable y mensurable de nuestro mundo. Las consecuencias las deja Hume demasiado claras. La principal es el antropomorfismo: nos hacemos un diosito a la medida de nuestras posibilidades y necesidades. Le obligamos a que responda a nuestras expectativas epistemológicas sobre el mundo y Dios mismo; le hacemos ser a nuestra manera; le damos figura humana y ya puestos *¿por qué no afirmar que la deidad o deidades son corpóreas y tienen ojos, nariz, boca, orejas, etc?*²⁴ Así es más fácil controlar a *nuestras deidades*. La consecuencia es clara: la idolatría. De la crítica de Filón se infiere claramente que el dios al que se llega por los razonamientos que parten de los efectos para hallar la Causa, tiende a la idolatrización. Una vez que ha encontrado esa causa –siempre proporcional a nuestras capacidades, no a la realidad de Dios– la manipulamos a nuestro antojo y le atribuimos cuanto nos place, viniendo a ser una especie de argumento ontológico.

d. Reducción de los argumentos a posteriori al argumento a priori

Esta es la verdadera realidad de los argumentos a posteriori: en el fondo se reducen a un argumento a priori. Observamos ciertos efectos, de ellos intentamos llegar a la Causa absoluta, una vez hallada no nos basta con los atributos que podemos inferir de los efectos que hemos visto sino que le endosamos todos aquellos que creemos y queremos que le sean apropiados para satisfacer nuestra necesidad epistemológica y moral de que todo tenga explicación y un sentido determinado. Esto es, lo que hacemos realmente no se diferencia mucho de la idolatría. Esa Supercausa a la que creemos haber llegado desde la observación de algunos efectos viene a ser algo así como un ídolo mental:

“Encuentras ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscas una causa o autor. Imaginas que lo has encontrado. Después te enamoras tanto de este hijo de tu mente que imaginas que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que la situación actual...” (EHU, 137; 180).

²⁴ DNR, 414; 83.

Por un lado se une la presunción de la razón humana, que cree llegar a abarcar la totalidad del mundo; y por el otro la necesidad de dar sentido a todo lo real que constituye un fuerte impulso en el ser humano. Se unen “el hambre con las ganas de comer”, y dan como resultado una argumentación muy endeble desde el punto de vista experiencial. Nadie ha tenido experiencia de la deidad como para saber con certeza cuántos y cuales son sus atributos, sin embargo se le suman unos y otros hasta hacer de Dios una idea de nuestra mente que nos lo explique todo.

Para Hume la base del problema se halla en la ilegitimidad de la inferencia desde los efectos, esto es, la analogía, precisamente por falta de punto de referencia experiencial que nos permita pisar un terreno firme en la cuestión de la Divinidad. Si pretendemos movernos en la analogía yendo de los efectos a las causas para así llegar a la Gran Causa hemos de tener en cuenta que

“Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que estrictamente las suficientes para producir el efecto” (EHU, 136; 178).

Si no tenemos eso en cuenta, nuestra reflexión no dejará de ser una excusa para justificar nuestros deseos y necesidad de hallar a Dios por otra vía que la del argumento a priori, esto es, de la afirmación simple y pura de la existencia de un Ser tal que nos sirva para explicar el mundo y la existencia del hombre.

2.1.2. *El argumento a priori*

En la crítica de este argumento, uno de los de más rancio abolengo de la historia, no se entretiene mucho Hume. Entiende que es demasiado endeble como para dedicar tanto interés por él como por los argumentos anteriores. Prácticamente se rebate solo. Este argumento, tal y como se expone aquí, fue defendido por Samuel Clarke en su *Discourse concerning the Being and attributes of God*²⁵. En esta obra expone un argumento a priori que establece la necesidad de la existencia del Ser Necesario como fundamento de todo lo que existe. Esta formulación difiere de aquella de Anselmo²⁶ por la que se hizo famosa este tipo de reflexión apriorística.

²⁵ Citado por F. COPLESTON, *Historia de la filosofía. Vol. 5, de Hobbes a Hume*, Barcelona, Ariel, 1999, 153-165.

²⁶ Es clásica la formulación anselmiana del capítulo II del *Proslogion*. “creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado [...] Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor [...] Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad”. Esta formulación se completa en el capítulo XV atribuyendo a Dios definitivamente su existencia intelectual y real: “Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así, si tú no eres eso mismo, podríamos pensar algo mayor que tú, lo cual es imposible”. (S. ANSELMO, *Proslogion*, Madrid, Tecnos, 1998, 11.12.34). Es interesante notar la cercanía entre Hume y Anselmo a la hora del respeto a Dios, tanto para

En Anselmo prima más la adoración y el clima místico que el razonamiento filosófico. En Clarke lo que prevalece es la razón filosófica-apologética que fundamenta la intención religiosa. Pasamos a ver la exposición de Demeas, trasunto literario de Clarke, y la crítica de Cleantes y Filón.

a. La exposición del argumento: Demeas

A Demeas, tanto como a Cleantes, le preocupa la fundamentación de la religión desde los razonamientos filosóficos, este es el punto central de su reflexión: salvaguardar a Dios y a la religión de los ataques del racionalismo y del escepticismo fundamentando su ser en una razón apriorística incólume a los ataques de la ciencia y la filosofía. Todo intento de indagar la esencia divina supone *una profanación*²⁷, hemos de limitarnos a afirmar su existencia y de ahí deducir las consecuencias para nuestra vida y pensamiento:

“La cuestión no se refiere a la *existencia*, sino a la *naturaleza* de DIOS. Esto es lo que juzgo incomprendible y desconocido para nosotros, debido a las imperfecciones del entendimiento humano. La esencia de esa Mente suprema, sus atributos, su modo de existencia, la misma naturaleza de su duración: son estos asuntos y todas las características que se refieren a un Ser tan divino, lo que resulta misterioso para los hombres. Finitas, débiles y ciegas criaturas, deberíamos humillarnos ante su augusta presencia; y, conscientes de nuestras limitaciones, adorar en silencio sus perfecciones infinitas que ningún ojo vio, ningún oído oyó, ni jamás entraron en el corazón humano para ser concebidas” (DNR, 390; 43-44).

Ante la debilidad de la criatura humana para llegar a indagar la naturaleza de la Divinidad sólo podemos utilizar un tipo de argumentación apriorística. Esta resulta *infallible y corta de raíz toda duda y dificultad*²⁸. Precisamente esas dificultades por las que el razonamiento de Cleantes ha sido rebatido por Filón. Dejemos que hable Demeas en la exposición de su argumento:

“Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, ya que es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Así, pues, al remontarnos de los efectos a las causas, debemos, o bien continuar en una infinita sucesión sin última causa alguna, o bien recurrir a una causa última que sea *necesariamente* existente” (DNR, 431; 112).

uno como para otro Dios es *algo mayor que lo que podemos pensar*. Por ello, al principio de los *Diálogos*, las argumentaciones del fideísta Demeas y las del escéptico Filón van de la mano, hasta el punto de que el racionalista Cleantes los unifica en cuanto a las consecuencias que se derivan de ambas posiciones: “¿En qué diferís vosotros, los místicos [se refiere a Demeas], que mantenéis la absoluta incomprendibilidad de Dios, de los escépticos [en referencia a Filón] y ateos que aseguran que la primera causa de todo es desconocida e ininteligible?”. (DNR, 405; 68).

²⁷ DNR, 390; 44.

²⁸ DNR, 430; 111.

El razonamiento es bien simple. Es así que existe algo –el ser humano, por ejemplo– luego existe un Ser tal que explique la existencia de ese algo –en otros términos: *ego sum ergo Deus est*. Ahora bien, ese Ser debe ser *necesariamente existente*, desde toda la eternidad, para que lo que es sea y sea como es, y podamos responder a la pregunta:

“¿Qué fue, pues, lo que determinó que existiese *algo* en lugar de nada²⁹, y que concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras?” (DNR, 431; 112-113).

