



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

David Hume: de la Nueva Metafísica
a la Verdadera Religión

D. Bernardo Pérez Andreo
2015



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

David Hume: de la nueva metafísica
a la verdadera religión.

D. Bernardo Pérez Andreo
2015

UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**DAVID HUME: DE LA NUEVA METAFÍSICA
A LA VERDADERA RELIGIÓN.**

Tesis doctoral

Bernardo Pérez Andreo

Dirigida por Alfonso García Marqués

Murcia 2015

A cuantos han dedicado su reflexión al servicio de los hombres y en el empeño han dejado cuanto eran, cuanto tenían, cuanto sabían. Todos ellos han sido los que han hecho este mundo habitable, y han abierto la senda para que dar la vida por los demás sea la verdadera norma de humanidad. Para todos ellos, la verdadera religión siempre estará en el servicio al hermano, sobre todo al humillado y ofendido. Ningún templo podrá contener nunca el corazón del que ama, pues él será el verdadero y único templo de los que adoran en espíritu y en verdad.

Al papa Francisco, que nos ha renovado la alegría del Evangelio, y ha puesto a la Iglesia en la senda del nazareno.

Y entró en Jerusalén, llegó al templo, y después de mirar todo a su alrededor, salió para Betania con los doce, siendo ya avanzada la hora.

Al día siguiente, cuando salieron de Betania, Jesús tuvo hambre. Y viendo de lejos una higuera con hojas, fue a ver si quizá pudiera hallar algo en ella; cuando llegó a ella, no encontró más que hojas, porque no era tiempo de higos. Y Jesús, hablando a la higuera, le dijo: Nunca jamás coma nadie fruto de ti. Y sus discípulos le estaban escuchando.

Llegaron a Jerusalén; y entrando Jesús en el templo comenzó a echar fuera a los que vendían y compraban en el templo, volcó las mesas de los cambistas y los asientos de los que vendían las palomas; y no permitía que nadie transportara objeto alguno a través del templo. Y les enseñaba, diciendo: ¿No está escrito: "mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones"? Pero vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.

Los principales sacerdotes y los escribas oyeron esto y buscaban cómo destruirle, porque le tenían miedo, pues toda la multitud estaba admirada de su enseñanza.

ABREVIATURAS DE OBRAS DE HUME	11
PRÓLOGO	15
INTRODUCCIÓN	21
I. ENTENDER AL HOMBRE, CREER AL FILÓSOFO.....	31
1. UN HOMBRE DE <i>BUENA FAMILIA</i>	32
2. LA NEGATIVA IMPRONTA RELIGIOSA.....	36
3. UN FILÓSOFO ILUSTRADO A SU PESAR.....	41
a) El género literario ensayístico	42
b) Disputa con Rousseau: la querrela de los filósofos	45
c) ¿La religión de un ilustrado?	52
II. HACIA UNA NUEVA METAFÍSICA.....	55
1. PRIMUM VIVERE, DEINDE PHILOSOPHARI.....	57
a) Contra la vieja filosofía.....	58
b) La nueva filosofía.....	61
c) <i>Philosophia ancilla vitae</i>	65
2. <i>A NEW SCENE OF THOUGHT: THE HUMAN NATURE</i>	68
a) El punto de partida: la ciencia de la naturaleza humana.....	69
b) Impresiones e Ideas.....	73
c) Relaciones de ideas y cuestiones de hecho	77
d) La relación causa y efecto	78
e) La Costumbre	81
f) La creencia	83
3. UNA NUEVA METAFÍSICA	89
a) El «recorte» de la vieja metafísica	89
b) La secularización de la razón.....	90
c) La «realidad» recuperada	92
d) El fin del trayecto. El escepticismo.....	97
e) Un ilustrado “ <i>antilustrado</i> ”.....	99
4. CRÍTICA DE LA PROPUESTA METAFÍSICA DE KANT DESDE HUME	100
a) La propuesta metafísica de kant.....	101
b) La conceptualización de la metafísica en Kant	104
c) El sistema de la metafísica.....	107
d) Relaciones de las propuestas metafísicas de Hume y Kant	109
i) El a priori: Razón y Creencia.....	109
ii) La unidad tensional del sujeto	112
iii) La construcción del mundo	112
iv) El postulado de Dios.....	113
e) La reconstrucción de la metafísica en Hume	114

5. EL SUJETO MODERNO Y LA PROPUESTA DE HUME	115
a) Descartes y el sujeto constructor de lo real.....	116
b) Husserl y la consolidación del sujeto moderno	120
c) La desconstrucción del sujeto en Hume.....	125
6. RAZÓN MODERNA Y LA CRÍTICA DE HUME	128
a) Kant y la razón moderna	129
b) Hegel y la razón absoluta.....	132
c) La crítica de Hume a la razón.....	135
III. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN DAVID HUME.....	141
1. LA CRÍTICA RELIGIOSA EN EL SIGLO DE LA RAZÓN.....	142
2. PRIMER ATAQUE: RECHAZO DE LOS MILAGROS Y LAS PROFECÍAS.....	146
a) Introducción	146
b) La apologética de los milagros.....	146
c) Crítica de los milagros.....	148
i) El argumento de Tillotson.....	148
ii) La evidencia como criterio	150
iii) El testimonio humano	151
iv) Los milagros.....	153
v) Pruebas contra el testimonio de los milagros	154
d) La fe secularizada	156
3. SEGUNDA ACOMETIDA: LA <i>FALSA CREENCIA</i>	157
a) El origen de la <i>creencia</i> religiosa	157
b) La corrupción de la religión: la falsa creencia	161
i) La Superstición	161
ii) Concepciones impías de la divinidad.....	166
iii) El Fanatismo	168
c) Conclusión: humanizar la religión.....	169
4. TERCER ENVITE: CONTRA <i>LAS PRUEBAS</i>	170
a) Los distintos argumentos <i>a posteriori</i>	173
i) Introducción	173
ii) La exposición de los argumentos a posteriori: Cleantes	173
iii) La crítica de los argumentos a posteriori: Filón.....	176
iv) Reducción de los argumentos a posteriori al argumento a priori.....	183
b) El argumento <i>a priori</i>	184
i) La exposición del argumento: Demeas.....	185
ii) La crítica del argumento: Cleantes y Filón.....	187
c) Las pruebas de la inmortalidad del alma.....	190
d) La providencia y la vida futura.....	194
5. ÚLTIMA ACOMETIDA: EL MAL Y LA <i>IN-JUSTICIA</i> DIVINA.....	196
a) El mal.....	197
b) La in-justicia o in-potencia divina	200
c) La imposible teodicea.....	203

6. AGNOSTICISMO Y RELIGIÓN EN PASCAL Y HUME.....	206
a) La nueva lectura de <i>Pensées</i>	207
b) Agnosticismo filosófico.....	213
c) Pascal y Hume.....	216
IV. LA CRÍTICA DE HUME ANTE EL EVANGELIO.....	221
1. EL EVANGELIO DE JESÚS DE NAZARET.....	221
a) Distintas acepciones de <i>evangelio</i>	223
b) Claves para el <i>acceso</i> al evangelio de Jesús de Nazaret.....	226
c) El contenido <i>mínimo</i> del evangelio de Jesús.....	230
i) La comensalidad de Jesús.....	231
ii) El anuncio de la <i>βασιλεία</i>	232
iii) La expresión <i>Ἄββα</i>	236
d) Conclusión.....	238
2. PROPUESTA DE UNA RELIGIÓN DESDE EL EVANGELIO.....	239
a) Mito y rito como instrumentos al servicio del ser humano.....	240
b) Contra los mitos modernos.....	242
c) Hacia el éxodo.....	247
d) Hacia una religión profética y anamnética.....	248
3. «SUPERACIÓN» DE HUME DESDE EL «EVANGELIO».....	252
a) Dios: vía utilitarista vs. <i>vía pauperum</i>	252
b) La religión: legitimación vs. relectura.....	255
c) El proyecto socio-político: plutocracia vs. <i>πρωχοὶ- δουλεία</i>	257
V. DE LA NUEVA METAFÍSICA A LA VERDADERA RELIGIÓN.....	261
1. EL «RESPECTO» POR LA REALIDAD.....	261
a) El «respeto» a Dios.....	261
b) El «respeto» al hombre.....	264
c) El «respeto» a la religión.....	266
2. LOS «BENEFICIOS» PARA LA RELIGIÓN.....	268
a) La <i>suspensión del juicio</i> y el escepticismo mitigado.....	268
b) El deísmo de mínimos.....	271
c) la verdadera religión.....	275
d) La religión dentro de los límites del hombre.....	280
CONCLUSIÓN.....	283
BIBLIOGRAFÍA.....	293
1. Obras de Hume.....	293
2. Traducciones utilizadas de Hume.....	293
3. Bibliografía crítica sobre Hume.....	294
4. Bibliografía secundaria estudiada.....	297

ABREVIATURAS DE OBRAS DE HUME

<i>Dialogues</i>	Dialogues concerning Natural Religion
<i>Dissertation</i>	A Dissertation on the Passions
<i>Enquiry</i>	An Enquiry concerning Human Understanding
<i>Enquiry Morals</i>	An Enquiry concerning the Principles of Morals
<i>Immortality</i>	Of the Immortality of the Soul
<i>Life</i>	My Own Life
<i>History</i>	The Natural History of Religion
<i>Superstition</i>	Of the Superstition and Enthusiasm
<i>Treatise</i>	A Treatise of Human Nature

Para la realización de esta investigación nos hemos guiado por las obras originales que pueden considerarse *canónicas* respecto a Hume, teniendo en cuenta, a la vez, el criterio de mayor utilización de las mismas. Así, para los dos *Enquiries*, hemos manejado la edición de SELBY-BIGGE, cuya referencia puede verse en el apartado de bibliografía. Para el *Treatise* hemos utilizado la edición correspondiente de los autores SELBY-BIGGE. Para el resto de las obras, un poco por comodidad en el acceso a la misma y un tanto por su extendido uso, nos hemos guiado por la edición de GREEN-GROSE, *Philosophical Works*. Las obras de Hume que no están citadas en las siglas quedarán especificadas a lo largo de la obra en las correspondientes notas al pie.

La traducción de las citas se ha tomado de las obras que se relacionan en la sección correspondiente de la bibliografía, normalmente hemos seguido las traducciones que se pueden encontrar en vigor en el mercado y que contienen, en muchos casos, excelentes introducciones de los mayores especialistas españoles en Hume.

La utilización de las siglas en la obra se hará colocando la sigla correspondiente seguida del número de página en la edición original canónica utilizada, más la paginación de la traducción castellana. Por ejemplo, *Enquiry*, 37; 70 corresponde a la página 37 de la edición de Selby-Bigge que se cita en bibliografía, y la página 70 de la traducción de Jaime Salas Ortueta, citada igualmente en la correspondiente sección. Las obras de las que se toman las traducciones de las citas, salvo que se indique lo contrario, quedan reflejadas en el subapartado correspondiente de la bibliografía al final del trabajo.

Hemos dividido la bibliografía, por ser más útil y adecuado, en cuatro subapartados. En primer lugar citamos las obras de Hume utilizadas en su edición original ateniéndonos a las que tienen un uso más extendido y por las que se cita casi universalmente: las ediciones de Selby-Bigge, tanto para las *Enquiries*, como para el *Treatise*. Citamos el resto por la edición en cuatro volúmenes de las obras filosóficas de Green-Grose.

En segundo lugar situamos las traducciones que hemos manejado en el desarrollo de este trabajo y de las que se han tomado las traducciones de las citas. Aceptamos que toda traducción es una *traición*, por ello hemos optado por *fiarnos* de las *traiciones* ya existentes por parecernos adecuadas. Primero y principal porque los traductores son, todos ellos, grandes especialistas en Hume, y segundo por la comodidad de su uso. Aun así las obras originales han sido oportunamente cotejadas, sobre todo en aquellos pasajes más importantes, pero más aún en los términos clave para la comprensión del pensamiento de Hume.

Citamos la bibliografía general de que nos hemos servido. En ella no incluimos todos los trabajos existentes sobre Hume, estimamos innecesario

sobrecargar el texto, dado nuestro campo de estudio limitado a la religión y la filosofía y metafísica. El resto de obras de Hume que han sido consultadas tendrán su correspondiente reflejo en nota. Recogemos todas y solo las obras citadas, tanto de Hume como sobre Hume y bibliografía complementaria consultada.

Por último, damos las referencias de las restantes obras utilizadas, tanto clásicas (Aristóteles, Kant, etc.) como investigadores actuales. Dado que me he dedicado a la investigación sobre Hume durante más de diez años y sobre él ya he publicado algunos textos, me ha parecido oportuno mencionarlos en la bibliografía, así como las indicaciones pertinentes a pie de página en el cuerpo del trabajo, pues muchas ideas de las ya elaboradas han venido a tomar sitio en el texto de esta tesis doctoral, enlazando los años de investigación que han dado como fruto definitivo este esfuerzo de acercamiento al pensamiento de David Hume.

PRÓLOGO

La crítica de David Hume a la religión y la propuesta de una nueva metafísica son dos elementos que van muy unidos en los análisis recientes mejor fundados sobre el pensamiento del Escocés. Gerardo López Sastre, José Luis Tasset Carmona y Jaime de Salas Ortueta son tres preclaros representantes de esta tradición de pensamiento sobre Hume en nuestro país. Una tradición que se acerca más al consenso académico sobre la interpretación de Hume que la distorsión del mismo que se llevó a cabo para hacer aceptable un pensamiento que podía ser un profundo disolvente para ciertas conciencias que podrían estar lastradas por pesadas rémoras del pasado.

