

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, 21980 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.