Nuestra propia experiencia cotidiana nos da fe de lo irrefutable que resulta el hecho de que todo lo que existe es por otro. Lo más fácil es admitir que existe ese Ser que le da el ser a todo lo que es, aunque no podamos saber, a ciencia cierta cómo es ese Ser. Pero sí podemos inferir que debe ser tal que pueda originar y fundamentar todo lo que existe. Así de simple y así de rotundo:

“Debemos, por lo tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la RAZÓN de su existencia, y al cual no puede suponerse inexistente sin recurrir en una expresa contradicción. Por consiguiente, concluimos que debe haber un Ser así, y que ese Ser es una Deidad” (DNR, 432; 113).

Seguidamente, Cleantes, desde posicionamientos racionalistas, va a rebatir total y absolutamente este apriorismo racional que en *poco contribuye a la causa de la verdadera piedad y religión*³⁰.

b. La crítica del argumento: Cleantes y Filón

Si Demeas se basaba para afirmar la existencia necesaria de la Deidad en la flagrante contradicción en que se incurre en su negación, porque ello implica negar la existencia de aquello que depende de él, es decir, aquello de lo que sí tenemos certeza de su existencia; Cleantes ahonda en esa argumentación para rebatirla. Únicamente puede demostrarse algo de forma absoluta si su contrario implica contradicción, pero todo lo que podemos concebir como existente también podemos concebirlo como no existente. Por tanto, no hay ser alguno cuya no-existencia implique contradicción, por ello, *no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable*³¹.

²⁹ A nadie escapa que es la misma pregunta –la pregunta a su entender fundamental de la metafísica– con que termina Heidegger su ensayo *¿Qué es metafísica?*: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1992, 56). Es la pregunta esencial de la metafísica desde los griegos hasta Leibniz del que probablemente toma la formulación. ¿Qué existe y por qué de esta manera y no de otra?.

³⁰ DNR, 432; 113.

³¹ DNR, 432; 113.

Por el simple hecho de trabar un juicio de existencia no quiere ello decir que esa tal existencia quede inmediatamente demostrada. Por el mismo procedimiento trabamos un juicio de no-existencia y queda invalidado el anterior. Esto es posible porque la reflexión de este asunto no entra en el ámbito de las relaciones de ideas, donde dos y dos siempre y sólo son cuatro, sino en el de las cuestiones de hecho, donde lo contrario siempre es posible. Por ello *las palabras “existencia necesaria” carecen de significado, o, lo que es lo mismo, no tienen un significado constante*³².

En su EHU también tiene una reflexión semejante a la de los *Diálogos*, aunque allí su intención no es religiosa sino moral, es decir, aplica la argumentación a la defensa de la moralidad de la filosofía escéptica frente a la crítica que la tacha de inmoral por negar la posibilidad de un conocimiento cierto de la vida futura, lo que, al parecer de los críticos, lleva ineludiblemente a negar el ámbito moral. Hume se defiende por boca de un simulado Epicuro que habla a los mismos atenienses:

“Ninguna negación de hecho implica una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción alguna, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es [...] Por tanto, la existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra” (EHU, 164; 208).

Por el razonamiento apriorístico podríamos afirmar la unión de cualquier efecto a cualquier causa sin necesidad de reparar en si ello es posible o no lo es; podríamos afirmar la existencia de cualquier cosa con el simple hecho de trabar el juicio correspondiente, pero ello no nos daría la certeza de una tal existencia, pongamos por caso la del unicornio. Por ello hay que recurrir a un criterio *externo* que nos garantice cierta adecuación entre lo que entendemos por causa y lo que entendemos por efecto, y nos limite nuestras irrestrictas posibilidades de imaginar seres. La experiencia nos lleva a admitir una argumentación más bien a posteriori, esta sería la única viable, pero ya hemos visto que tampoco nos ofrece garantías dada la total desemejanza entre Dios y el hombre, y la infinita superioridad de la Divinidad.

Pero, más aun, mediante la pretendida *necesidad* del Ser causante de todo, podríamos llegar a un argumento que se aleja mucho de la hipótesis religiosa. Podríamos afirmar que todo lo que existe es por una *necesidad* intrínseca; el mundo material es eterno y necesario, teniendo en sí mismo el principio de su

³² DNR, 432; 114.

movimiento. Esta argumentación es tan plausible como la de que Dios existe por necesidad. Si la una es válida, por los mismos razonamientos debe serlo la otra, o bien, no ser válidas ninguna de las dos. La *necesariedad* es un arma de doble filo, más vale no utilizarla si queremos mantener los principios religiosos del teísmo.

Todo esto es para Filón, quien concluye con la crítica del argumento a priori que empezara Cleantes,

“...prueba cierta de que los hombres siempre derivaron y siempre derivarán sus sentimientos religiosos de otras fuentes que no sean las que proporciona esta especie de razonamiento” (DNR, 434; 117).

Los principios de la religión, contrariamente a lo que piensa Demeas, no se defienden mejor con un razonamiento apriorístico, sencillamente porque eso le lleva a la credulidad, la superstición o el fanatismo, formas todas ellas depravadas de la religión. Afirmar la existencia de la Deidad de esta manera y luego aplicar aleatoriamente los atributos que mejor nos convengan, sólo es una excusa para seguir manteniendo un irracionalismo fideísta que no se aviene a lo que nos dice la experiencia, esto es, que se sale de los límites del hombre, degenerando la *Creencia* en una credulidad pueril que hace de Dios aquello que le viene en gana; no sirve para que el hombre llegue a alcanzar su propia altura, la que le marca *su* naturaleza.

Como vemos tampoco este tipo de argumentación nos sirve como fundamento para la religión, digamos adelantando acontecimientos, para la *verdadera religión*. Ni la reflexión que parte de los efectos ni esta otra que lo hace desde la misma razón, nos sirven para justificar suficientemente los principios de la religión. Muy fácilmente caemos en degradaciones de la divinidad o en endiosamientos de la humanidad, pero en ningún caso damos una suficiente *prueba* que fundamente la religión que de verdad se atenga a la naturaleza humana.

2.2. *El mal y la in-justicia divina*

La última de las batallas que va a librar Hume en su crítica de la religión es la que tiene como trasfondo la teodicea. Es la última y la definitiva; precisamente, en los *Diálogos*, es la última acometida que realiza una vez que han sido rebatidos los argumentos tradicionales, digámoslo así, y ha quedado de manifiesto que no tenemos pruebas ciertas sobre los atributos de la divinidad. La reflexión sobre la divinidad la ha degenerado, infiriendo ilegítimamente aspectos de la divinidad que más la asemejan a un demonio caprichoso que al Ser Supremo autor del universo. Ahora resta dar la estocada final a una concepción –y esto debe quedar claro; no se niega a la divinidad en Hume, al menos de forma taxativa, sino que se niegan las

concepciones que ilegítimamente ha inferido el hombre por el uso *fraudulento* de su razón, o por dejarse llevar por el fanatismo y la superstición— de la divinidad que no deja de ser un concepto del intelecto sin referencia externa experimentable.

El problema del mal es el tema predilecto de cuantos han pretendido negar la divinidad o hacer mella en las concepciones religiosas. Lo ha sido y no de balde; es el cuestionamiento más serio que se puede hacer a la religión, los mismos creyentes tenemos que hacerle frente y poner nuestra fe ante su crisol. Pruebas no faltan en la misma Biblia, cuyo caso paradigmático es Job, y el mismo Jesús, el Justo que murió injustamente. Siempre será un tema problemático para cualquier creyente que se plantee su fe de forma seria, a no ser que caigamos en la justificación hegeliana en la que el mal es explicado y justificado desde la omniabarcante comprensión panracionalista de la historia.