En nuestro país, para hacer digerible a Hume, se llegó a una suerte de sortilegio de su pensamiento, a una restricción de las «intenciones» originarias humeanas y su reconducción a posiciones más llevaderas para el sentir de los que hacían filosofía en el marco de un régimen dictatorial. Hume fue reducido a un fideísta que, en el fondo, sólo pretendería purgar la religión de excesos. No se dudó, por tanto, en reducir su obra crítica contra la religión a los *Diálogos sobre la religión natural*, y en estos poner sordina a la voz más crítica, la del escéptico Filón, verdadera representante del pensamiento del Escocés, e interpretar el diálogo como una especie de monólogo a tres voces donde el conjunto expresa la voz del autor, cual un armónico musical. Con este análisis, como veremos, la fuerza disolvente de los *Diálogos* queda neutralizada en el marco de un texto que viene a tener un valor casi edificante. Con esta «lectura canónica» de la crítica de Hume, en España hubo de pasar tiempo hasta que unos y otros se tomaran en serio su pensamiento. El alma más jacobina de la filosofía patria no sentía motivos para acercarse a un pensador burgués que apenas aportaba algo más que los franceses a la crítica de la religión. El alma

más puritana no soportaba los excesos de sus obras. Así, Hume quedó relegado al mausoleo de los libros de historia de la filosofía; su pensamiento quedó eclipsado por una interpretación estandarizada propia del uso escolar más al uso; su potencia crítica durmió el sueño de los justos a la espera de alguien que desempolvara sus textos y los leyera críticamente.

Un contacto de los investigadores españoles con las interpretaciones allende nuestras fronteras, especialmente en los países de lengua inglesa, permitió abrir el tarro de las esencias de la crítica de Hume a la religión y a la metafísica. Bien es cierto que fuera de nuestros pagos, la lectura de Hume tampoco resultaba suficientemente ácida o corrosiva para la religión, pues se había soslayado el tema por resultar poco atractivo, como si de un tema menor se tratara, a pesar de las dos obras que el Escocés dedicó al tema y de los varios opúsculos escritos por él. Antes bien, el análisis se centró en cuestiones epistemológicas y morales, que son las más queridas entre los filósofos de la estirpe sajona, muy dados a lo práctico y menos a la crítica fundamental. Por eso, la crítica a la religión quedó subsumida dentro de cuestiones morales o epistémicas, como si la religión no tuviera una entidad suficiente para suscitar un pensamiento profundo y crítico.

En nuestro país, quizás por la tortuosa relación histórica entre la religión y sus representantes y los hombres de ciencia y filosofía, la crítica de Hume, tras el letargo de más de dos siglos, y con ocasión del bicentenario de la muerte de Hume, surgen pensadores que son capaces de ver el verdadero poder de disolución de la crítica de Hume a la religión. Son capaces de captar que Hume va al centro de la religión que se le presenta como la verdadera, el cristianismo calvinista de su Escocia natal que casi representa a todo el cristianismo del siglo XVIII, pues la exposición vulgar de la dogmática católica y la protestante, en lo que atañe a la justificación de la religión (existencia de Dios, los milagros y las profecías) no muestra más que diferencias de matiz.

Aquella religión, y mostraremos que no es ni la única ni la más cercana a la tradición iniciada por Jesús de Nazaret, estaba fundamentada sobre una

determinada metafísica, de ahí que no podría hacerse nada contra ella sin socavar su cimiento metafísico, este es el motivo por el que Hume propone una nueva metafísica, naturalizada, basada en la naturaleza humana, que luego le sirva de sostén de su crítica a la religión que tenía ante él, la religión positiva, y de propuesta de una verdadera religión, cosa que habremos de demostrar en lo que sigue.

Sin embargo, nosotros creemos que Hume no acierta con la crítica, pues su crítica no es contra el cristianismo en sí, sino contra el espantajo creado a partir del derrumbe de la escolástica y sus reconstrucciones racionalistas o fideístas que siguen, tanto en el lado católico con Trento, como en el protestante con Lutero y Calvino. Hume no es un crítico del cristianismo, mucho menos de aquél que se inicia con Jesús de Nazaret, sino de un fantasma engendrado por una historia de rupturas y pérdidas. Sí es cierto que Hume nos puede servir hoy a los cristianos para fundamentar una crítica a las posiciones neoconservadoras que hoy quieren retomar una fundamentación espuria de la fe como la que nos legó la apologética católica y protestante en la modernidad. Apologética que más que defender la religión, defendía una visión ideológica de la misma.

Hume puede ser hoy una herramienta para retomar el camino de vuelta al Evangelio de Jesús de Nazaret y, de paso, hacer una crítica a su crítica, de modo que lo que se propone hoy en las interpretaciones de su obra en España como crítica ácida contra la religión, como si Hume fuese un pensador impío y antirreligioso, se transforme en una herramienta de depuración tanto de la religión como de la crítica a la religión en nuestro país.

No debe llamar a engaño el tono de cercanía que mantengo con Hume, en absoluto puedo abrazar un pensamiento que ha generado un modelo social que lleva al individualismo a ultranza y a la exclusión de una parte de los seres humanos de los bienes de este mundo. La vertiente política liberal y la economía que defiende Hume, amigo de Smith y casi su mentor, no es aceptable desde las posiciones de la fe en Jesús de Nazaret; tampoco lo es desde planteamientos filosóficos que entienden al hombre y a la sociedad como dos

realidades inseparables. No lo es porque desde esa misma fe el ser humano es considerado, en primer lugar, como hermano y esto por ser persona, es decir, por constituirse desde la relacionalidad con los otros y con Dios mismo. Los posicionamientos de Hume están muy lejos de esta visión verdaderamente cristiana que nosotros vamos a defender aquí como contrapunto a la crítica de Hume. Sin embargo, dado el contexto social, histórico y político de Hume, su crítica a la religión del momento es un instrumento válido para enfrentar los peligros que las religiones incuban inconscientemente, peligros cuyas consecuencias padeció Hume y por las que se hace un perfecto mediador para realizar una crítica constructiva de la religión.

Puede resultar extraño a muchos que una tesis doctoral en filosofía pretenda poner las bases para una teología liberada de ciertas ataduras. Olvidará quien así piense que la filosofía y la teología tienen un origen común en los albores del mundo occidental, en la Grecia anterior a Platón. La teología nace como el discurso sobre los dioses, así lo cuenta Platón en su famoso diálogo *República* 379 a. La discusión versa sobre la necesidad que tiene el Estado de buenos y verdaderos mitos que eduquen correctamente a los jóvenes, de ahí la necesidad de hablar sobre los dioses contando cómo son; no, cómo no son. Un Estado requiere formar a sus jóvenes para obtener de ellos aquello que el mismo Estado necesita para subsistir. La educación es el modo por el cual se consigue que lo que la naturaleza ha puesto en el niño se desarrolle de modo conveniente para satisfacer las necesidades de organización, pues la justicia y la injusticia nacen, según Platón, de la educación correcta e incorrecta que se da a los ciudadanos del Estado. La teología es, así, un ámbito de la filosofía, aquel que estudia a los dioses que son el fundamento de la Polis. Filosofía y teología nacen unidas en una misma preocupación y así estuvieron hasta no hace tanto, hasta que el proceso secularizador arrinconó a la teología a los claustros catedralicios y conventuales, en parte por el miedo del cristianismo al mundo moderno, en parte por el empuje de una modernidad que tenía su propia teología justificadora.

La teología sigue necesitando hoy de la filosofía para no perder su fundamentación y su contacto con el mundo, al igual que necesita de las ciencias. Pero la filosofía y las ciencias, como cada vez es más claro, también necesitan de su hermana *descarriada* para dar un servicio completo a la humanidad. Creo que los que navegamos entre ambas aguas, la filosofía y la teología, bien podemos tender puentes que vuelvan a unir campos del pensamiento que otrora estuvieron unidos y que pueden seguir aportando mucho al mundo actual.

En nuestro propósito de realizar una crítica de la crítica de Hume, nos hemos ceñido en la investigación a los autores y obras más sobresalientes sobre la crítica de Hume a la religión y su nueva propuesta metafísica. El resto de obras no cae bajo nuestro interés inmediato y sólo aportarían distorsión a los objetivos trazados. Sabrá disculpar el lector ciertas omisiones que para el entendido pueden resutar importantes, pero que nada aportarían a un trabajo que se quiere tético en su exposición. Para avanzar hacia la fundamentación de la tesis propuesta habrá que dejar de lado lo que sólo podría aportar paja en forma de pasta de papel inútilmente gastada.

Espero que no sea necesario en el futuro, ni en el mundo de la ciencia ni en el de la religión, seguir recordando las palabras precisas de Tácito que Hume puso, como encabezamiento premonitorio de tantas disputas y sinsabores, en su *Tratado: rara temporum felicitas ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*.

INTRODUCCIÓN

1. Metafísica y religión anduvieron de la mano durante largos siglos, tan es así que no es posible separar una de otra desde los mismos comienzos del pensamiento occidental. Pensar el fundamento de lo real, la metafísica, es tanto como pensar su sentido para los grupos humanos, la religión. Los dioses son los garantes de la estabilidad ontológica y gnoseológica del mundo para todas las culturas tradicionales, también para la griega. No encontraremos posiciones abiertamente negadoras de la metafísica hasta que no se haya producido la renuncia a la religión. Metafísica y religión son dos ámbitos cercanos, casi hermanos: la metafísica es el aspecto más especulativo, mientras que la religión viene a ser el aspecto práctico en los grupos humanos, pero ambos van de la mano. Una determinada forma de entender el fundamento de lo real, metafísica, conlleva una forma específica de vivirlo, religión, de ahí que no sea posible establecer una crítica de la una sin hacer también la crítica de la otra. Hume es muy consciente de esto y por eso su propuesta no puede ser reducida ni a un mero fenomenismo, ni mucho menos a un empirismo. La cuestión antropológica, epistémica y gnoseológica son, en Hume, secundarias respecto a su verdadero interés: la paz y concordia social, la política.

Para alcanzar esa paz y concordia es imprescindible que la religión, causante de las disputas sociales en el sentir de los ilustrados, sea transformada. La falsa religión debe dar paso a la verdadera, pero para eso hay que establecer una nueva fundamentación de lo real sobre nuevas bases, es decir, hay que hacer una crítica de la metafísica, no su negación pura y simple, sino una crítica que elimine la vieja, caduca y adulterada metafísica, nos dice Hume, por la sana y novedosa. Se trata de la nueva escena del pensamiento que avistó en su juventud y a la que llamó ciencia de la naturaleza humana. Esta ciencia o

conocimiento es el que sentará las nuevas bases para una metafísica que transforme la religión en un servicio a la sociedad.

2. Sería no sólo injusto, sino también erróneo, reducir a Hume a mero *despertador* de sueños dogmáticos¹. Pero sería totalmente imperdonable acercarse a su obra con la fusta preparada para castigar a la primera ocasión al escéptico-pirrónico-subversor-de-toda-metafísica-y-negador-de-la-religión.

Hume es mucho más y mucho menos que eso. Es mucho menos porque su pensamiento, aun siendo escéptico –*mitigate skepticism* le llama Hume–, intenta clarificar las posibilidades gnoseológicas de la razón humana, propiciando *giros copernicanos* –y giros de los giros–; pero también mucho más, hoy que hemos asistido al final del racionalismo (post)moderno y se ha sustituido el modo de pensar causal por configuraciones de sentido; hoy que hemos *desconstruido* los fundamentos racionales de la tradición occidental mediante el recurso a los maestros de la sospecha –Marx, Nietzsche, Freud– y sus continuadores –Heidegger, Deleuze, Derrida...–; hoy, decimos, nos hemos olvidado del pilar que fundamenta toda la *reconstrucción* de los *postkantianos* que entraron por la «puerta trasera» de Kant para recolocar la metafísica de la acción –Fichte, Schelling, Hegel, Comte–. Este pilar es Hume. Es el nudo que recoge las hebras sueltas del *textus* oxoniense para engazarlas en los telares de la quiebra postilustrada.

Su crítica, serena y apacible como corresponde a un *buen burgués*, es una crítica del cielo y de la tierra en su punto de fusión: el hombre o, más bien, la naturaleza humana, especie de divinidad inmanente, trasunto humano de la divina, fuerza telúrica que deviene consciencia y a la que hay que domesticar para alcanzar «la paz, la armonía y la concordia». Asunto este que queda para la filosofía y la religión («que no es sino una forma de filosofía»²), pero ambas han demostrado su inutilidad: una por perderse en cuestiones «sin sentido», la

¹ MELLIZO, CARLOS, «David Hume, hoy», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1976) 5.

² *Enquiry*, 146; 189.

otra por ponerse al servicio de unos cuantos para satisfacer sus apetitos de poder y someter al resto bajo su tiranía. De ahí que sea necesario llevar a cabo una reestructuración de las dos sobre fundamentos enteramente nuevos, que permitan asentar un conocimiento sin miedo a la duda y una acción sin el peligro de la guerra. Para llevar a cabo esta empresa es menester tener una premisa muy clara: no salirse de los límites del hombre en ningún momento. Por ello, toda la reconstrucción de la metafísica y la religión que pretende Hume la realizará desde la *nueva escena del pensamiento*, que, como una revelación –iluminación de 1729–, se abrió ante él, y que fundará todo «posible» pensamiento: la *Ciencia de la Naturaleza Humana*.

Desde el hombre, desde su realidad concreta –natural y social– fundamentará la *nueva metafísica* y la *verdadera religión*. No desde una entidad forense; un meteorito dogmático; un pesado fardo de historia despótica. La experiencia es la garantía de la *realidad*; su fundamento la *creencia*. Por la experiencia se unifican el hombre y la Naturaleza; por la *creencia*, estos con Dios; y todos, Naturaleza, Dios y hombre, se unifican en la realidad.

Para Hume, las religiones positivas son manifestaciones de un proceso progresivo de búsqueda de la *verdadera religión* que ninguna de ellas ha conseguido ser y que no conseguirán de ninguna manera. Únicamente una religión «elaborada» desde la *nueva ciencia de la naturaleza humana* y supeditada al poder civil podrá acercarse a lo que debería ser: el resguardo de la paz y la concordia social. Para ello hay que eliminar toda institución eclesiástica hegemónica y mantener un acervo de «verdades de fe» de tipo racional acordes con la *naturaleza humana*: existencia de Dios; *utilidad* del comportamiento moral; *necesidad* del sometimiento a las leyes. Las revoluciones, las discordias, las disputas, acarrearán tremendos dolores a los hombres. Son causados por los sectarismos, fanatismos y supersticiones atizados por aquellos que se benefician de los mismos. Por tanto, hay que erradicar todo lo que pueda ser motivo para la guerra, el principal, al entender de Hume –no olvidemos el lamentable siglo XVII–, es la religión. La religión ha sido el verdadero índice de humanidad a lo

largo de la historia, pero en los tiempos en que Hume vivió se había convertido, en muchos y lamentables casos, en un factor de división social y en un claro indicio de inhumanidad. La *naturaleza humana* le indica al hombre que debe *creer* en la existencia de un ser que dé razón del mundo que nos rodea, pero nos advierte contra la tendencia desordenada del hombre a crear ídolos y adorarlos sometiendo su valor más alto, la paz social, al dictado arrogante y dogmático de algunos. La consecuencia más importante de constreñir la religión al ámbito del servicio humano será de orden político donde la *verdadera religión*, nacida de la *nueva metafísica* se convertirá en la *sana liturgia*³, es decir, en el servicio más saludable para el hombre en sociedad. La única *salvación* que un burgués como Hume puede aceptar en el orden moral se reduce a la paz y concordia social que permitan los negocios y el enriquecimiento.

3. Para la elaboración de este trabajo empezaremos por situar históricamente al autor (*I. Entender al hombre, creer al filósofo*). Aunque es muy conocido, no está de más una breve exposición de las circunstancias humanas que darán cuenta cabal de su pensamiento, porque ningún pensamiento se entiende fuera de su contexto; la descontextualización de un pensamiento indica normalmente un pretexto para una crítica partidista. Así, nosotros vamos a situar primeramente a Hume en su *experiencia* humana e histórica para poder comprender su pensamiento filosófico, pero sobre todo su crítica a la religión y su propuesta de una *verdadera religión*. Para ello, primero veremos su propio ambiente familiar y social, para conocer las raíces de la persona, sirviéndonos de su propia autobiografía y de otros textos más *objetivos*. Seguidamente analizamos la huella que dejó en Hume el contexto religioso y político de su tiempo, indeleblemente marcado por el calvinismo escocés. Por último, tendremos que ver las influencias filosóficas de la época que van a determinar

³ *Λειτουργία* tiene el significado primario de *servicio*, al principio se trataba de un servicio a los dioses como forma de mantener el orden cósmico, pero el cristianismo aporta una nueva concepción de *liturgia*: entrega a los demás como signo de fraternidad, pero claro, esto está muy lejos de ser aceptado por Hume, cf., FRIES, HEINRICH, «Liturgia», en *Conceptos fundamentales de la teología I*, Cristiandad, Madrid 1979.

buena parte de su reflexión. No pretendemos hacer una interpretación psicológica de los condicionamientos de Hume, únicamente situar su pensamiento en el momento histórico que le tocó vivir, por ello, lo que nos interesa son los textos mismos del autor.

En un segundo momento (*II. Hacia una nueva metafísica*), intentaremos situar las bases del pensamiento filosófico de Hume. Creemos que él lanza una apuesta por *una nueva metafísica*. Se trata de huir de Escila racionalista sin caer en Caribdis empirista. La *nueva metafísica* pretende nacer del mismo fundamento de lo humano, según el decir de Hume: la naturaleza humana. Este concepto es el centro de su reflexión y la base para afirmar el proyecto metafísico humeano. La naturaleza le hace al hombre ser lo que es y le concede una herramienta intelectual y moral para construir su vida sin excesivos dolores de cabeza: la *creencia*. Podría decirse que toda su reflexión es una *filosofía de la creencia*.

En este apartado se notará que hay un Hume que no es experto en el tema que aborda, sino que su crítica a la metafísica tiene un carácter apologético, por decirlo así. Su crítica a la metafísica es un instrumento para acabar con los males que acarrear a la sociedad una concepción del mundo y del hombre deductivista que prima los conceptos frente a las realidades concretas. No está bien ahoramado su pensamiento, pero su coherencia viene del proyecto, del fin que pretende, que no es otro que sentar nuevas bases para la vida social. Su crítica de la metafísica no llega hasta la misma negación de la misma, sino que su proyecto es ofrecer una metafísica de *tono bajo*, sin estridencias, sin grandes pretensiones, una metafísica de la naturaleza humana.

Hume va a poner ante los ojos de sus contemporáneos una nueva escena para el pensamiento humano, pero en modo alguno esto puede ser considerado algo original de él, sino que está en el ambiente científico de su época. Desde Copérnico la concepción del mundo, y con él del hombre y de Dios mismo, había empezado a experimentar un profundo cambio que afecta a todos los órdenes de la vida de forma patente. El nuevo universo había traído consigo un

*nuevo pensamiento*⁴ que se cifraba en una ciencia experimental e inductiva. Era cuestión de tiempo que esto llegara a la filosofía. El nuevo método en la ciencia surtirá sus efectos en la filosofía, pero también será necesario establecer las relaciones de Hume con el precedente cartesiano del sujeto y con los consecuentes metafísicos y de la razón: Kant, Hegel y Husserl. Para ello afrontaremos los elementos más relevantes de la crítica de Hume a la metafísica y su propuesta de nueva metafísica, que luego nos servirán para estructurar la crítica a la religión.

Habrá que establecer dos partes en este trabajo de crítica de la metafísica. De un lado, la propia posición de Hume ante la metafísica clásica y la racionalista y su propuesta de una nueva metafísica. Hume entiende que la vida tiene prioridad sobre la filosofía y que las propuestas de su época y anteriores siguen atrapadas en una perspectiva que hace de la filosofía una realidad externa al hombre. La metafísica es una herramienta para pensar el mundo y su sentido, y junto a ella hay una facultad en el hombre, la razón, que le permite organizar las impresiones, la memoria y la imaginación, de modo que todas estas facultades juntas, no la mera razón, son las que hacen al hombre capaz de vivir su mundo como tal hombre. El yo se construye como un haz de impresiones del mundo circundante y de los otros seres humanos, capacitados todos para recibir impresiones y responder a ellas. Ser hombre es vivir con otros hombres promoviendo la humanidad, la benevolencia y la simpatía, rasgos estos que son valorados por la sociedad y que se extienden por sí mismos entre los hombres. El yo está *in fieri*, nunca acabado, nunca perfecto. El yo no es una sustancia, sino un proyecto que vamos construyendo. La modernidad cartesiana ha construido un yo solipsista, incapaz de relación más que consigo

⁴ «...el universo newtoniano no era un simple marco donde encuadrar la tierra planetaria de Copérnico, sino algo mucho más importante, una nueva forma de observar la naturaleza, el hombre y Dios». KUHN, THOMAS S., *La revolución copernicana*, 2 vols., Folio, Barcelona 2000, Vol. I, 333.

mismo y con Dios, pero Hume ve claramente que somos seres sociales y sociables y que esa es nuestra principal característica.

Ahora bien, de otro lado, creo que es necesario comparar la crítica de Hume a la metafísica y sus núcleos fundamentales: sujeto y razón, con las propuestas de los tres principales representantes del pensamiento moderno: Descartes, Kant y Hegel. Frente al cogito cartesiano, Hume propone un yo menos estridente, un yo construido en la relación, un haz de impresiones del mundo circundante, donde se incluye a los otros yos que Descartes había perdido bajo la apariencia de autómatas y que ningún dios era capaz de recuperar. Pero será el problema de la razón lo que más separe a Hume del resto de modernos, de ahí que enfrentemos el problema con Kant y Hegel. proponemos una lectura que permite entender a Hume como el pilar realmente olvidado de la construcción moderna de la razón y, a la postre, de la historia.

El proceso de desarrollo de la razón en Kant y Hegel nos conduce a un endiosamiento de la razón como medio para someter la realidad entera: el hombre, la sociedad, la historia y hasta Dios mismo. La razón toma así rasgos divinizados. Sin embargo, en Hume vamos a encontrar algo muy distinto. De la misma manera que Hume pone límites a la metafísica en la naturaleza humana, y límites al sujeto en lo empírico y social, también pondrá límites a una razón engrandecida por el discurso moderno. En Hume tenemos algo así como una *kénosis* de la razón que debe ser un instrumento al servicio del hombre, de la realidad completa del hombre. En términos de Hume, la razón es esclava de las pasiones, es decir, su función es servir a las pasiones, lo que no es sino servir al hombre entero. Hume es, *avant la lettre*, un crítico de la modernidad.

En tercer lugar (III. *La crítica de la religión en David Hume*), una vez concluida la exposición de la nueva metafísica humeana, pasamos a su crítica a la religión, teniendo en cuenta que la crítica de la metafísica no es sino la primera fase de la verdadera intención de Hume, la que le llevó más años y la que le reportó más sinsabores: la crítica de la religión. Una vez allanado el camino epistemológico queda rebajar los montes de la religión revelada y elevar

los valles de la religión natural para que el hombre pueda pasar a pie firme por los senderos trazados por la ciencia de la naturaleza humana. Este será el propósito de su crítica religiosa y el contenido de *su verdadera religión*.

Hume necesita encontrar unos fundamentos para la religión que la haga compatible con la vida ordinaria de los hombres en paz y concordia; demasiado frescas estaban aún las contiendas entre *conservadores* y *latitudinarios* en la Inglaterra del XVII, y se hacía necesario criticar los supuestos que dieron lugar a esas contiendas, principalmente religiosos, y hallar el camino para una religión más humana, que no puede, en ningún caso, ser origen de guerras y discordias entre los hombres.

Podemos hacer una sistemática de su obra en tres pasos:

1. Un primer ataque contra los milagros, las profecías y la *falsa creencia*; 2. Una segunda acometida contra las *pruebas* y argumentos de la existencia de la divinidad, así como la inmortalidad del alma, la providencia y la vida futura; 3. Un último ataque con el tema del mal y la *imposible teodicea*.

Lo veremos paso a paso, empezando por la crítica que más unida está al nacimiento del deísmo, nos referimos a la crítica cercana a la Ilustración. Una vez vista la crítica de corte ilustrado a la religión, pasamos a analizar la crítica más propiamente humeana, 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 llegar a la Causa. Además, quedan incluidos dos argumentos que en sí están unidos y que tienen como fin justificar la religiosidad de los hombres. Nos referimos a la existencia de una vida futura y su correlato, la inmortalidad del alma. 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.

Tras la crítica de la religión haremos una crítica de la crítica de Hume desde el evangelio de Jesús de Nazaret (*IV. La crítica de Hume ante el evangelio*). Hume no criticó la religión sin más, criticó la religión que él padeció, el cristianismo calvinista escocés. Los planteamientos de esta versión del cristianismo son bastante extremos, pero se pueden extender a todo el cristianismo apologético de aquel siglo. Su insistencia en la predestinación y en las penas del infierno hacía de la religión una carga insoportable para gentes con formación y delicadeza. Hume critica esa religión que le enseñaron de niño y lo hace al modo de la crítica ilustrada de su época. Sin embargo, si acudimos al proyecto de Jesús de Nazaret, que se refleja en los evangelios, tenemos algo muy distinto. Desde ahí, la religión no es una legitimación del orden existente y del poder, sino una crítica radical al orden establecido. Esta religión tiene tres características: es exodal, es profética y es anamnética. Es decir, se trata de una religión de los excluidos de la sociedad que propugna una realidad donde el sufrimiento que acarrearán unos hombres a otros desaparezca y la sociedad se transforme en un lugar de paz y concordia social.

Es aquí donde la crítica de la religión de Hume y la propuesta de una religión desde el evangelio coinciden. Ambas proponen que la religión sea un servicio al hombre y no una estructura superpuesta a los hombres que les imponga penas y castigos en lugar de ayudarles a ser felices. La crítica de la religión desde el evangelio nos permite comprender que el proyecto de Hume de reducir las religiones a un servicio a la sociedad era el más acertado en aquella época. Este mismo proyecto es el que hoy se aplica sin que haya ningún tipo de oposición: todos entendemos que una religión que atenaza al hombre y

lo somete, no es una verdadera religión. Es como si se hubiera hecho realidad el proyecto de Hume de una verdadera religión.

En último lugar, antes de pasar a las conclusiones, haremos el tránsito de la *Nueva Metafísica* hacia la *Verdadera Religión* (*V. De la Nueva Metafísica a la Verdadera Religión*). Hume intentó someter la razón a las pasiones como un proyecto liberador del hombre, no es probable que esto se produzca así, pero sí consigue *liberar* algunos de los elementos más valiosos para la vida en sociedad, a pesar de que el Dios de Hume, su concepción de la religión y su proyecto socio-político tienen una nada oculta pretensión legitimadora y sustentadora de la organización social liberal-burguesa. Aun así, pretendemos subrayar los tres aspectos más sobresalientes de la crítica religiosa y filosófica de Hume. Estos elementos, válidos aún hoy, sirven a todo proyecto religioso y se cifran en tres niveles que afectan al núcleo mismo de la *creencia* religiosa. De un lado está el nivel que hace referencia a Dios (*respeto a Dios*), de otro el que hace referencia al hombre (*respeto al hombre*), y, por último, la mediación socio-histórica entre ambos: la religión (*humanizar la religión*).