2.2.1. *El mal*

La parte X de DNR está dedicada exclusivamente al tema del mal, a la problemática que se plantea entre la experiencia humana del mal —el sufrimiento y el dolor— y la fe en un Creador benevolente y omnipotente. Va a ser Demeas, el fideísta defensor del derrotado argumento a priori, el que, en resignada retirada argumental, refugiará la fe en el sentimiento de la miseria del hombre. Aquí es donde el escéptico Filón lo estaba esperando para darle la puntilla al razonamiento que pretende justificar los atributos morales de la Divinidad.

Demeas argumenta la necesidad de la religión para calmar el desasosiego que produce en el hombre su mísera situación:

“¿Qué miserables criaturas somos! ¿Qué recurso encontraríamos en medio de los innumerables males de la vida si la religión no nos sugiriese algunos métodos de expiación y apaciguase esos terrores que incesantemente nos agitan y atormentan?” (DNR, 435; 118).

A continuación pasa a enumerar los males de tipo físico o provocados por nuestra situación animal:

“...toda la tierra está atormentada y desorientada. Hay una guerra perpetua entre todas las criaturas vivientes. La necesidad y el hambre estimulan a los fuertes y decididos; el miedo, la ansiedad y el terror sacuden a los débiles y endeble. La entrada en la vida produce angustia en el recién nacido y en sus atribulados padres; la debilidad, la impotencia y el desasosiego están presentes en cada etapa de esa vida, la cual concluye finalmente rodeada de agonía y horror” (DNR, 436; 121).

El hombre, entiende Demeas, uniéndose en sociedad puede hacer frente a esos males que le vienen por su constitución natural y suplir sus carencias innatas. Pero Filón le va a mostrar que la unión en sociedad tampoco reporta al hombre sólo

bienes, los males son incluso mayores que los bienes: opresión, injusticia, superstición. Sobre todo es la superstición la que peor parte se lleva, ella le es inculcada al hombre en sociedad, por naturaleza no es el hombre supersticioso:

“El hombre, bien es verdad, puede agruparse para superar a todos sus enemigos *reales*, y puede dominar todo el mundo animal; pero ¿no se crea inmediatamente dentro de sí mismo enemigos *imaginarios*, los demonios de su fantasía, que lo visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de la vida? Su placer, según él se imagina, es considerado por ellos como un crimen; su alimento y reposo produce en ellos un resentimiento y una ofensa ...; y hasta la muerte, el refugio contra todos los males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables sufrimientos. No molesta el lobo al tímido ganado, como molesta la superstición al alma angustiada de los miserables mortales” (DNR, 436-437; 122).

La religión es, en su forma depravada, la superstición, un producto social que amenaza y desasosiega al hombre más que darle consuelo y ánimo para la dureza de la vida. Así, la religión misma se convierte en un mal, unida a los males físicos y los otros males sociales. Porque *homo homini lupus*, parece querer decir Filón:

“El hombre es el peor enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, el insulto, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude: mediante todas estas cosas los hombres se atormentan mutuamente” (DNR, 437; 122).

Son estas, pruebas suficientes de la mala constitución del mundo, ya sea a nivel físico como social. ¿A quién atribuir esta mala disposición? Si somos coherentes con la argumentación que estaba defendiendo Cleantes, ir de los efectos a las causas, hemos de atribuir tanto lo bueno como lo malo a la Deidad que había sido el principio al que se quería llegar. Si Dios es el origen de lo bueno hemos de atribuirle también lo malo, o bien negar su omnipotencia. De tal manera, no nos queda más remedio que negar atributos morales en la Deidad o atribuirle el mal del mundo:

“Concedamos que su poder es infinito; todo lo que Él quiere se hace. Pues bien: como ni el hombre ni ningún animal son felices, hemos de concluir que Él no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita; jamás se confunde al elegir los medios que le llevan a un fin determinado. Pero ocurre que el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad del hombre o el animal; por lo tanto no ha sido establecida para este propósito [...] Las viejas preguntas de Epicuro están todavía sin respuesta: ¿es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?” (DNR, 440; 127-128)³³.

³³ Las “viejas preguntas de Epicuro” están recogidas por Lactancio en su *De ira Dei*, y se han convertido en todo un clásico. Exactamente se encuentran en LACTANCIO, *De ira Dei*, 13, 20-21, en *Sources Chrétiennes* 289, 158-160. El texto dice así: “*Deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, inbecillus est, quod in deum non cadit; si*

El problema está ahí: si el mal no lo atribuimos a Dios no podemos explicar su origen; si se lo endosamos, perdemos la condición benevolente de Dios. La única salida válida –no la humeana– es atribuir el mal a la situación de libertad en que el hombre es creado, es el pago por la libertad. Pero lo que está claro es que el problema del mal nos pone delante de los atributos que colocamos a la Deidad, sobre todo la omnipotencia y la benevolencia. Hoy, después de las *pesadillas* de la razón moderna –Auschwitz, Hiroshima, Gulag, Rwanda, Congo...–, la filosofía prefiere un Dios benevolente aunque incapaz de eliminar el mal, a un Dios omnipotente responsable del mismo, ejemplo claro de esto puede ser Hans Jonas³⁴.

2.2.2. *La in-justicia o in-potencia divina*

Según Filón cuatro parecen ser las causas de los males que afligen a la humanidad y *no es imposible que todas estas circunstancias no sean necesarias e inevitables*³⁵. La primera de ellas hace referencia a la planificación o economía de la creación animal. Según esta economía todo está dispuesto en los seres vivos para que tiendan a la autoconservación, mediante el dolor y el placer. Filón plantea si es absolutamente necesario que nos presione el dolor a la hora de la propia conservación:

“Todos los animales podrían encontrarse en un estado de constante satisfacción; cuando les surgieran algunas necesidades naturales, como la sed, el hambre o el cansancio, en lugar de sentir dolor podrían sentir una disminución de su placer que les haría buscar prontamente ese objeto que les es necesario para su subsistencia” (DNR, 446-447; 138-139).

Entiende Filón que no es absolutamente necesaria esta disposición de la naturaleza. Una Deidad omnipotente y benévola podría haber dispuesto la naturaleza de forma tal que el dolor no fuera necesario para los seres vivos.

La segunda circunstancia que es causa de los males de la humanidad se deriva del hecho de que el mundo se guíe por reglas generales, estas siempre causan males en unos para producir la existencia del todo. Pero podríamos plantearnos si la Deidad, en lugar de hacer funcionar la naturaleza mediante reglas generales no habría podido hacer que se rigiera por voliciones particulares, dado que la Deidad conoce perfectamente el funcionamiento de todo, *unos pocos sucesos de estos, regular y sabiamente dirigidos, cambiarían la faz del mundo*³⁶. Filón no está pidiendo un dios como el malebranchiano, que interviene en todo momento, a ese dios es difícil no cargarle el mal a costas. Lo que pretende con esta argumentación

potest et non vult, invidius, quod aequè alienum est a deo; si neque vult neque potest, et invidius et inbecillus est ideoque nec deus; si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit?”.

³⁴ H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 195-213.

³⁵ DNR, 446; 138.

³⁶ DNR, 448; 140.

es constatar que una deidad omnisciente y omnipotente *podría* haber creado un mundo sin mal alguno, si no lo ha hecho es porque no puede o no quiere con lo que volvemos a estar en el principio de la argumentación. Ahora bien aun quedan dos causas más. La tercera es la que se refiera a la frugalidad con que los poderes y las facultades son distribuidos en los seres particulares:

“...la Naturaleza parece haberse hecho un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas; y comportándose como un *amo exigente*, sólo ha concedido los dones y poderes que son estrictamente precisos para atender las necesidades que se presenten. Un *padre generoso* habría concedido estos poderes con mayor prodigalidad, a fin de proteger a sus criaturas de posibles accidentes y a fin de asegurar su felicidad y bienestar...” (DNR, 448-449; 141-142).