4. Ahora queda dar el paso definitivo para que el hombre pueda vivir en sociedad de forma pacífica y cordial, sin tener que enfrentarse por problemas que le son, en buena medida, impuestos, ya sea por la educación, ya por los interesados en los conflictos, ya por la misma superstición y la ignorancia, frutos y consecuencias de la *falsa creencia*. Si el hombre se sacude el yugo de la falsa religión, podrá vivir una religión *humanizada* y al servicio de los hombres en sociedad, pero también una religión cercenada según el criterio burgués de la vida. La verdadera religión de Hume será un espectro burgués nacido de la nueva metafísica, pero un espectro que puede muy bien ser un punto de partida para una religión verdadera que se asiente sobre el servicio a los hombres. Desde el evangelio de Jesús es posible poner los pilares a esta religión verdadera, pero también habrá que ser conscientes de los límites de todo proyecto histórico, por eso, las propuestas de Hume siempre serán válidas para una vida social en paz y armonía.

I. ENTENDER AL HOMBRE, CREER AL FILÓSOFO

En este primer apartado, analizaremos de forma consecutiva los tres ámbitos en los que se desenvuelve el pensamiento de David Hume. En primer lugar, su propia familia, el lugar donde recibió la religión que tan profundamente marcó su crítica a la misma. En segundo lugar, la misma religión, el calvinismo escocés. Este es el más extremo de todos los calvinismos, y el que más ponía el énfasis en una religión que podría ser tenida por opresora de las conciencias. Por último, analizaremos el contexto filosófico en el que se mueve Hume: la Ilustración, de la que no será, precisamente, un perfecto representante, sino que antes bien, veremos que es un ilustrado *sui generis*.

Rábade Romeo le llama a Hume *filósofo de la vida ordinaria*⁵, una opinión que comparto en esencia. La filosofía de Hume no quiere separarse ni un ápice de la vida concreta y las circunstancias de los hombres. Hay que ser filósofos, sí, pero antes hay que ser hombres. Como dice Sergio Rábade, «la meta explícita o implícita de todo el pensamiento de Hume (...), es traer la filosofía a la vida (...). Una filosofía alejada de la vida es una filosofía perfectamente inútil»⁶. Para entender a Hume, por tanto, hay que entender su contexto vital, su familia, la religión que le inculcaron y el ambiente filosófico que vivió y en el que hizo su pensamiento.

⁵ RÁBADE ROMEO, SEGIO, «Hume, filósofo de la vida ordinaria», en SALAS ORTUETA, JAIME – MARTÍN, FÉLIX (Eds.), *David Hume*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1998, 11-23.

⁶ *Ibidem*, 13.

1. UN HOMBRE DE BUENA FAMILIA

En su autobiografía (*life*)⁷, 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»⁸.

Dos cosas subraya: su buena cuna y su falta de –abundante– dinero familiar, con la intención de resaltar cómo llegó al final 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*»⁹.

Un dato interesante en su vida fue su madre. Era una calvinista ferviente y crió a sus hijos en esa fe que Hume rechazó, junto a toda forma de cristianismo, cuando aún no llegaba a los veinte años de edad, pero que mantuvo oculto a todo el mundo, especialmente a su madre para no acarrearle disgustos. Este rechazo de la religión de sus padres, de su madre en especial, va a marcar su crítica contra toda religión, sin ningún tipo de distinciones entre unas y otras o entre las variantes que dentro de las mismas religiones se podían dar. Es uno de los puntos débiles de su crítica a la religión. En su estudio sobre la Religión Natural llega a la conclusión de que fenoménicamente, todas las religiones son

⁷ *Life* se encuentra en GREEN-GROSE III, 1-8. El nacimiento de Hume se produjo según el calendario juliano, antes de la introducción del gregoriano en 1752. A los días del calendario juliano se llamaba en Inglaterra *old style*. La diferencia es de 10 días. Hume nació el 6 de mayo.

⁸ *Life*, 1; 13-14.

⁹ *Life*, 7; 21.

iguales, cosa que hoy ha quedado desacreditada y que, a lo sumo, podemos encontrar puntos comunes que permiten hablar de religión, pero no de una igualdad indistinta que permita hacer una crítica lineal a la religión¹⁰.

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*¹¹ 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 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*

¹⁰ Dentro del estudio fenomenológico de la religión hay que citar a Mircea Eliade y su obra germinal en este campo *Lo sagrado y lo profano* (Labor, Bogotá 1994), donde establece la distinción entre sagrado y profano como la fundamental par entender la religión. Rudolf Otto propone el *Mysterium tremendum et fascinans* como categoría central de comprensión de los hombres de lo divino. Lo santo sería lo diferencial en la comprensión de la realidad de Dios y ante ello el hombre se ve sobrecogido (*Lo santo*, Alianza, Madrid 1994). Por último, uno de las más importantes investigadores sobre el tema, J. Martín Velasco, en su ya clásica *Introducción a la fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1973), establece una distinción neta entre la comprensión del hecho religioso, la actitud religiosa del hombre y las configuraciones de lo divino en la historia. En sus propias palabras resumimos lo que supone la actitud religiosa: «A la aparición del Misterio en su vida, el sujeto religioso responde reconociendo ese Misterio en una actitud de confiado abandono y de total trascendimiento de sí mismo y esperando y buscando en ese reconocimiento su perfección última, su salvación definitiva» (p. 309). Hume, en su exposición, reduce todas las religiones a pura y mera expresión de una dogmática y a un ejercicio de superstición.

¹¹ «... 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» (*Life*, 1; 14).

Nature. Nació muerto de la imprenta, sin recibir, por lo menos, la distinción de suscitar un murmullo entre los fanáticos»¹².

Es de notar que esta será la única vez –si exceptuamos la que hace en la edición de las obras poco antes de su muerte– en la que reconocerá explícitamente su paternidad del *Treatise*. Anteriormente escribió dos obras: *An Abstract a Treatise of Human Nature*, en la que hace una reseña anónima de la obra, con el nada oculto propósito de dar más publicidad a su trabajo sin salir él mismo a la luz pública; y *Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*¹³, en la que refuta los ataques que se hacen al *Tratado* (escepticismo, ateísmo, etc.), pero también de forma anónima. Nunca en su vida reconoció el *Tratado* y cuando lo hizo, renegó de él¹⁴.

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*»¹⁵.

Además vertió la segunda parte en la que se conoce como segunda investigación: *Enquiry concerning the Principles of Morals* (*Enquiry Morals*), y la

¹² *Life*, 2; 15.

¹³ Esta obra se encuentra traducida en MELLIZO, CARLOS (ed. y trd.), *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Alianza Editorial, Madrid 1985, 25-63.

¹⁴ Véase GREEN-GROSE III, 37-38, y SELBY-BIGGE, *Enquiries...*, 2. Explícitamente expone cuáles son las obras que quiere que se consideren como la expresión de su genuino pensamiento, a saber, las dos *Enquiries*. No comprendemos cómo, a pesar de su insistencia en este punto, tantos autores que han tratado sobre Hume, especialmente sus críticos, han recurrido constantemente al *Tratado* y no a sus *Investigaciones*.

¹⁵ *Life*, 3; 16.

tercera en la *Dissertation on the Passions (Dissertation)*. 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 ocasiones a cátedras de filosofía moral, pero la dura reacción adversa que suscitaron sus obras siempre le impidieron tomar posesión de ellas ¹⁶. 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 (Dialogues)*¹⁷. Como explicaremos después, esta obra representa su crítica a la religión natural en forma de diálogo de tres personajes que, según la interpretación al uso deberían representar la voz del autor en su conjunto, con lo que la crítica queda un tanto descafeinada, quizás por el miedo del autor a la censura, pero el verdadero representante del pensamiento humeano es Filón, el escéptico, de ahí el retraso en la publicación de la obra.

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 consciente¹⁸, de ahí su intento por publicar toda su obra y especialmente en *Dialogues*, lo que al final se hizo con muchos problemas dado el contenido. El 25 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 *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

¹⁶ Para más detalles sobre este y otros pasajes de la vida de Hume se puede ver tanto la clásica obra de MOSSNER, E. C., *The Life The life of David Hume*, Oxford University Press, London 19802. Y la de AYER, A. J., *Hume*, Alianza, Madrid 1988, 17-32.

¹⁷ *Dialogues* se encuentra en GREEN-GROSE II, 376-468.

¹⁸ En su autobiografía nos cuenta, de forma muy lúcida, como sus dolencias intestinales le llevarían a la muerte en breve pero que eso no le había indispuesto el ánimo, muy al contrario, le incitaba a concluir algunas tareas pendientes, Cf., *Life*, 7;23.

independencia Americana, previa a la Revolución francesa, en los dos continentes que las Islas separan.

2. LA NEGATIVA IMPRONTA RELIGIOSA

El contexto geográfico de Hume determinó su contexto religioso. En esa época 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.

El calvinismo histórico se desarrolló tanto contra el catolicismo romano como contra las mismas herejías protestantes¹⁹. El Sínodo de Dort (1618) reafirmó los cinco puntos fundamentales de la Iglesia reformada contra Arminio. Estos cinco puntos se suelen conocer por un acrónimo, TULIP: *Total depravity, Unconditional election, Limited atonement, Irresistible calling, Perseverance of the Saints*²⁰. Estos cinco puntos implican una imagen del hombre y de Dios muy concreta que se pueden resumir en la siguiente expresión: el ser humano está totalmente incapacitado para salvarse a sí mismo desde la caída de Adán y Eva en el paraíso, sólo Dios puede salvarlo, pero Dios ha de ser libre para ello, sin ningún tipo de condicionamiento externo, como las obras del hombre o su fe. Dios es libre para salvar a quién Él elige, por eso Cristo murió por los que

¹⁹ LACUEVA, FRANCISCO, *Diccionario Teológico Ilustrado*, CLIE, Barcelona 2001, 132-134.

²⁰ THOMSON, LES, *La fe que mueve montañas. Cómo ser libre de la esclavitud del pecado*, Grand Rapids, Michigan, 2005, 250-251.

quiso Dios elegir para la salvación, no por todos los hombre. La llamada de Dios es irresistible, el hombre nada puede hacer para oponerse a su voluntad, tanto de salvación como de condenación. Puesto que la salvación es obra de principio a fin de Dios y se afirma tanto la depravación total como la elección incondicional, la expiación limitada y el llamamiento eficaz, los santos perseveran en la salvación aunque se vean tentados, porque Dios no deja sólo y sin fuerzas a quien ha elegido.

La consecuencia de esta forma de entender la fe es evidente: el mundo es un amplio teatro donde se lleva a cabo el juego de un dios justiciero y voluble, herencia de la Edad Media y del voluntarismo mal entendido, donde los hombres apenas pueden hacer algo más que representar un papel que les ha sido otorgado previamente y del que no se pueden salir. El hombre no es libre y la libertad de Dios es irrestricta, luego el mundo es un mero y burdo espectáculo donde no tiene ningún sentido un compromiso con el mismo. El libertinismo tiene aquí su justificación más radical: si Dios me ha hecho así, es culpa suya, yo me limito a vivir como Dios me ha elegido. Él lo ha querido, no yo. También tiene en esta teología asiento la justificación más lacerante de la explotación y la falta de misericordia social, puesto que los que viven bien es que han sido elegidos por Dios y perseveran en su buena vida; el resto, los miserables, han sido elegidos para esa miseria y nada pueden hacer contra ella.

John Knox es el padre de la Iglesia Presbiteriana de Escocia, a la que pertenecen los calvinistas escoceses de la familia de Hume; la Confesión de Fe de Westminster, de 1646, es su catecismo. Pero lo importante, como siempre, no es el dogma que se profesa, sino cómo se profesa, y aquí es donde entra un elemento que podemos denominar como «ecuménico» en aquella época: en general, todas las exposiciones vulgares de la fe, sea católica o protestante, insistían en la depravación del hombre, en la gracia de Dios para la salvación, en las penas del infierno o purgatorio y en la necesidad de la fe, caso protestante, o de las obras, caso católico. Salvo matices, es muy difícil distinguir

el tono de una admonición protestante del de una católica en los siglos XVI al XIX.

A esta unidad en la exposición vulgar de la fe se unía la férrea disciplina eclesiástica. Ambas hacían posible una supervisión de amplio alcance sobre la vida social y religiosa del país por parte de la iglesia, extendiéndose a todas las circunstancias de la vida personal y social. En algunas zonas las personas de más edad iban en busca de los pecadores ellas mismas, de taberna en taberna, e incluso en las casas particulares. A los que eran encontrados en flagrantes pecados –adúlteros, borrachos– se les exponía públicamente una serie de domingos en el asiento del templo reservado a tal efecto para escarnio público de los pecadores²¹.

Un dato interesante, por lo que hace a la concepción de la religión en Hume, es el extremado grado de superstición que se vivía en aquella época en Escocia. La brujería, los fantasmas, los fenómenos extraños, estaban a la orden del día. Era difícil no ver al diablo por todas partes haciendo de las suyas, hasta el punto de que podía ser tenida por una religión del miedo. El mismo hecho de que el calvinismo pusiera tanto énfasis en asuntos como el pecado original, la depravación posterior de la naturaleza humana y el castigo y perdición definitiva de los réprobos, y no apreciara la Gracia misericordiosa de Dios y la *Buena Noticia* de Jesús de Nazaret, abonaban el terreno para estas *impías concepciones de la divinidad*, como llamará Hume a estas creencias religiosas. Es más, cuando el calvinismo pone el énfasis en la Gracia de Dios lo hace a modo de obligación, de modo que hasta la gracia queda pervertida, al menos como la entendemos hoy, algo gratuito y que no exige nada a cambio. Sin embargo, la propuesta hecha a las pobres gentes pervertía el sentido original de gracia para convertirlo en su opuesto²².

²¹ Para más información consultar LÓPEZ SASTRE, GERARDO, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Universidad Complutense, Madrid 1990, 32-53.