La Naturaleza parece ser, según lo que vemos, un *amo exigente* y no un *padre generoso*. Si nos quisiera la Deidad nos habría dado toda clase de facultades para que siempre viviéramos de la mejor manera posible sin padecer ni sufrir. Pide Filón algo así como el “papaíto” que no permite que su niño sufra lo más mínimo y todo se lo pone *en bandeja de plata*. Únicamente le falta pedir que el hombre fuera librado por Dios de la condición mortal, de la que, en último término, dependen las limitaciones del ser humano. Pide, en fin, que el hombre no sea hombre sino *como Dios*.

La última circunstancia causante de los males y de la que provienen la miseria y la enfermedad en el universo es por el modo deficiente con que se han establecido los principios de la gran máquina de la Naturaleza. Parece como si no estuviera totalmente terminada la obra, como si le faltara el último toque del constructor. Por todo esto concluye Filón:

“Si todas las criaturas vivientes fuesen incapaces de sentir el dolor, o si el mundo fuese administrado según voliciones particulares, el mal nunca habría hecho su entrada en el universo; y si los animales hubiesen sido dotados con una mayor reserva de poderes y facultades, sobrepasando las demandas de la necesidad estricta, o si los varios principios del universo hubiesen sido estructurados con exactitud y conservaran siempre el justo medio y temperamento, habría tenido lugar un mal muy pequeño en comparación con el que sentimos en el presente” (DNR, 451; 145).

De lo expuesto no podemos deducir a priori ni la bondad ni la omnipotencia divinas sino que debe ser una argumentación que se derive de los efectos que observamos. Si los efectos coinciden con la exposición de Filón difícilmente podremos afirmar que la Deidad sea benévola y omnipotente, o alguna de estas cosas por separado, *dichos atributos no pueden probarse partiendo de los fenómenos*³⁷. El mundo que cae bajo nuestra observación no es el que se esperaría de una

³⁷ DNR, 452; 146.

Deidad omnipotente y buena que obrara según esos atributos que le colocamos. Siguiendo las reglas de la analogía deberíamos pensar que el Autor de la Naturaleza posee una perfección finita, esto es, que es capaz de hacer únicamente un mundo imperfecto y muy limitado. Como no podemos ir más allá de los efectos, esta sería la conclusión. Pero sí podemos, para *salvar* a la Deidad de endosarle el mal o de rebajarla a un diosesito limitado, negar la inferencia; no inferir ningún atributo de Dios ni a priori ni a posteriori. La conclusión definitiva de Filón, según lo que vemos en la naturaleza es que

“¡el todo no presenta otra cosa que la idea de una Naturaleza ciega, impregnada de un enorme principio vivificador, y arrojando de su seno, sin discriminación y sin amor maternal, a sus deformes hijos prematuros!” (DNR, 452; 147).

Así, la Deidad no puede evitar los males que constantemente vemos o bien no quiere, sea como fuere sus principales atributos quedan negados por la misma experiencia del hombre. Qué diremos. Simplemente que no podemos afirmar nada de Dios, queda demasiado alejado del hombre como para que podamos saber ciertamente algo sobre la Divinidad:

“¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero Él es todopoderoso. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro y tan decisivo, *a menos que afirmemos que estos asuntos exceden toda capacidad humana y que nuestros criterios de lo verdadero y lo falso no pueden aplicarse aquí*³⁸” (DNR, 443; 132).

2.2.3. *La imposible teodicea*

Ante esta situación tiene que acudir alguna justificación de la Deidad. Ha de haber alguna reflexión que nos permita *comprender* el por qué del mal en el mundo. Se necesita una teodicea, que no es otra cosa que una búsqueda de sentido ante lo real que nos presiona en diferentes direcciones y ante las que nos encontramos perplejos. Una de las justificaciones de la existencia del mal es simple y llanamente negarlo. Es la postura de Cleantes, el racionalista:

“El único modo de defender la benevolencia Divina –y es el que yo abrazo de buena gana– es negar absolutamente el sufrimiento y la maldad del hombre. [...] La salud es más frecuente que la enfermedad; el placer es más frecuente que el dolor; la felicidad es más frecuente que el sufrimiento. Y por cada vejación con que nos encontramos, conseguimos, si las contamos, cien satisfacciones” (DNR, 441-442; 130).

³⁸ El subrayado es nuestro.

No parece que sea muy convincente esta argumentación, sobre todo si consideramos ciertos sufrimientos de personas absolutamente inocentes que abundan en exceso, sobre todo hoy que podrían ser eliminados. Pero vamos con otra justificación. Esta vez es el fideísta Demeas el que propone la justificación en otra vida futura:

“Este mundo es sólo un punto si se le compara con el universo; esta vida es un momento si se la compara con la eternidad. Los males presentes, por lo tanto, son rectificadas en otras regiones y en algún período futuro de existencia” (DNR, 441; 129).

Con esta reflexión se sale Demeas del principio que rige las cuestiones de la existencia: hay que atenerse a la experiencia. Nada en la experiencia nos demuestra la existencia de una vida futura, como vimos, por ello es una hipótesis infundada según Hume. Pero más aun, ¿de qué le sirve a alguien que está soportando un sufrimiento indecible, que se le diga que será recompensado en otra vida por este sufrimiento? Eso sólo es *ignorancia y superstición*, al entender de Hume.

No hay, por tanto, justificación posible del mal si atribuimos a Dios bondad y omnipotencia *absolutas*. Cualquier intento de explicación quedará en eso, en un intento infructuoso, que enredará aun más la cuestión, bien negando el mal, lo cual es imposible, bien culpabilizando a la misma Deidad de ello. Por eso afirma Filón que

“La verdadera conclusión es que la Fuente original de todas las cosas es algo completamente indiferente a todos estos principios, y no prefiere el bien al mal en mayor medida que prefiere lo frío a lo caliente, lo seco a lo húmedo, o lo ligero a lo pesado” (DNR, 452; 147).

Es la conclusión lógica del deísmo³⁹. La Deidad se despreocupa de su creación no importándole en absoluto lo que suceda en ella. Su labor terminó en el momento en que todo quedó realizado. No hay en Dios atributos morales que podamos inferir legítimamente de los efectos que observamos en la naturaleza. Como el único criterio que se acepta por parte de Hume es el empirista –aquello que no es experienciable, sencillamente no es–, no podemos afirmar nada sobre los atributos de la Deidad. Es más, si nos atenemos al principio arriba expresado de que aquellas ideas que no proceden de las impresiones, forzosamente son de nuestra imaginación, tenemos que los atributos morales de Dios no nos llegan por impresión de lo cual hay que sacar la lógica conclusión.

³⁹ Voltaire, impresionado por el terremoto de Lisboa del 1 de noviembre 1755, en el que las iglesias se derrumbaron sobre las personas que asistían a las celebraciones, hubo de alejar totalmente a Dios del mundo para no cargarle con la culpa de haber *castigado* a justos e injustos por igual en un evento natural que, siguiendo la metafísica y hasta la física del momento, había que endosar en el debe de Dios.

Pero, a pesar de lo que hemos dicho, Hume mantiene su postura básica que denominamos *teísmo de mínimos*, sin llegar a negar la existencia de la Deidad. Sí niega la legitimidad de establecer inferencias a partir de la naturaleza, porque ello mete a la reflexión sobre Dios en un berenjenal de cuidado con el problema del mal. Lo que interesa realmente a Hume es mostrar la debilidad de la razón humana cuando quiere sobrepasar sus límites experienciales. Es lo que Kant denominará paralogismos y antinomias de la razón pura, y que Hume ya había visto⁴⁰. Por ello resulta muy difícil exculpar a Dios del mal si le atribuimos esas facultades tan sublimes. La solución es afirmar que sobre ello nada podemos saber.