²² El concepto de 'Gracia' tuvo una misma aplicación tanto en la doctrina católica como en la protestante. Es interesante ver lo que dice el preconciliar *Diccionario de Teología Dogmática* de

Los servicios religiosos dominicales eran el lugar desde el que se irradiaba la doctrina calvinista durante no menos de tres horas. El tono de la predicación era severo y sombrío con un tema predominante en el *hit parade* de los predicadores: el diablo y el infierno con los tormentos sufridos por los pecadores. Se ponía especial énfasis en la descripción de las penas del infierno, llegando incluso al morbo, lo cual excitaba sobremanera la imaginación de los feligreses. Pero parece que el efecto que surtían estas descripciones – tremendamente realistas en la materialidad de la exposición– era contrario al deseado. Los fieles temían más al infierno –atrición– que deseaban el cielo –contrición–, a menos que este fuese el efecto realmente pretendido²³. 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

Pietro Parente (Editorial Litúrgica Nacional, Barcelona 1963, original italiano 1957⁴) sobre el concepto: «La gracia confiere al hombre el poder obrar de modo sobrenatural en orden a la vida eterna» (p. 180). Nada dice de gratuidad o felicidad o plenitud, se centra en la acción sobrenatural. Si ahora lo comparamos con *Conceptos fundamentales de la teología* de Heinrich Fries (Cristiandad, Madrid 1979, original alemán 1963) que ya recoge el espíritu del Concilio Vaticano II: «La proclamación de la gracia de Dios constituye un elemento fundamental de la predicación bíblica (...). En él se expresa la relación fundamental de Dios con el hombre (...). Hace resaltar con gran énfasis la proclamación de la gracia como donación benévola de Dios al hombre y, sobre todo, como la *acción* salvífica divina sobre el hombre» (p. 608). La diferencia es notoria. Hoy no hay ninguna diferencia entre católicos y luteranos sobre la gracia, tras la declaración conjunta luterano-católica sobre la justificación (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html).

²³ La *contrición* (*conterere*, desmenuzar) es el acto por el que el pecador se duele del pecado y por amor, contrición perfecta, se aleja del pecado y tiene el firme propósito de no pecar. Cuando la contrición es imperfecta, cuando el dolor del pecado procede más del miedo a las penas del infierno que del amor a Dios, lo llamamos *atrición*. Cf. Pietro Parente, *Diccionario de Teología Dogmática*, Editorial Litúrgica Nacional, Barcelona 1963, 108.

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»²⁴.

Es difícil encontrar en un solo texto tanta claridad de los terrores que propagaba aquella religión entre las conciencias. Tales eran, que Hume no deseaba de ninguna manera ir al infierno, la materialidad del fuego y el sufrimiento era un dato claro y evidente y nadie quería sufrir de esa manera, pero Hume no amaba el cielo que le proponían, se lo imagina como estar cantando salmos en la iglesia y eso no era precisamente una prueba de felicidad. Hume acierta plenamente con el análisis de la religión que se le propone: para el calvinismo, pero en general para todo el cristianismo de la época, los fieles se encuentran en una enajenación mental permanente. Oran para ser salvos y anhelan estar entre los pocos elegidos que miran espantados a la *massa damnata* y sus sufrimientos. Es un estado mental el de los salvados que nada promete para los fieles. No hay diferencia entre el infierno y el cielo propuestos, salvo que unos sufren su mal y otros lo ven sufrir. La religión de la época proponía un infierno ampliado.

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. Lo que prima es la imaginería demoníaca y angeleológica propia de regímenes opresores y de religiones legitimadoras. Por supuesto que el cristianismo es otra cosa, pero no es *esa otra cosa* lo que se mostraba a los fieles. Hume padeció esa religión, esto nos permite comprender el énfasis religioso de su crítica, la finalidad «liberadora» de su reflexión.

²⁴ Citado por LÓPEZ SASTRE, GERARDO, *La crítica...*, 37-38. Las cursivas son nuestras.

3. UN FILÓSOFO ILUSTRADO A SU PESAR

Además de un hombre de las Islas, es Hume un pensador inserto en esa tradición –la tercera persona de la trinidad insular²⁵–, 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 en Hume: *Les Lumières* y *The Enlightenment*. Pero no podemos olvidar que, como todos los de su época, están formados en la tradición escolástica y en el cartesianismo. Hume escribe el *Tratado* en su estancia en Francia, precisamente en La Flèche²⁶–locus cartesiano por excelencia–, lo que da una idea de las influencias que pudo tener²⁷.

Estos dos mundos que influyen en 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 un perfecto representante del género ensayístico y de la voluntad antisistemática que nos recuerda a un Nietzsche o, en nuestros tiempos, a un Derrida. Pero no siendo sistemático, sí hay en Hume un sistema si lo entendemos como coherencia de pensamiento, evidentemente no expuesto con

²⁵ *Insular Trinity*, llama Anthony Flew, irónicamente, a los tres filósofos «empiristas» de las Islas: Locke, Berkeley y Hume. FLEW, ANTHONY, *Hume's philosophy of belief. A study of his first enquiry*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.

²⁶ «Durante mi retiro en Francia, primero en Reims, pero sobre todo en La Flèche (Anjou) compuse mi *Treatise of Human Nature*» (*Life*, 15).

²⁷ MARÍAS, JULIÁN, *Biografía de la filosofía*, Alianza, Madrid 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.

la arquitectónica de placas de un Descartes o un Spinoza, pero eso es lo que quiere evitar: la mastodóntica reflexión que no llega a los lugares donde se necesita en cada momento.

Pero, nos hacemos una pregunta sobre el pensamiento de David Hume, ¿es realmente un pensador ilustrado, lo es *tout court*? Veámoslo en tres aspectos fundamentales: de un lado su género ensayístico, de otro la agria disputa con Rousseau y, por último, en lo que atañe a la religión.

a) El género literario ensayístico

El género literario preferido por Hume es el ensayo, no la exposición ordenada y extensa de las ideas desde los principios o axiomas hasta los escolios, pasando por los argumentos y contraargumentos. Este último modo de hacer está asociado a la vieja filosofía y metafísicas que él mismo critica, y en la que pudo haber caído en su propio *Tratado*. Según nos dice él mismo *me considero como una especie de embajador que proviene del mundo del estudio y que viaja al mundo de la conversación*²⁸. No reniega del estudio profundo, pero eso queda en el mundo del estudio. El mundo de los hombres es un mundo de conversación, al estilo de Sócrates, donde las razones se dan o se quitan mediante la palabra argumentada, por eso hay que ir a los hombres con palabras que argumentan, no con dogmas o con intrincadas reflexiones que nada aportan, excepto el hastío de las gentes. El método de estudio antiguo llevó a la filosofía a la ruina²⁹ y fue por esta causa que las gentes no quieren oír hablar de filosofías y de estudios. Por eso, hay que seguir en el mundo del estudio, un mundo reservado a pocos, pero hay que hacer llegar al mundo de la conversación lo que aquel otro mundo aporta; también hay que hacer llegar al mundo del estudio el beneficio del placer que se obtiene con la conversación, de

²⁸ HUME, DAVID, «Sobre el género ensayístico», en MELLIZO, CARLOS (ed.) *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid 1995, 27.

²⁹ *Ibidem*, 26.

ahí que Hume se tenga por un embajador de ambos mundos, un ser entre dos mundos.

El género ensayístico permite que en breves páginas se diga lo esencial sobre un asunto y se diga con gusto y placer, sin que ello aleje a la gente de la reflexión, ahorrándoles enormes peroratas que no aportan nada y no guardan relación con sus intereses. El mundo de la conversación es el verdadero mundo de los hombres. Bueno, no exactamente, dice Hume que es el mundo de las mujeres, *ya que son las mujeres las soberanas del imperio de la conversación*³⁰. Las mujeres poseen un sano entendimiento y delicados sentimientos, cosas ambas que unidas permiten tener un mejor juicio en cuestiones literarias. Mucho más que las gentes de *mentalidad mostrenca y de corazón insensible*³¹, los hombres, por supuesto. Por ello, se atreve a concluir su apuesta por las mujeres como los mejores jueces en lo literario:

«Soy de la opinión que las mujeres, esto es, las mujeres de buen sentido y educación (pues es a ellas a quienes únicamente me dirijo), juzgan mucho mejor sobre cuestiones literarias que los hombres que poseen el mismo grado de entendimiento (...). De buena gana entregaría yo en manos de las damas la absoluta autoridad sobre la república de las letras»³².

No cabe ninguna duda que Hume se aleja con estas palabras de lo que era común y habitual en el mundo de los ilustrados. Las mujeres apenas contaban con la estima de los varones en su acción social y prácticamente quedaban reducidas, salvo excepciones, a un mundo cuasi pueril de necesidad y carencia intelectual. Podemos suscribir las palabras de María Elósegui cuando afirma que

«esta nueva perspectiva rompe con los moldes de un Hume con cierto miedo a las mujeres y un tanto 'sexista' o 'machista'. Esa visión un tanto estereotipada y

³⁰ Ibidem, 28.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

simplista de Hume, derivada de su análisis de la castidad deja de lado una parte de su pensamiento con un juicio mucho más positivo de las mujeres»³³.

Hume quedó profundamente impresionado por la actitud y la aptitud de las mujeres, especialmente en Francia, para el gusto literario y su sagacidad para ver qué era de calidad y qué no lo era, sobre todo en lo que hace a la sensibilidad estética de la mujer que le permite captar inmediatamente, como por intuición. Esto es lo que le permite acceder de inmediato a la esencia de la obra y ser un juez imparcial, imparcialidad que está cercana a la universalidad como criterio del gusto y la belleza. No cae Hume tampoco en la sensiblería caballerisca que rezuman muchos ilustrados, él aprecia objetivamente a la mujer como la mejor juez en cuestiones de gusto y por tanto literarias, porque la literatura, para el Escocés, es también una cuestión del gusto moral. Lo ético y lo estético están perfectamente unidos. Resumiendo con Elósegui las tesis de Hume sobre la obra literaria: el juez debe ser un espectador imparcial, cuyo juicio estético se elabora con ayuda del entendimiento y la sensibilidad, por medio del sentimiento de simpatía que produce la obra en el espectador. La obra literaria debe representar el vicio y la virtud como tales, no enmascararlos. Debe ser capaz de transmitir pasiones humanas con carácter universal e imperecedero. Y debe tender a la sencillez y refinamiento³⁴.

Este juez no puede ser otro mejor que una mujer que sabe integrar el entendimiento y la sensibilidad, a la par que la sencillez y el refinamiento, sin confundir el vicio con la virtud. Esta apreciación de Hume de la mujer como juez literario le aleja de los ilustrados al uso y lo acerca más a nuestra época, una vez más. Hume es un ilustrado *malgré lui*.

³³ ELÓSEGUI ITXASO, MARÍA, «Hume y las mujeres como los mejores jueces literarios», en SALAS ORTUETA, JAIME – IARTÍN, FÉLIX (Comp.), *David Hume*, Editorial Complutense, Madrid 1998, 192.

³⁴ *Ibidem*, 191.

b) Disputa con Rousseau: la querrela de los filósofos.

Otra de las diferencias esenciales con los ilustrados está en la disputa que surge con Rousseau y que marcará una cesura importante entre Hume y cierta Ilustración. La guerra que da origen a la Europa moderna deja dos bandos en lo que hace a la filosofía; dos posiciones distintas y hasta opuestas. El *bando de la razón*, por llamarlo así, constaba de muchos contendientes que defendían la autonomía del Estado, la licitud de las leyes civiles frente a las religiosas y la necesidad de arrojar más *luz* sobre las relaciones sociales. De los muchos integrantes de este *bando*, Rousseau y Hume representan dos posiciones aparentemente complementarias pero que se revelan hasta antagónicas cuando se analizan con precisión³⁵.

En los dos contendientes del bando de la razón asoman diferencias tanto en lo referente al origen de las discordias como a su solución. Veamos primero las discordias en lo que hace al origen, pues estas serán las que marquen la pauta para las diferentes propuestas de solución. Si Hume entiende que es la religión siempre la causante de las discordias civiles, Rousseau cree que es la discordia civil la que sirve como modelo a copiar en los problemas religiosos. Dicho de otra manera, Hume cree que una mejor religión modificará a los hombres y sus disputas, mientras Rousseau opina que la religión es algo así como un epifenómeno social y, por tanto, no es el causante de las discordias, sino su reflejo.

Hume hace un estudio del nacimiento de la religión en el hombre en su *Historia Natural de la Religión*. Como su nombre indica, se trata de hacer un análisis histórico de la religión por causas meramente humanas, es decir, históricas, sin ningún tipo de consideraciones sobrehumanas o trascendentes. Su conclusión es clara: la religión nace del sentimiento de temor del hombre primitivo ante los acontecimientos naturales. Esos acontecimientos se muestran como poderes que le superan y a los que cree poder aplacar mediante el

³⁵ Cf. ZERETSKY, ROBERT – BCOTT, JOHN T, *La querrela de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, Biblioteca Buridán, Barcelona 2010.

sometimiento. De ahí que sea el politeísmo el primer sistema religioso. Surge de la preocupación por los sucesos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que genera, sobre todo estos últimos. Así ya tenemos el punto de partida: el miedo. Pero hay otro, y es el asombro ante la maravilla de la Creación³⁶.

Los sacerdotes, tan mal vistos por Hume, aumentan su poder generando superstición. Pero esta, en modo alguno tiene su causa directa en los sacerdotes, sino en la creencia degenerada del hombre que necesita afianzarse ante lo desconocido, y en lugar de hacer un uso recto de la razón cae en la credulidad, o lo que es igual, la *falsa creencia*. Aquí es donde se «aprovechan» los sacerdotes sirviendo sus intereses personales más que los de la deidad. Sometiendo a su yugo a los pueblos casi imperceptiblemente.

La religión se convierte, de esta manera, en algo separado de la realidad social, puesto por encima de ella, actuando sobre los hombres cual si fuera un principio independiente, *entonces se aparta de la esfera que le es propia y se convierte en un mero disfraz para la subversión y la ambición*³⁷.

Creo que se ve con claridad que para el de Edimburgo, la causa última de las discordias civiles que llevan a los hombre a cometer las mayores atrocidades es la religión, la falsa religión, aquella que es aprovechada por un grupo para obtener el control social y beneficiarse así de la credulidad de las mentes débiles del pueblo, incapaces de hacer un adecuado uso de su razón, de ahí que la solución sea postular una verdadera religión.