No estamos de acuerdo con las conclusiones que obtiene del análisis de la crítica de Hume Badía Cabrera. Creemos que va más allá de lo que los textos de Hume nos dicen cuando afirma que

“En definitiva, parece que nos encontramos ante un dilema irresoluto: si no podemos decir que Dios es bueno, tampoco podemos afirmar que existe; pero si sabemos que existe, no hay manera de exculparlo del mal”⁴¹.

No hay ningún “dilema irresoluto”, por la sencilla razón de que el problema no versa sobre la existencia de Dios sino sobre nuestras posibilidades de llegar a conocer cabalmente sus atributos, en suma, es una cuestión epistemológica. Este autor entiende que Hume nos da una *antiteodicea*⁴², cuando lo que realmente nos encontramos es con una imposibilidad de la teodicea. Una antiteodicea se sale de los límites del *escepticismo mitigado* que el mismo Hume propone como teoría propia en la *Enquiry human understanding*⁴³; sería tan *dogmático* para Hume tanto negar como afirmar de una forma taxativa la existencia de la divinidad. Lo que podemos afirmar o negar taxativamente es aquello de lo que tenemos experiencia cierta, el resto queda para la imaginación o para la fe.

A continuación tendremos que ver cuáles son las consecuencias de esta crítica y qué puede aportar de constructivo para el hombre y para la religión.

3. LA VERDADERA RELIGIÓN

“Tan grande es mi veneración por la religión verdadera como lo es mi aborrecimiento de las supersticiones vulgares” (DNR, 460; 160).

⁴⁰ Hacemos notar, a modo de apunte y sin más pretensiones, que la deuda de Kant con Hume es mucho mayor que la de mero “despertador” que reconoció Kant. El proyecto *crítico* kantiano, *in nuce*, se halla contenido en Hume. Kant elaboró lo que Hume solamente esbozó; quede esto para posteriores reflexiones.

⁴¹ M. Á. BADÍA, *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1996, 354.

⁴² Ver la obra citada del autor, páginas 349-362.

⁴³ EHU, 162; 206.

He aquí uno de los pocos textos en que Hume habla sobre la verdadera religión a la que más bien nombra que define. Tal definición no está realizada por él de una forma clara, pero podemos sacar ciertas conclusiones de lo que entiende por esa verdadera religión a la que tanto venera.

Se define directamente por oposición a la *falsa creencia* porque la *verdadera religión no tiene estas perniciosas consecuencias*⁴⁴, pero es precisamente esa religión corrompida la que resulta realmente historiable. Por ello, la verdadera religión es más una meta, un fin que se busca, que algo que podamos encontrar en el mundo. Positivamente no se da esa verdadera religión al parecer de Hume, todo lo que la historia nos muestra, y no olvidemos que él es historiador, es la *fenomenología* de la mala creencia, de los estragos que ha causado en los pueblos esa mezcla de superstición, ignorancia y fanatismo que califica, *grosso modo*, a todas las religiones mundanas. Él nos propone una religión de corte *racional y filosófica*⁴⁵, que evite las perversiones de la humanidad que genera la irracionalidad de los sistemas teológicos, propugnando una religión basada en la propia naturaleza humana, en la que Hume, como buen ilustrado, confía exageradamente:

“[...] la más pequeña brizna de honestidad y benevolencia naturales tienen en la conducta de los hombres un efecto que es mucho mayor que el que producen esas actitudes grandilocuentes sugeridas por teorías y sistemas teológicos” (DNR, 461; 162).

La verdadera religión debe encauzar la conducta del hombre hacia el servicio a los demás hombres en la sociedad. Promoviendo la felicidad entre sus congéneres, el hombre se realiza como tal en armonía y paz consigo mismo y con los demás, en una sociedad tolerante que garantice el desarrollo de las potencialidades de la naturaleza humana, porque *el modo más auténtico de servir a la divinidad es promover la felicidad entre sus criaturas*⁴⁶. Por el contrario, la falsa religión invita a los hombres a prácticas que Hume entiende como no-humanas, prácticas *inútiles* para los demás. Precisamente, el supersticioso, encuentra en esa falta de utilidad para sí mismo y sus congéneres, el elemento sobrenatural que le empuja a realizarlo

“[...] un hombre supersticioso [...] cualquier práctica que se le recomiende y que no sirva para nada en la vida, o se oponga más a sus inclinaciones naturales, será por él abrazada inmediatamente en virtud de las mismas circunstancias que precisamente deberían haberle llevado a rechazarla” (NHR, 359; 107).

⁴⁴ DNR, 463; 165.

⁴⁵ DNR, 460; 161.

⁴⁶ D. HUME, *The Natural History of Religion*, en ID., *o. c.*, II, 309-363., ID., *Historia de la religión natural*, est. prel., trad. y not. C. MELLIZO, Madrid, Tecnos, 1998. En lo que sigue NHR. La cita actual es NHR, 359; 107.

En el fondo Hume está convencido de que la naturaleza del hombre le impele a la realización de lo que es mejor para sí y la sociedad, por ello la verdadera religión es una religión *natural*, entendida en el sentido de lo que nos surge de la propia naturaleza humana. Es este un término muy del gusto ilustrado: *religión natural*. Esta sería el compendio de todo lo que de bueno hay en el hombre y que le ha sido colocado, regalado por ese Dios lejano que lo creó “bien”. La religión, en sus formas históricas se habría encargado de pervertir lo que de bueno había en las inclinaciones naturales de la humanidad con la finalidad de servir los intereses particulares de los *clérigos* o de aquellos que se beneficiasen del sistema religioso. Una prueba de ello se encuentra, al parecer de Hume, en la hipocresía que hay en todo *religionista*, que debe disfrazar su real incredulidad con una fe extrema en lo increíble:

“[...] la convicción de los religionistas de todos los tiempos es más afectada que real, [...] no se atreven a reconocer, ni siquiera en la intimidad de sus conciencias, las dudas que tienen acerca de esos asuntos. Hacen de la fe implícita un mérito, y disfrazan para sí su propia infidelidad real, revistiéndola de las más fuertes afirmaciones de fe y de extremado fanatismo” (NHR, 348; 83).

Para que estas *perniciosas* consecuencias no se deriven de la religión, esta debe estar sometida en todo momento al poder civil; debe estar regulada y administrada de forma tal que no pueda suponer un peligro para la sociedad. La utilidad es la norma para Hume en todo este asunto. Si la historia nos demuestra que siempre que el poder ha estado en manos de los religionistas, la intolerancia, la discordia y hasta la guerra han estado a la orden del día, hay que evitar a toda costa que el poder recaiga en ellos. En un texto enjundioso y un tanto largo de DNR, expone Hume lo que podría ser su concepción de una religión sometida al poder civil:

“¿Hay una norma política más cierta e infalible que aquella que dice que debe limitarse estrechamente el número y el poder de los sacerdotes, y que el magisterio civil debe siempre mantener el *cetno* y la *espada* lejos de unas manos tan peligrosas? Si el espíritu de la religión popular fuera tan beneficioso para la sociedad, habría prevalecido una norma política de carácter opuesto. Cuantos más sacerdotes haya, y cuanta más autoridad y riquezas posean, más aumentará el espíritu religioso. Pero aunque los sacerdotes tienen a su cargo la guía de este espíritu, ¿por qué no podemos esperar que se dé en ellos una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación, a pesar de que están entregados a la religión, la inculcan constantemente en los demás y tienen que haber asimilado por fuerza algo de lo que ensañan? ¿De dónde proviene el que, de hecho, lo máximo que un magistrado prudente puede proponer con respecto a las religiones populares sea el convertirlas en una actividad inofensiva y tratar de impedir en lo posible sus perniciosas consecuencias para la sociedad? Pero cada intento que hace por llevar a cabo este humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, tiene que sacrificar –sin que sea seguro conseguir así la tranquilidad– el respeto por la libertad pública, la cien-

cia, la razón, el trabajo e, incluso, su propia independencia. Si permite que haya una variedad de sectas –lo cual es la norma más prudente– debe conservar una indiferencia filosófica con respecto a todas ellas, y restringir cuidadosamente las pretensiones de la secta prevalecte; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, persecuciones y conflictos civiles”⁴⁷ (DNR, 463; 165).