Por su parte, Rousseau dedica el capítulo VIII del libro IV del *Contrato Social*³⁸ al estudio de la religión civil, profundizando tanto en el origen de las disputas sociales como en la propuesta de una religión civil sometida al poder

³⁶ *History*, 316; 15. Más adelante se explicará pormenorizadamente.

³⁷ *Dialogues*, 460; 161.

³⁸ ROUSSEAU, J-J, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Folio, Barcelona 2000, 253-261. Todas las citas son de esta obra.

soberano y liberada de las manos de los clérigos de todo signo. Y no podía empezar mejor su reflexión que recordar a Calígula, cuando reconoce que someterse a los dioses es para los hombres más «racional» que hacerlo a un semejante, de ahí nace todo el poder de la religión. Cada pueblo tiene su dios y ninguno quiere someterse al dios de otro pueblo, de ahí nace la intolerancia civil y religiosa. Se trata de una cuestión de soberanía, es decir, de poder, de quién y cómo lo ejerce. De si somos nosotros los dueños o somos los servidores. No es un problema, en el origen, de dioses, sino del poder que estos representan y vehiculan. O en palabras de Rousseau: «Estando, pues, cada religión adscrita únicamente a las leyes del Estado que la prescribía, no había otra manera de convertir un pueblo que someterlo, ni más misioneros que los conquistadores»³⁹.

En el origen hay una comunión entre la religión y la política, de modo que la intolerancia civil y la religiosa van de la mano. Para aquellos hombres someter es convertir y viceversa. De ahí que no hubiera ningún problema en los tiempos del paganismo, pues no había una ruptura de la soberanía. Se podía eliminar a un pueblo, pero no dividirlo. Esto fue lo que trajo el cristianismo con una religión que separa lo religioso de lo civil, que instaura dos reinos y que por tanto divide el ser social. He aquí el principal causante de todas las discordias civiles vividas en los tiempos de Rousseau. Es la división de la soberanía la causa de la discordia. Rousseau se torna hobbesiano: el remedio al mal social es la unidad política. Todo Estado ha florecido auspiciado por la religión, pero con el cristianismo eso es imposible, pues propugna la división de la soberanía y el hombre no puede ser súbdito de dos reinos. Esto fue lo que trajo Jesús al fundar en la tierra un reino espiritual: «...separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno y causó las divisiones intestinas que no han dejado de agitar a los pueblos cristianos»⁴⁰.

³⁹ Ibidem, 254.

⁴⁰ Ibidem.

Al mal que supuso esta ruptura de la unidad de la soberanía se une el mal, quizás mayor, de formar un cuerpo de clérigos que se encargan de legislar y gobernar el Estado. Por tanto, a la división del poder se une el acaparamiento del mismo por parte de los clérigos y en esto sí que se asemeja la reflexión a la de Hume. Aunque difieran en el origen remoto de las disputas civiles, vienen a coincidir en el origen próximo de las mismas, no así en sus soluciones, como veremos.

Vistos los análisis, diríamos que diagnósticos de la patología social de su tiempo en estos dos grandes pensadores, pasemos al análisis de los remedios, de la medicina que sanará al corpus social de tanto mal que le atenaza si se deja llevar por la religión y los clérigos. Empecemos por Hume para concluir con la propuesta de Rousseau.

La solución de Hume ante las discordias civiles no es negar la validez de la religión sino la sustitución de la falsa religión, nacida de los miedos y supersticiones de la humanidad, por una verdadera religión, fruto esta de la racionalidad y de la naturaleza humana que, en sí misma, no contiene tales peligros. De ahí que sea necesario imponer esta verdadera religión, racional e ilustrada, que ayuda a liberar a la humanidad de la superstición y oscuridad. Como no se puede imponer porque sí esta religión, sino que habrá que atraer a los hombres a ella, habrá que tomar dos medidas básicas principalmente. La primera es quitar el poder a los clérigos de todas las religiones y el segundo propiciar la existencia de una pluralidad de sectas religiosas. Se trata de un ejercicio de realismo político que lleva al poder civil a limitar el poder de los clérigos.

Pero nos falta la segunda, en la que no coincide en nada con Rousseau. Si bien la religión debe estar sometida en todo momento al poder civil, es decir, debe estar regulada y administrada de forma tal que no pueda suponer un peligro para la sociedad, no debe prohibirse la religión existente ni sustituirse por una puramente civil, debe someterse al poder civil, respetando la

pluralidad de sectas. En un texto de *Dialogues*, expone Hume lo que podría ser su concepción de una religión sometida al poder civil:

«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 prevaleciente; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, persecuciones y conflictos civiles»⁴¹.

Como hemos visto, 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. Los sacerdotes predicán la paz y la concordia, pero de su actuación no se sigue esa paz, según entiende Hume, sino que lo que han demostrado buscar son sus propios intereses. No ha encontrado Hume en ellos ni la más mínima expresión de santidad, benevolencia o moderación que predicán a los fieles. Antes bien, lo que propugnan con su acción es la obtención de prebendas, poder y riqueza. Por este motivo, actuará el poder civil correctamente si limita el número de clérigos y su poder, de manera que no haya en la sociedad una secta religiosa que prevalezca sobre el resto. El poder civil deberá permanecer indiferente ante los distintos grupos religiosos, mostrando una absoluta indiferencia en lo que respecta a sus posiciones filosóficas, lo que garantizará el orden social, la concordia pública y la paz de la nación. Es la única manera de hacer inocuas las religiones en lo que hace a la paz social.

Por tanto, en un ejercicio de realismo, Hume reconoce que el poder civil es incapaz de crear una religión, pero ésta es necesaria para la paz social, sólo que limitada en su ejercicio por el poder civil. Así, se limitará el poder de los clérigos y se permitirá la existencia de una pluralidad de sectas religiosas, sin interferir en ellas más allá de lo que lo exija el orden público.

⁴¹ Ibidem. Los subrayados son nuestros.

Rousseau, por su parte, entiende que hay dos clases de religión, según se considere en sentido general o particular⁴². Si consideramos el primero, tenemos la religión del hombre, una religión con un culto puramente interior al Dios supremo, a la ley eterna por Él promulgada y que coincide con el Evangelio. Se trata del verdadero teísmo, al decir de Rousseau y es una religión libre de templos, ritos y cultos externos. Sin embargo, hay otra religión si consideramos el sentido particular de la misma, la religión del ciudadano. Cada país tiene su propia religión, con sus dioses, sus dogmas, sus ritos y sus cultos externos. Esta fue la primera religión de la humanidad y la que provocó tantas disputas al intentar cada pueblo someter al vecino e imponerle su religión.

Hay una tercera clase de religión que es la que introduce las dos soberanías, la que divide a los pueblos y causa muchos males. Hemos visto antes que el cristianismo es una de ellas, pero también están el budismo y el sintoísmo. Esta tercera, al decir de Rousseau *es tan evidentemente mala, que entretenerse en demostrarlo es perder el tiempo*⁴³. La segunda tiene aspectos buenos y aspectos malos. Es buena en que une el culto divino con las leyes y esa unidad da estabilidad al Estado, pero es mala porque nace de la superstición, la mentira y el error y nada que no se funde en la recta razón es bueno para el hombre. Por tanto, nos queda la primera, la religión del hombre, a la que Rousseau llama el cristianismo del Evangelio, completamente diferente al actual. Sin embargo, siendo buena en sí, es mala en tanto no une a los ciudadanos con las leyes que les gobierna, introduciendo una división en la unidad del Estado que hará, a la postre, que este se pierda. Dicho con sus palabras: *una sociedad de verdaderos cristianos ya no sería una sociedad de hombres*⁴⁴. Esta sociedad es una utopía de tal tipo que no se llegará a constituir nunca, de ahí que sea imposible.

⁴² Cfr, ROUSSEAU, *Discurso...*, 256-258.

⁴³ *Ibidem*, 257.

⁴⁴ *Ibidem*.

La única solución es la de una religión civil, impuesta por el soberano. Sería una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos estarían fijados por el soberano, que garantizaría la unidad política y el respeto al contrato social, único garante de la paz. Es una religión que permitiría unir en cada hombre al ciudadano y al súbdito. Pues sin esa unidad interior en cada hombre no habrá unidad exterior en la sociedad. Esta es la religión civil:

«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: he aquí los dogmas positivos»⁴⁵.

Solamente una religión civil, impuesta por el soberano, puede ser garantía de la paz social y de la unidad de la sociedad, tanto la interna como la externa. Es evidente para Rousseau que la religión tiene una función claramente legitimadora del orden y estructuras sociales. Sólo la religión civil garantiza el contrato social y las leyes que emanan de éste. Es una religión ilustrada, sometida por completo al poder soberano y garantía de su sacralidad.

En Hume, sin embargo, nos encontramos con lo que bien podríamos definir como el inicio de la secularización posmoderna que se cifra en la pluralidad de credos sometidos todos al bien común por parte del poder civil, que es quien asegura que las religiones persiguen los fines que predicán y que no son contrarios al bien común, antes bien, son los promotores de ese mismo bien común. El Estado, permitiendo y sustentando las distintas religiones, hace un favor a la sociedad y a sí mismo, pues las religiones, bien ordenadas, tienden al beneficio de la sociedad.

Rousseau y Hume son, por tanto, unos enemigos irreconciliables en el modo de entender la religión civil, aunque en apariencia podrían ser aliados tácticos.

⁴⁵ ROUSSEAU, *Discurso...*, 260.

Resumiendo en forma de tesis:

1. Hemos visto cómo en Hume es la religión la causante de las discordias civiles. Para el Escocés, el politeísmo, es decir, la postración de la humanidad a una pluralidad de dioses es la causa de las divisiones nacionales. Mientras, para el Ginebrino, son las divisiones nacionales la causa del politeísmo: cada pueblo tiene sus dioses particulares.

2. Si para Hume la religión no es mala en sí misma, para Rousseau sí lo es, aunque debido a la naturaleza propia del hombre no puede extirparse, de ahí que sea adecuado someterla. Hume cree que existe una verdadera religión que puede conducir al hombre a la recta razón y al servicio de sus semejantes. Rousseau entiende que la única religión aceptable es la civil.

3. Para el Ginebrino, la peor de las religiones es el cristianismo, pues ha introducido una ruptura de la soberanía, siendo la unidad la que garantiza la paz social.

4. La solución de Hume es permitir que la sociedad tenga una pluralidad de sectas religiosas en competencia pero sometidas al poder civil. Rousseau, por su parte, opina que ha de haber una única religión con muy pocos dogmas y enteramente sometida a las leyes.

Por tanto, hay una diferencia esencial entre Hume y Rousseau a la hora de entender cómo enfrentar el problema de la religión. Los ilustrados siguieron a Rousseau, sometimiento de la religión y creación de una religión civil, en caso de ser posible. Hume sigue otra vía que será, al fin, la que triunfe en el mundo posilustrado: una variedad de sectas sin preferencias por parte del Estado. No es Hume, por tanto, un ilustrado al uso.

c) ¿La religión de un ilustrado?

Sostienen la mayoría de analistas de Hume que su forma de ver la religión es la propia de un ilustrado, sin embargo, creo que es una posición que hay que matizar, según lo que ya hemos dicho arriba y lo que explicaremos más adelante. Su posición ante la religión no es la de un proyecto sometido al poder

estatal y liberado de la superstición, como afirma Jaime de Salas Ortueta, resumiendo en su posición el sentir común a este respecto⁴⁶. No encontramos en Hume un intento para hacer más plausibles los dogmas de la religión cristiana, antes bien los intenta combatir en lo que tienen de irracionales y fideístas, como los milagros, las profecías o la misma existencia de los atributos divinos. Hume tiene claro que la única manera en la que la religión no será dañina para la sociedad no es creando un mal peor del ya existente, una religión estatal con sus propios dogmas y su culto particular, sino no aumentando el mal ya creado y mitigando las consecuencias perniciosas que se observan en las religiones existentes. Para ello hay que limitar el poder de cada una de las sectas en que se dividen las religiones, de modo que ninguna tenga la primacía sobre el resto.

Ahora bien, Hume tampoco cae ni en el deísmo de la religión ilustrada, ni en el ateísmo que es el extremo opuesto de los ilustrados ante la religión. Su posición, como veremos, es la de un deísmo de mínimos, donde todo queda en suspenso mientras no se tengan certezas al respecto. No puede afirmar Hume el teísmo, la creencia en un Dios personal comprometido con el mundo, lo que los hechos, según entiende, desmienten, pero tampoco el puro y simple deísmo, el conocimiento tanto de la existencia de una divinidad que es causa del mundo como su misma naturaleza. He aquí la diferencia entre el deísmo de Hume y el de deísmo en sentido estricto. Como veremos más adelante, Hume afirma la existencia de la divinidad, pero no puede decir nada de su naturaleza mediante el uso de la razón. Sin embargo, coincide con el deísmo en la absoluta indiferencia de esa divinidad respecto a su creación. Su deísmo, por tanto, es un deísmo mitigado, tanto por el uso de la razón como por la aplicación de la creencia, ambas herramientas permiten al hombre vivir según su propia naturaleza, sin negar ni afirmar, pero dejando la puerta abierta a la existencia de un ser que permita la explicación de lo existente.

⁴⁶ SALAS ORTUETA, JAIME, «La religión de un ilustrado», en SALAS ORTUETA, JAIME – IARTÍN, FÉLIX (Eds.), *David Hume*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1998, 57-80.