Como vemos, es imprescindible, para el buen funcionamiento de la sociedad, limitar el número y el poder de los sacerdotes, estos han sido los causantes de los desajustes sociales a los que se ha visto abocada la humanidad. La limitación se debe al hecho, *probado*, de que ellos no actúan como predicán, no podemos encontrar en ellos lo que debería esperarse: *una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación*, sencillamente porque son arrastrados por sus intereses partidarios a servirse a sí mismos, no a los demás. La mejor manera de limitar el poder y riqueza de los clérigos es que el poder civil someta al religioso, permitiendo la existencia de varias sectas religiosas, a fin de garantizar la libertad, pero mostrándose *indiferente* filosóficamente ante ellas, con el fin de garantizar la paz y el orden social; convertida queda así la religión en *una actividad inofensiva*.

Estamos ante el corolario final de lo que se inició con la paz de Westfalia y su máxima del *cuius regio eius religio*. Si entonces era limitar toda religión a la religión que profesara el príncipe del lugar; aquí se trata de hacer un estado laico, por tanto moderno, en el sentido en que hoy entendemos el estado, e indiferente ante las distintas religiones. Dado que es muy difícil, si no imposible, que se dé históricamente la verdadera religión, lo más prudente es permitir que persistan varias sectas religiosas, con el fin de garantizar la libertad, pero todas ellas, por supuesto, sometidas al *magistrado civil*, siendo esta la única forma posible de evitar las discordias y garantizar la paz social.

Esta concepción humeana de la religión *verdadera* y la permisividad de facto con las diversas sectas religiosas, se diferencia netamente de la propuesta rousseauniana de religión civil. Para este la religión civil está muy claramente determinada por una racionalidad clara, una estructura civil y un sometimiento a la voluntad del gobernante. Dice Rousseau.

“Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: ha aquí los dogmas positivos”⁴⁸.

⁴⁷ Los subrayados son nuestros.

⁴⁸ J. J. ROUSSEAU, *El contrato social*, Barcelona, Folio, 2000, 260.

Vemos como le interesa sobre todo *la santidad del contrato social y de las leyes*, o lo que es lo mismo, la religión tiene una función legitimadora de la estructura social que se da en la Ilustración; una dependencia absoluta de la racionalidad ilustrada y un sometimiento total al poder civil, cuasi sagrado. En Hume, por el contrario, encontramos unos elementos que se acercan más a lo que ha venido a ser hoy día el proceso secularizador: un gobierno civil que mira por el bien común –supuestamente–, y una pléyade de religiones que se someten al bien común pero se mantienen independientes del poder en lo que hace a su estructura y sus contenidos dogmáticos, eso sí, respetando cierto acuerdo con la razón.

La verdadera religión es una meta deseable pero muy difícil de alcanzar por parte de la sociedad, por ello hay que ser pragmáticos y limitar las religiones positivas por parte del poder civil. Este sólo debe admitir como verdadera aquella religión racional y filosófica, es decir, el teísmo, que es útil al hombre y laica en su estructuración, esto es, sin estructuras institucionales que determinen lo que hay que creer. El teísmo, el *teísmo de mínimos*, ya nos da lo que puede ser racionalmente creído, sin caer en superstición ni en fanatismo.

4. LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DEL HOMBRE

De la misma manera que Hume pone la razón al servicio del hombre, sometiendo a la parte afectiva y proporcionando, no los fines, sino los medios para alcanzar esos fines que lo afectivo –sentimiento, pasión, gusto– determina al hombre; de la misma manera que hace de la metafísica, no una superestructura de lo real, sino el fundamento de la *ciencia de la naturaleza humana nueva* que Hume quiere presentar; de la misma manera coloca la religión, no *más allá* del hombre –cual objeto extraño y advenedizo, forense–, sino *más a dentro*, en la misma naturaleza humana –junto a la metafísica⁴⁹– en la base de aquello que constituye al hombre y que le permite “hacer su vida” como tal hombre. Metafísica y religión se complementan –por otro lado como siempre hicieron–, pero ahora están puestas al servicio del hombre y no de la parte de la humanidad que sabe aprovecharse de ambas para servir sus propios intereses, activando los elementos negativos inscritos en la ambigüedad de la naturaleza humana: la *falsa creencia* y sus corolarios, la superstición y el fanatismo; en último término, la credulidad y el miedo.

Si por un lado la metafísica fundamenta la parte digamos *natural* en la naturaleza humana, la religión sirve de sólido asiento a lo social. La *creencia* será la que articule una y otra. La creencia natural permite el conocimiento y la acción *natural*, esto es, aquello que entendemos por gnoseología, ética, estética..., por otro

⁴⁹ Con esta concepción entronca Zubiri cuando entiende la *religión* como el fundamento de la realidad humana en su ser absoluto relativo.

lado la creencia religiosa –en el fondo la fe, pero una fe secularizada– permite vivir en sociedad consiguiendo la concordia y la paz tan anhelada por Hume. Porque se puede *malvivir* en sociedad –lo que viene provocado por la *falsa creencia*–, pero también se puede vivir en paz y armonía si seguimos la *verdadera creencia*, en suma, la verdadera religión, esa que tiene por fundamento el *teísmo de mínimos* y que sirve para garantizar la vida social.

La religión queda rígidamente encorsetada en los límites que marcan la utilidad pública y la naturaleza humana para no pervertir a la humanidad sino para elevarla al Olimpo humeano de la concordia y la paz burguesas.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, la crítica de las pruebas de la existencia de Dios es el núcleo del pensamiento crítico humeano de donde mana su concepción de una religión humana que no pretenda sobrepasar los límites del hombre ni tampoco menguar la trascendencia divina, respetando una y otra en extremo. Desde Hume toda la filosofía de la religión seria se ha enfrentado con esta misma problemática y no ha hallado respuesta más coherente y filosóficamente estructurada que la de Hume. Ni entonces Kant, ni hoy Jonas han podido soslayar la reflexión y combatir todo intento de “justificar” la existencia divina con supuestas pruebas *a posteriori*. Si no queremos negar la bondad divina, habremos de disminuir su potencia o resaltar nuestra debilidad para su conocimiento. Por todo esto hemos afirmado que Hume es el gozne de todo el pensamiento crítico de la religión desde Epicuro, y fuente inagotable de reflexión entorno a la religión.

Una vez analizado este núcleo del pensamiento humeano, aún nos queda dar dos pasos. Desbrozado el camino que lleva a la “verdadera religión”, debemos hacer la crítica de la “falsa religión”; por último nos restará hacer la crítica de la crítica humeana.

RESEÑA Nicholas Everitt: *The Non-existence of God*.

London, Routledge, 2004, 326 pp.