Hume, en *Dialogues* no rebate propiamente la existencia de Dios, sino la analogía por la cual se quiere probar su existencia, analogía que en el fondo no es sino equivocidad y, por tanto, nada probaría. Si Dios es tal, lo único que cabe es la reverencia y oración en el templo, llega a afirmar Hume por boca de Filón en *Dialogues*, pues nada podemos decir ni de sus atributos ni de su ser, más allá de lo que nuestra razón nos permita sin aplicar inferencias que poco o ningún favor le hacen. No, no es Hume un ilustrado al uso tampoco en esta cuestión. Su forma de entender la religión es más cercana a nosotros hoy que lo era en su época. Incluso, desde la teología, se podría afirmar que las posiciones de Hume ponen un fundamento al diálogo interreligioso con siglo y medio de antelación. Creyentes de distintas tradiciones sólo se unen en dos elementos: uno es la oración ante la majestad divina y el otro la práctica de la misericordia. Estos dos son los elementos que propone Hume para alcanzar una verdadera religión, dos elementos que no nos vienen de fuera, por revelación, sino que están inscritos en nuestra propia naturaleza. El hombre, por su naturaleza, tiende a asombrarse de la grandeza y majestad de lo real, y también tiende a la simpatía con sus congéneres, a los que desea lo mismo que para él mismo pues ese es su propio bien.

Más que la religión de un ilustrado, hablaríamos hoy de la religión de un postilustrado consciente de los límites de las tradiciones y de la necesidad de un punto de encuentro para seguir siendo seres humanos en una sociedad que merezca llamarse humana.

II. HACIA UNA NUEVA METAFÍSICA

Es nuestra convicción fundamental y fundada que Hume es el iniciador de una *nueva metafísica*. No es el negador de *la* metafísica; él niega *una* metafísica, aquella que había bebido en Descartes, Malebranche y Spinoza. Esa es la metafísica que niega, no por ser metafísica, sino por no responder a las nuevas necesidades vivenciales humanas⁴⁷. Si la metafísica es un esfuerzo de búsqueda de la realidad⁴⁸, de construcción a fin de cuentas de nuestra realidad, es eso precisamente lo que hace Hume: una nueva búsqueda para una nueva realidad. Creo que el pensamiento de Rábade Romeo puede ayudarnos a justificar esta posición que estamos planteando:

«...en Hume hay una metafísica. Por metafísico le tuvieron sus contemporáneos y por metafísico se tuvo él. Suya es la afirmación de que hay que cultivar cuidadosamente la verdadera metafísica en orden a destruir la falsa y adulterada⁴⁹. Esa verdadera metafísica es (...) renunciar a penetrar en temas inasequibles a la mente humana, liberarse de las supersticiones populares (...), evitar cuestiones abstrusas. Esa metafísica debe emprender un serio examen de la naturaleza de la inteligencia humana»⁵⁰.

⁴⁷ Afirmar que «la Metafísica, y con más razón el discurso teológico, deberán considerarse espurios, y en cualquier caso ajenos al poder y a la naturaleza de la razón. (...) cabe apreciar el absoluto sinsentido que para él ofrece la Metafísica», NAVARRO CORDÓN, JUAN MANUEL, «Naturaleza humana y significado», *Revista de Filosofía* 26 (2001) 86-87, es ir mucho más allá de lo que el «matizado» pensamiento metafísico humeano permite. Creo que se verá esta afirmación en las páginas que siguen.

⁴⁸ MARIAS, JULIÁN, *Introducción a la filosofía*, Alianza, Madrid 1981², 262-265.

⁴⁹ *Enquiry*, 12; 35.

⁵⁰ RÁBADE ROMEO, SERGIO, *Hume...*105.

A ese serio examen para la nueva metafísica se va a dedicar Hume sometiendo la filosofía a la vida y la experiencia. Es opinión de algunos intérpretes de Hume que éste propone una *naturalización de la epistemología*, reduciendo el proyecto filosófico de Hume a una psicología o una antropología, pero esto debería ser considerado como una consecuencia de la *nueva metafísica* y no como el objetivo primario de la propuesta filosófica. Ha sido Quine el máximo exponente de esta teoría interpretativa humeana, siguiéndole Michaud en esta línea y concluyendo con un interesante trabajo de crítica J. A. Guerrero del Amo. Por nuestra parte, creemos que el proyecto humeano es netamente metafísico y que la epistemología naturalizada es una consecuencia de aquel proyecto⁵¹. James Noxon coincide con este posicionamiento cuando afirma que «la función crítica de la lógica (epistemología) se realiza independientemente de la función explicativa de su psicología empírica»⁵². También coincide con nuestra propuesta Tasset Carmona cuando afirma explícitamente que la crítica a la metafísica es una preparación metodológica para la crítica de la religión y que, por tanto, religión y metafísica van de la mano, más exactamente, la metafísica está supeditada a la religión porque la propuesta humeana es eminentemente práctica⁵³. No podemos reducir su interés metafísico a una mera heurística epistémica, como han pretendido otros.

En este capítulo vamos a afrontar los elementos sustanciales de la crítica de Hume a la metafísica y su propuesta de nueva metafísica, que luego nos servirán para apuntalar la crítica a la religión del Escocés. Habrá que afrontar

⁵¹ Sobre este asunto véase QUINE, W. V. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986; MICHAUD, YVES, *Hume et la fin de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1983; GUERRERO DEL AMO, JOSÉ ANTONIO, «La naturalización de la epistemología en Hume», *Revista de Filosofía* 13 (2000) 61-84.

⁵² NOXON, JAMES, *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza, Madrid 1987, 154.

⁵³ TASSET, JOSÉ LUIS, «Introducción a la filosofía de la religión de David Hume», en TASSET, JOSÉ LUIS, (Ed.), *Escritos impíos y antirreligiosos. David Hume*, Akal, Madrid 2005, 18: «incluso la crítica de la metafísica, uno de los temas considerados clave en la interpretación clásica del pensamiento de Hume, puede ser comprendida, (...) como una preparación metodológica para la crítica de los fundamentos racionales de la religión».

dos partes en este trabajo de crítica a la metafísica. De un lado, la propia posición de Hume ante la metafísica clásica y la racionalista y su propuesta de una nueva metafísica. Esto supone situar a Hume en un contexto de prioridad de la vida ante la misma filosofía, los filósofos han errado en sus propuestas porque no se ceñían a la vida del hombre concreto, creían que la filosofía era una realidad apartada y separada de la realidad humana y a la que los hombres debían servir. Esta prioridad de la vida concreta le lleva a ver una nueva escena para el pensamiento: la naturaleza humana, desde la que proponer una nueva metafísica.

De otro lado, será necesario enfrentar la crítica humeana con las grandes propuestas de la modernidad en los tres niveles del debate metafísico: la propia metafísica en confrontación con la lectura que hará Kant de Hume, el sujeto moderno desde Descartes a Husserl y la razón moderna de Descartes a Hegel. Este enfoque nos permitirá ver las consecuencias de una crítica, la humeana, que no ha sido la prevalente en la modernidad, pero que adelanta las posiciones que en el siglo XX se harán concretas. Para Hume, la metafísica es una potencia del hombre para comprender la realidad desde su experiencia concreta y su propia naturaleza, el yo se construye socialmente, en contacto con el mundo y con los otros, y la razón es un instrumento al servicio del hombre que le permite ordenar las pasiones y estructurar la experiencia vivida.

1. PRIMUM VIVERE, DEINDE PHILOSOPHARI

La máxima que titula este epígrafe fue utilizada en algunas corrientes filosóficas para designar la primacía de la vida por encima la reflexión sobre ella. Al parecer fue Hobbes uno de los que la utilizó desde un posicionamiento claramente práctico. Hume no llega a utilizar este concepto, pero su filosofía está imbuida por la esencia de la expresión. De nada sirve al ser humano, nos llega a decir, todos los saberes si no aportan bienestar y felicidad al hombre, por eso creemos que la expresión es un perfecto resumen de la intención filosófica

de Hume y de su crítica a la metafísica que él entiende como tradicional, tan dada a lucubraciones abstrusas que no conducen a nada. De alguna manera vendría a entroncar Hume con la crítica hispana a la tradición cartesiana, crítica que llega de la mano de la mordacidad de Cervantes en el diálogo entre Babieca y Rocinante, cuando a las palabras del caballo del Cid, «metafísico estáis», responde Rocinante con el lacónico «es que no como». La metafísica, vendría a decir Cervantes, es la única ocupación que queda a quien ya nada queda. Esta tradición hispana de crítica a la modernidad puede tener su continuación muy bien en Hume y su preocupación por la vida antes que por la reflexión, incluso dejando de lado la propia reflexión si con ello se gana en gozo y felicidad.

Por eso, si hay un *leit motiv* en el pensamiento de nuestro filósofo es sin duda su fijación en la prioridad de la vida y de lo vivencial en el quehacer filosófico, adelantándose con esto a las preocupaciones vitalistas de Dilthey, pero en clara línea con *esa* modernidad que nace con Descartes. De nada nos sirven todas las disquisiciones metafísicas si ello no reporta al hombre más felicidad, es más, la mayor parte de las veces lo sume en un estado tal de melancolía pensativa que le impide llevar una *buena vida*. Aquí se encuentra el corazón del pensamiento humeano, algo así como el *aburguesamiento* de la razón: la finalidad de la vida es que se desarrolle de forma agradable, placentera, cordial, en amistad con los semejantes y sin ningún tipo de contratiempo intelectual de funestas consecuencias dispépticas⁵⁴.

a) Contra la vieja filosofía

Hume, como tantos otros filósofos de ese periodo histórico que se ha dado en llamar *modernidad*, arremete contra la filosofía que había marcado el periodo previo y que, además de caer en desuso, resultaba insatisfactoria para dar cumplida cuenta del *nuevo mundo* en el que ya se vivía, aquel que desde

⁵⁴ En la conclusión al libro I del *Tratado* hace Hume esta clarificadora confesión: « (...) estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y decidido a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía ...», *Treatise*, 269; 422.

Copérnico y pasando por Galileo, tenía el fin de trayecto en los *Principia Mathematica* de Newton. Este mundo necesitaba nuevas miradas que lo hiciesen asequible a las potencialidades del hombre, ya no servían los viejos odres en los que se debía verter un vino joven y poderoso. Es un punto clave en el pensamiento de Hume la calificación peyorativa de la vieja filosofía o metafísica:

«Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos con fiabilidad, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma»⁵⁵.

La misma forma de hacer filosofía por parte de *esos eminentes filósofos* es la que ha llevado al declive de la misma. Se han desacreditado los sistemas filosóficos por no ser coherentes ni evidentes, esto es, se han dedicado más a las especulaciones que a las reflexiones sobre lo que la experiencia nos muestra cotidianamente. Ya no sirven los sistemas, hay que empezar de nuevo, poniendo basamentos más sólidos, esto es, sin salirse de los límites del hombre⁵⁶.

La clase, así los llama Hume, de esos filósofos hacen del hombre un ser puramente racional que debe formar su entendimiento antes que su conducta,

⁵⁵ *Treatise*, XVII; 77. En otro lugar afirma: «Hay un error al que parecen estar expuestos (Los filósofos) casi sin excepción: limitan mucho sus principios (...). Cuando un filósofo ha aprehendido un principio por el que siente preferencia, que quizás explica muchos efectos naturales, extiende el mismo principio a toda la creación y somete a él cada fenómeno, aunque sea por medio del razonamiento más forzado y absurdo» (*Dissertation*, 224. Esta obra se encuentra en TASSET CARMONA, JOSÉ LUIS, *Disertación...*).

⁵⁶ Kant tomó buena nota de esto, como veremos, su filosofía entera es un intento de recuperar la metafísica, «de la que siempre estuvo enamorado», sin salirse de los límites del hombre.

ésta se ajustará automáticamente a aquél como por una especie de contagio mecánico. No se preocupan por las cuestiones morales más que para la aplicación de principios abstractos que han surgido de sus mentes y que luego pretenden imponer al común de las gentes mediante su aprobación, cuando no han hecho ningún esfuerzo para hacer creíbles y amables sus ideas. Antes bien, lo que hay que hacer es ganarse la aprobación del público con razonamientos pegados a la naturaleza de los hombres, más cercana a la moral que al intelecto, más pegada a lo concreto de la vida que a lo abstracto de la razón especulativa. La prueba, según Hume, de que estos tales filósofos nada han conseguido es que en lugar de cejar en su intento siguen insistiendo en «remontándose de casos concretos a principios generales, prosiguen sus investigaciones en busca de principios aún de mayor generalidad, y no quedan satisfechos hasta alcanzar los principios primordiales por los que ha de estar limitada la curiosidad humana»⁵⁷.

Pero Hume no se conforma con esta crítica sino que además califica esa filosofía de oscura y abstrusa y por tanto inútil y fuente de errores para los hombres que no aciertan a ver el uso que pueda tener:

«Pero esta oscuridad de la filosofía profunda y abstracta es criticada no sólo en tanto que penosa y fatigosa, sino también como una fuente inevitable de error e incertidumbre. Aquí, en efecto, se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, (...) bien de las supersticiones populares»⁵⁸.

Como vemos, el modelo utilizado para juzgar la metafísica es la ciencia, precisamente la ciencia del momento que prima por su «utilidad» para el desarrollo de la vida humana y por su aparente *certeza* a la hora de explicar el

⁵⁷ *Enquiry*, 6; 28. Más arriba había dicho «La otra clase de filósofos (los abstrusos) consideran al hombre como un ser racional más que activo, en intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta».

⁵⁸ *Enquiry*, 11; 33-34.

mundo de los hombres. No es que Hume sea un Kant *avant la lettre*, Hume no pretende encauzar la metafísica como una ciencia, sino constatar que precisamente, por no ser una ciencia, no puede considerarse la metafísica como fuente de conocimiento apodíctico y que cualquier esfuerzo que se haga en ese sentido está destinado al fracaso. La metafísica, la sana y no la falsa y adulterada, como él mismo llama, debe tener otro fundamento distinto al de la pura y simple razón. La verdadera metafísica está en la naturaleza humana, en ser fiel a ella y respetar que el hombre es un ser activo, práctico, social y racional, todo eso a la vez, no puede ser reducido a la única dimensión de lo racional. He ahí el gran error de la vieja filosofía, el que lo ha llevado a no ser sino una «jerga sin sentido».