Estud.filos no.34 Medellín July./Dec. 2006

Jesús Romero Moñivas Universidad San Pablo-CEU
Centro Universitario Villanueva

En su *¿Existe Dios?*, Hans Küng calificaba a Dios como el "objeto más noble" de la filosofía. Por su parte, el filósofo español Xavier Zubiri afirmaba en *El hombre y Dios*: "El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su consti-tutivo problematismo". Y Unamuno, el filósofo agónico, aseguraba: "No concibo a un hombre culto sin esta preocupación [el problema de Dios], y espero muy poco en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político". No se trata de hacer una lista interminable de declaraciones sobre la importancia del planteamiento del problema de Dios; únicamente queremos dejar constancia de que, a pesar de que gran parte de la filosofía actual calla sobre la divinidad —no tanto por un fundado agnosticismo teórico sino más bien por simple "indiferencia"— el problema filosófico de Dios sigue pujando en la mente del hombre. Y he aquí un ejemplo muy reciente del ámbito anglosajón. El valor de este libro, por tanto, es triple: primero: escribir sobre Dios en un momento como el actual no deja de ser valioso. Segundo: Everitt es un "ateo" que, quizá siguiendo el consejo de Zubiri —"los tres [teísmo, ateísmo, agnosticismo] están necesitados de fundamentar su actitud porque no basta en última instancia con la firmeza de un estado de creencia sino que es necesaria su justificación intelectual"—, ha decidido, a pesar de todo, escribir sobre él porque ha vislumbrado la importancia del problema que ha tenido Dios en la historia para "pensadores capaces" (*able thinkers*) que han dedicado sus esfuerzos a la reflexión sobre esta cuestión (p. 2). Tercero: Everitt es un defensor firme del planteamiento teórico del problema de Dios frente a aquellos que, siguiendo la llamada "epistemología reformada" (*reformed epistemology*) afirman que —en palabras de A. Platinga uno de sus formuladores— "es totalmente correcto, racional, razonable y propio creer en Dios sin ninguna evidencia o argumento en absoluto" (citado por Everitt en la p. 18). En todo caso —y a nosotros poco nos preocupan esos debates epistemológicos— lo cierto es que estas tres son razones importantes para reseñar este libro.

Sin embargo, el propio título *The Non-Existence of God* ya nos indica cuales son las conclusiones finales del libro. Por eso he afirmado que Everitt puede considerarse "ateo", si atendemos a la propia definición de ateo (*atheist*) que el propio autor da. En efecto, dice: "utilizaré el término ateo no para significar a alguien que piensa que la existencia de Dios puede ser refutada (*disproved*), o que está absolutamente seguro de que Dios no existe, sino [para significar] a alguien que piensa que es más probable que Dios no exista que sí exista" (p. 14). En este sentido, el método a seguir por Everitt en esta obra es buscar las razones que nos hacen pensar que Dios existe, luego dar aquellas que nos indican que Dios no existe, y con base en eso

sacar las conclusiones. Para que la conclusión atea sea posible —y es la de Everitt— basta, en efecto, que esa persona piense que tales argumentos hacen más “probable” la no-existencia de Dios. Esa puede ser una forma errónea de “concluir” algo, pero en principio no afecta al método, ni en el punto de partida ni en su desarrollo.

Sin embargo, el propio título *The Non-Existence of God* ya nos indica cuales son las conclusiones finales del libro. Por eso he afirmado que Everitt puede considerarse “ateo”, si atendemos a la propia definición de ateo (*atheist*) que el propio autor da. En efecto, dice: “utilizaré el término ateo no para significar a alguien que piensa que la existencia de Dios puede ser refutada (*disproved*), o que está absolutamente seguro de que Dios no existe, sino [para significar] a alguien que piensa que es más probable que Dios no exista que sí exista” (p. 14). En este sentido, el método a seguir por Everitt en esta obra es buscar las razones que nos hacen pensar que Dios existe, luego dar aquellas que nos indican que Dios no existe, y con base en eso sacar las conclusiones. Para que la conclusión atea sea posible —y es la de Everitt— basta, en efecto, que esa persona piense que tales argumentos hacen más “probable” la no-existencia de Dios. Esa puede ser una forma errónea de “concluir” algo, pero en principio no afecta al método, ni en el punto de partida ni en su desarrollo.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista lo que sí vicia el método es el propio planteamiento que Everitt hace del problema y que podemos distinguir en dos direcciones: su planteamiento “logicista” y su equivocado punto de partida. Everitt es profesor de filosofía de la religión y de epistemología y parece desconocer todo planteamiento metafísico. Constantemente, nuestro autor sitúa el problema y todos sus argumentos en el nivel “lógico” —un nivel profundamente anglosajón—. Sin embargo, todo el problema filosófico de Dios, desde la tradición Aristotélica hasta la neoescolástica, ha reposado en el nivel “metafísico”, en la reflexión acerca de lo Absoluto, lo Infinito y el Ser. Es poco fértil situar el problema de Dios en el nivel lógico, pero, incluso Everitt parece confundir a Dios con un ente” al ponerlo en continuidad causal con lo categorial-mundano y al hacer un discurso sobre Dios a menudo “antropomorfizado”: como cuando se plantea las cuestiones de la omnipotencia, de la omnisciencia o de la moralidad. Tal equivocación metodológica se basa —a mi juicio, totalmente respetuoso con Everitt— en el desconocimiento absoluto de toda la filosofía medieval (patrística y escolástica) e, incluso, de la tradición aristotélica, platónica y neoplatónica. En esta obra no son citados ninguno de los autores griegos, y lo único medieval que aparece, son las referencias tópicas a San Anselmo (y su argumento ontológico, que luego veremos) y al Aquinate, aunque no muestra excesivo conocimiento de tales autores. De hecho, sorprendería a cualquier metafísico preocupado por el problema filosófico de Dios que se dijera algo como esto: “[la tradición que se ha ocupado de la existencia de Dios] corre desde los primeros pensadores cristianos como San Anselmo; a través del Aquinate y otros escolásticos medievales; continua a través de Descartes, Locke y Leibniz en el siglo XVII, Hume y Kant en el siglo XVIII, Mill en el XIX, Russel y Mackie in el XX, Swinburne, Platinga y otros en el XXI” (p. 2). No es posible plantear adecuadamente el problema de Dios —problema tan antiguo como el hombre— haciendo un recorrido histórico tan superficial, pobre y lleno de lagunas como este. Es por ello que, a pesar del

buen propósito de Everitt de escribir un libro filosófico sobre Dios, uno termine por creer que nuestro autor no ha captado la profundidad filosófica —y el conocimiento histórico— que se necesita para acometer semejante tarea.

Pero, además de no situar el problema en su correcta dimensión metafísica, el siguiente elemento que vicia el método de Everitt es su punto de partida. En efecto, y aun posiblemente sin conocer los vericuetos históricos por los que ha discurrido la metafísica, Everitt es hijo de ese giro que dio Ch. Wolff a la metafísica, y que terminó por hacer de ella el estudio de los entes sin tener en cuenta su existencia. Esta ontología desexistencializada —como diría E. Gilson— parte de unas “notas” que definen la “esencia” del ente y, desde ahí, buscando su “coherencia” desciende hasta la posibilidad o no de que esa “esencia” tenga, además, “existencia”. En este sentido, lo que Everitt hace es partir de una definición de la “esencia” de Dios y trata de buscar la coherencia de sus notas para decidir si es coherente o no y de ahí negar o afirmar su existencia. De hecho, al comienzo de su obra hay un epígrafe con el sintomático título de “cómo debe ser comprendido el término ‘Dios’” (*How the term ‘God’ is to be understood*). Así, él propone la siguiente definición: “Propongo, entonces, adoptar provisionalmente la siguiente comprensión del término “Dios”: él es el creador y preservador de todo, un ser que es omnipotente, omnisciente y perfecto. Él es en algún sentido un ser con conciencia y mente, que es sujeto de varios predicados psicológicos [...]. Él es eterno y omni-presente, y no tiene partes corporales. Finalmente, él es un objeto apropiado de culto” (p. 15). ¿Se puede tomar este punto de partida? Desde mi punto de vista, no. Él se defiende de las críticas que le acharan el contenido concreto de esa definición, apelando a la historia —que ha entendido de ese modo a Dios— y, además, notando que esa historia tiene dos mil años. Es decir, reduce toda la problemática de Dios a los dos mil años de cristianismo. Everitt se puede defender diciendo que es un libro de filosofía de la religión y no propiamente de teodicea. Pero, a pesar de ello, si el plan-tea-miento quiere ser fiel a su raíz “filosófica” tales atributos de Dios no pueden encontrarse al comienzo, sino al final de la investigación. Cuando se acomete el problema *filosófico* de Dios no queda otro camino que partir de la estructura de la realidad, del hombre y del “ente en cuanto ente” para, desde ahí, ascender en busca del fundamento de esa problematicidad que encontramos. La respuesta podrá ser el ateísmo o el agnosticismo, pero el camino reflexivo —si quiere ser filosófico— debe mantener esa dirección. El filósofo se “encuentra” con el problema de Dios cuando ha penetrado la profunda estructura de la realidad. Por eso decía arriba Zubiri que no es un problema “arbitrariamente planteado”. Por el contrario, Everitt parece que se plantea “arbitrariamente” el problema, a tenor —incluso— de lo que él mismo dice en la introducción: “Cuando era un estudiante de filosofía, una vez le dije a mi profesor que me gustaría escribir un ensayo sobre la existencia de Dios. “Mi interés en hacerlo cesó cuando leí los *Diálogos* de Hume”, me replicó él de forma arrogante, dejándome así la duda de que mi interés fuera similarmente de corta vida. Nunca escribí ese ensayo, pero tampoco, a pesar de leer los *Diálogos* de Hume, perdí el interés” (p. 8). Me he extendido en esta cita es porque es muy sintomático el modo como a menudo se acomete el problema de Dios. La filosofía llega a Dios como condición de posibilidad de la estructura problemática de la realidad. Esos atributos que, según Everitt,

definen a Dios, no han sido creados subjetivamente por el capricho de alguien, sino que muestran cómo debe de ser Dios para que explique la problematicidad de lo real. Aparte de que ciertos atributos son incognoscibles filosóficamente, y sólo son producto de la revelación; pero esta cuestión no tiene cabida en nuestro planteamiento que, ahora, es estrictamente filosófico y a los que se ha llegado cuando se ha pensado "a fondo" esta realidad. Everitt parece tener un "interés arbitrario" y piensa los atributos de Dios como una suerte de "acuerdo histórico subjetivo", siendo esos como podrían ser otros cualesquiera. Quizá eso se deba, insistimos, al desconocimiento histórico del problema filosófico de Dios.

Desde este planteamiento del problema se explica la estructura del libro, que va repasando uno a uno los grandes argumentos de la existencia de Dios, continúa planteándose problemas de ciencia y de Dios, y termina analizando la coherencia y la plausibilidad de los atributos que antes mencionamos. Y como hemos dicho más arriba, Everitt termina concluyendo que las razones y los argumentos hacen más probable la no-existencia que la existencia de Dios.

Según lo dicho, no tendría mucho sentido ni valor hacer un análisis de cada uno de los argumentos según Everitt los desarrolla. Desde nuestra comprensión del problema de Dios, el logicismo y su erróneo punto de partida hacen imposible cualquier intento de pensar adecuadamente esta cuestión. Sin embargo, me gustaría, antes de terminar esta ya larga reseña, hacer referencia a dos puntos: el argumento ontológico y el planteamiento antropológico de Dios.

El argumento ontológico es el primer argumento sobre la existencia de Dios que trata Everitt. Nuestro autor afirma, en cualquier caso, que las opiniones filosóficas modernas desechan con gran rotundidad este argumento. Sin embargo, decimos nosotros, Everitt —como gran parte de los críticos de este argumento— no ha situado el argumento donde debería. En efecto, él cita las versiones anselmiana-cartesiana y, en seguida, pasa a las versiones de autores anglosajones como Platina, Malcom o Hartshorne. ¿Qué significa esto? Que Everitt sigue planteando la problemática de la existencia de Dios en el nivel "lógico" y no en el nivel metafísico. Y, con razón, todos los autores que él cita son filósofos que han tratado de hacer de este argumento meta-físico, un argumento *lógico* desligado de la dimensión existencial o vivencial del hombre. No queremos hacer referencia aquí a la cuestión de la crítica kantiana de que la existencia no es una perfección. Tal crítica, que Everitt recoge, es producto de una distorsión de la estructura bipolar del ente en "essentia" y "esse", que no podemos desarrollar aquí. Lo que nos parece más interesante anotar —y que estará en conexión directa con el siguiente punto— es que Everitt no ha comprendido, como muchos de los críticos del argumento (quizá porque, ciertamente, el argumento anselmiano, desligado de su contexto religioso-experiencial, se presente a nuestros ojos como una estructura puramente lógica) que, estrictamente hablando, no hay un salto desde lo "lógico" hasta lo "óntico". Eso sólo ocurre cuando se piensa de modo separado las vivencias profundas humanas de lo pensado (lo lógico). La fuerza del argumento, si se bucea en su radicación metafísica, es que no es posible que el hombre tenga la idea de Dios, lo Absoluto o lo Infinito, si Dios mismo

no existe y la ha "impreso" en la mente humana, puesto que lo Infinito no es una adición infinita de elementos finitos (ni la perfección absoluta, una suma infinita de pequeñas perfecciones), sino que pertenece a otro orden de realidad, y un ser finito como el hombre no puede pensarlo por sí mismo subjetivamente. Descartes y Anselmo se "encuentran" en su mente con la idea de Dios, la "intuyen" o la "experimentan" y no hay otra razón para explicar esa "idea" —recordemos que hasta el empirismo las ideas son reflejo de la realidad— sino que Dios mismo existe y la hace posible. Evidentemente, para un autor como Everitt, que se ha acercado por una suerte de "interés" arbitrario al problema de Dios, es difícil comprender la base profunda, metafísica, de este argumento. Aunque es valioso que Everitt haya querido enfrentarse a él a pesar de ello.

Por último, y en estrecha conexión con lo dicho, nos gustaría hacer una referencia a la ausencia, en el libro de Everitt, de lo que en la modernidad es uno de los principales lugares de acceso filosófico a Dios: Me refiero al ámbito antropológico. En España, Manuel Cabada Castro, un filósofo de fuerte formación en la historia de la filosofía, ha comprendido la necesidad de repensar el acceso filosófico a Dios desde las vivencias profundas del hombre —más acorde con la moderna sensibilidad por el hombre—, frente a los tradicionales modos más vinculados con el cosmos o la realidad total. El lugar más acabado y sistemático donde Cabada Castro desarrolla esta temática es su obra mayor de madurez *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (BAC, Madrid 1999). Sin embargo, gran parte de su producción se ha dedicado a la elucidación teórica de esta vía antropológica. Everitt, en dos capítulos —el 7 y el 8, dedicados respectivamente a "Dios y la moral" y "la experiencia religiosa"—, roza este tipo de cuestiones, pero las pasa por alto de modo apresurado. Lo fundamental de esta vía antropológica hacia Dios, es que el hombre adivina intuye": y en ese "intuir" va implícito un "pre-saber" o un "acontecer" acerca de aquello que se intuye— en su estructura antropológica que hay una recóndita pero siempre permanente percepción de sí como lleno de misterio y, por tanto, como siempre-en-interna-problematicidad. Una percepción de sí que se lleva a cabo en la interioridad más entrañable del hombre y que, de hecho, no procede estrictamente de él. De este modo, el ámbito de reflexión sobre la divinidad no es ya tanto, como ha ocurrido desde la más antigua tradición occidental, lo "cósmico", el mundo o el universo; sino que, y aunque sin negar lo anterior, hay una vuelta del hombre hacia sí y hacia las estructuras interiores de su existencia y de su constitución ontológica para vislumbrar en ellas a Dios como su condición última de posibilidad y de explicación. Nos parece que esta vía es desconocida para Everitt y ello limita enormemente su comprensión del actual ámbito de reflexión sobre la divinidad.

En todo caso, y a pesar de las críticas que hasta ahora hemos hecho, es de justicia agradecer a un autor ateo que en el siglo XXI siga pensando que el problema de Dios es una cuestión importante del pensamiento y la filosofía. Tal ha sido la razón fundamental para reseñar esta obra inglesa.