Con estos criterios Hume va a iniciar su «acoso y derribo» contra el edificio mastodóntico de la metafísica, y lo va a desarrollar desde un punto de partida en consonancia con la sensibilidad que alborea en la modernidad: el hombre, pero el hombre como sujeto de la vida y como objeto de la ciencia: la *naturaleza humana*⁵⁹.

b) La nueva filosofía

Según la *ciencia de la naturaleza humana* el hombre es un ser racional, social y activo⁶⁰. Por lo primero se da al conocimiento, por lo segundo a la vida con los demás y por lo último a los negocios. Así el ideal del hombre humeano es un punto medio entre los tres: el pensador, el político y el negociante. Hay que ser filósofo sin dejar de ser hombre. La naturaleza dice a los hombres:

«Entrégate a tu pasión por la ciencia, pero haz que tu ciencia sea humana y que

⁵⁹ El hombre moderno, donde se inserta el pensamiento de Hume, es aquel que ha escapado al naufragio de la metafísica ontologista y que, en alta mar, con algunas tablas, debe construirse una balsa para seguir a flote. La paradoja se encuentra en el hecho de tener que hacer la balsa mientras se está flotando en ella, pero ahí radica la verdad última de este nuevo proyecto metafísico, será una labor de máxima utilidad para el ser humano.

⁶⁰ *Enquiry*, 8; 31

tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelve a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniques. *Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo hombre*»⁶¹.

El imperativo es claro y palmario, el filósofo, en tanto que *humano*, no puede escapar hacia un mundo de divagaciones especulativas sin perder a la vez su condición más fundamental: la *condición humana*. Es imprescindible filosofar desde la propia circunstancia, esa en la que discurre la vida del filósofo, no aquella a la que sólo se tiene acceso desde la letra muerta de los libros de pensadores de otros tiempos y con otros contextos vitales. Notamos cierto olor a nominalismo en todo esto, pero no olvidemos cuál es la patria filosófica de Hume, esto es, *su* contexto vital y filosófico. Desde este posicionamiento nos lleva Hume hacia la consideración de lo singular, lo concreto, lo unificado en la experiencia del hombre, sin perdernos en principios universales y abstractos que no responden, en modo alguno, a la concreta experiencia vivencial del hombre⁶².

El no haberse ceñido la filosofía a este precepto ha tenido como consecuencia que las gentes pongan en el mismo saco tanto la filosofía abstrusa, la metafísica tradicional, como la filosofía nueva, la metafísica de la naturaleza

⁶¹ *Enquiry*, 9; 31. El subrayado es nuestro.

⁶² La crítica que hace Hume al pensamiento abstracto está orientada, en primer término, a lo que se entiende por filosofía sin más desde el punto de vista de la vida ordinaria. Otra cosa es la crítica al proceso de abstracción y la imposibilidad postulada por el autor de obtener ideas ciertas por ese medio, ya que todas nuestras ideas deben provenir de la experiencia, es decir, de las impresiones, siendo copias de las mismas o elaboraciones a partir de ellas. Creemos, por otro lado, acertada la afirmación crítica sobre la abstracción de Hume: «la capacidad abstractiva del *mono sapiens* no es más que una modalidad de su proceso evolutivo de adaptación a diversos ambientes y situaciones vitales. Tal diversidad exige naturalmente una previa «liberación» respecto de lo singular, de lo concreto, de lo que es *aquí* y *ahora*, como situación singularizada», VICENTE BURGOA, LORENZO, «Crítica de Hume al pensamiento abstracto», *Pensamiento* 207 (1997) 451.

humana, arrojando junto con el agua sucia al niño que ahí se bañaba. Este rechazo de toda metafísica, no sólo de la abstracta, es muy negativo para la sociedad, puesto que la buena filosofía puede aportar mucho bien a los hombres. Hume pretende hacer ver esto mismo llevando a cabo un alegato a favor de la filosofía y la metafísica, pues sin ellas es muy difícil sentar bases duraderas que den con un conocimiento exacto. Para que la vida humana pueda avanzar hacia las más altas cotas en las artes y las ciencias, que tanto bien y gozo aportan, es imprescindible pasar por el penoso camino de la filosofía rigurosa y abstracta, eso sí, no como un fin en sí misma, y esta es la diferencia con la vieja filosofía que se queda atrapada en regiones lejanas a los intereses humanos, sino con la finalidad de dar un buen sustento a las cuestiones que interesan a los hombres: el arte de la política, los negocios, la conducta moral, los vicios y costumbres y tantas cuestiones prácticas como sean necesarias.

Como ejemplo para su comprensión nos propone Hume el del anatomista, que expone a nuestros ojos objetos desagradables y horribles, pero cuya ciencia es útil al pintor que llega a dibujar una Venus o una Helena. Para alcanzar la bella expresión de las formas corpóreas, los músculos, los órganos, etc., es necesario tener un conocimiento profundo y fundado de su funcionamiento y su ser interno, y eso sólo es posible gracias al trabajo desagradable del anatomista. De la misma manera, la metafísica puede ayudarnos a desentrañar la condición humana para poner bases sólidas sobre las que edificar nuestras convicciones éticas, estéticas o religiosas, sin dejarnos llevar ni por el racionalismo elitista ni por la superstición vulgar. Como él mismo nos dice «a pesar de lo penosa que pueda parecer esta búsqueda o investigación interior, se hace en alguna medida imprescindible para quienes quieran describir con éxito las apariencias externas de la vida y las costumbres»⁶³, es decir, que la labor de la metafísica es hurgar en lo profundo social y humano para indagar las causas secretas del comportamiento moral del hombre y así poder intervenir, cual

⁶³ *Enquiry*, 10; 32.

cirujano, diseccionando los intestinos sociales para separar los vicios de las virtudes y llevar al conjunto social hacia una felicidad que está dentro del hombre, si sabe buscarla y promocionarla.

La nueva filosofía no rechaza el pensamiento profundo, incluso abstracto, lo que rechaza es el pensamiento solipsista encerrado en temas que no tienen ningún interés o valor para los hombres. Muy al contrario, no solo no hay que abandonar, sino que hay que insistir en él, pues «el razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido (...) capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica (...) mezclada con la superstición popular»⁶⁴ que son realmente los enemigos de la filosofía, de la metafísica y del mismo hombre, pues dan apariencia de ciencia y sabiduría a lo que no es más que palabrería sin sentido puesta al servicio de oscuros intereses espurios que pretenden utilizar el desconocimiento del funcionamiento del pensamiento humano para seguir usando sus prejuicios como medios de sometimiento. El dogmatismo más radical es hijo de esta manera de pensar y actuar y nos lleva a una sociedad donde al hombre de ciencia, al hombre que quiere realmente saber, sólo le queda el camino del exilio o del suicidio moral.

Para no caer en estas peligrosas consecuencias es necesario aplicar el mismo método de estudio que los científicos aplican al conocimiento de la realidad del universo al estudio de la realidad de la mente humana⁶⁵. El mismo método que permitió a Copérnico, Galileo y Newton darnos leyes precisas, posiciones exactas y predicciones claras sobre el funcionamiento del mundo externo, puede aportar la misma claridad para el funcionamiento de nuestra mente y la inteligencia. De la misma manera que hay verdad o falsedad en lo que hace a los planetas, la hay en lo que hace a la mente humana. Distinguir

⁶⁴ *Enquiry*, 12; 35.

⁶⁵ «¿Debemos estimar digno del esfuerzo de un filósofo el darnos un sistema verdadero de planetas y ajustar la posición y el orden de aquellos cuerpos lejanos, mientras que pretendemos desdeñar aquellos que con tan gran éxito delimitan las partes de la mente que tan íntimamente nos conciernen?». *Enquiry*, 14; 37.

claramente los distintos poderes y facultades que actúan en la mente como medio para diferenciar lo que está bien y lo que está mal es poner la acción moral justo en relación con la naturaleza humana y no con una realidad externa y eterna que no tendría asiento en lo humano⁶⁶. Somos seres morales en todo momento porque nuestra naturaleza une lo intelectual y lo sensitivo, de tal modo que llevamos en nosotros mismos incrustada la nueva filosofía y la verdadera metafísica. Este es el giro copernicano de Hume, poner la filosofía y la metafísica al servicio del hombre y no el hombre al servicio de aquellas. Con método científico se puede llegar a la metafísica de la naturaleza humana, inscrita en la estructura misma de nuestra mente. Se puede considerar, en cierto sentido, que Hume anticipa de alguna manera las investigaciones actuales sobre neurociencia que fusionan el intelecto y las emociones⁶⁷.

c) *Philosophia ancilla vitae*

Centrarse en la vida y bajar la filosofía de su pedestal, son objetivos patentes en Hume, pero no son veleidades de filósofo pseudooxonense⁶⁸. Tiene

⁶⁶ «Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de los fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes» *Enquiry*, 14; 38.

⁶⁷ Antonio Damasio es uno de los grandes investigadores que nos propone la idea del 'marcador somático'. En su obra nos ayuda a comprender que además de ser la conciencia una función del cerebro, la ética, el comportamiento humano dirigido, es una función de las emociones y estas están unidas al organismo, en lo que define como *marcador somático*. DAMASIO, ANTONIO, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona 2006. Ver también IACOBONI, MARCO, *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*, Katz, Madrid 2009.

⁶⁸ En torno a la referencia nominalista de Hume véase VICENTE BURGOA, LORENZO, «Crítica...», 425-451. También Rábade Romeo hace esta referencia: «Está instalado (Hume) en la herencia filosófica del nominalismo de lo singular», «Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir

una intención bastante crematística. Preocuparse por la vida antes (*primum*) que por la filosofía es, sencillamente, imprescindible. No puede darse una buena vida sin que se dé una vida buena. El *negotium* es anterior al *otium*, únicamente cuando aquel está cumplido puede darse éste, por ello, la filosofía debe servir a la vida (*Philosophia ancilla vitae*), preocuparse y ocuparse de aquellos aspectos del vivir humano que mejoran al hombre y a la sociedad⁶⁹.

Por tanto, el filósofo, precisamente por ser primeramente hombre, debe limitarse a aquello que puede investigar desde la experiencia humana y, por otro lado, a aquello que pueda reportar una mejora y una utilidad para la vida de los hombres « (...) evitando toda investigación distante y elevada, se limita (el filósofo) a la vida corriente y a los temas diarios, dejando las cuestiones más sublimes al embellecimiento de los poetas y oradores, o a las artes de clérigos y políticos»⁷⁰.

El filósofo debe quedarse en lo concreto, para así dar un servicio a la vida de los hombres, sin pretender que sus reflexiones sean tenidas por dogmas de fe, sino intentando responder a las cuestiones de hecho que preocupan a las gentes. Este servicio de la filosofía a la vida, este ser ancilar de la filosofía es la verdadera piedra filosofal que ha encontrado Hume para someter las divagaciones abstrusas de la metafísica antigua y encarrilarlas por la segura senda del conocimiento concreto. Si la filosofía se limita a ser un servicio, nunca

y creer», en SALAS ORTUETA, JAIME – IARTÍN, FÉLIX (Eds.), *David Hume*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1998, 12.

⁶⁹ Esta preocupación por lo más práctico de la vida humana, esto es, por la política y los negocios, tiene su reflejo en la obra de Hume. Varias decenas de ensayos sobre los negocios, el gobierno, la política, la economía etc, así lo atestiguan (El volumen III de GREEN-GROSE contiene 39 ensayos al respecto). Passmore, en su obra *Hume's Intentions*, defiende que la intención primordial de Hume a lo largo de toda su obra es precisamente política. La revolución *whigs* y las distintas contiendas religiosas de su época van a marcar indeleblemente el pensamiento humeano hacia una búsqueda de una sociedad donde imperen la tolerancia y la libertad. Este es el sentido de la cita de Tácito que preside el *Tratado: Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias dicere licet.*

⁷⁰ *Enquiry*, 162; 206.

pretenderá ser, como lo había sido, un fin, incumpliendo así su verdadero cometido, porque «las decisiones filosóficas no son más que reflejos, sistematizados y corregidos, de la vida diaria»⁷¹. No hay filosofía más allá de la propia existencia concreta y la de los que nos rodean. Las cuestiones que nos atañen deben surgir de la experiencia común y ser resueltas desde esa misma experiencia. Si así lo hacen los filósofos prestarán un enorme servicio a sus congéneres.

Esta propuesta ancilar de la filosofía es un intento por volver a poner a la filosofía en una larga tradición de servicio que, al entender de Hume, se había perdido con los excesos del racionalismo. Pero, incluso, va más allá, pues los filósofos solían sentirse servidores de una diosa poderosa y exigente, la filosofía, que les prometía grandes premios en esta vida o al menos consuelo ante sus sinsabores. Hume ve las cosas de otra manera. Entiende que la filosofía es un instrumento que puede ayudar a mejorar la vida de los hombres o a empeorarla, pero nunca deben los hombres estar a su servicio. La filosofía es un servicio al hombre, y, en lo que respecta al conocimiento, es mayor aún, como Rábade Romeo afirma «estamos ante una novedad sin precedentes en los planteamientos de teorización del conocer»⁷², poniendo las bases de lo que será el modo de proceder en la modernidad tardía a partir de Kant. Se trata de aclarar primero cómo la mente es capaz de conocer, cuáles son sus condicionamientos y sus límites, para después establecer qué es realmente lo que puedo llegar a saber con certeza, una certeza que sólo puede surgir de la propia experiencia o de la experiencia común⁷³.

⁷¹ Ibidem.

⁷² RÁBADE ROMEO, SERGIO, «Hume, filósofo de la vida ordinaria»..., 16.

⁷³ Rábade Romeo nos aclara más la postura humeana: «plantear una gnoseología de esta naturaleza, como lo ha hecho Hume, es situarse en las antípodas de los grandes pontífices de la teoría del conocimiento, para los cuales esta vida ordinaria no merecía la atención de sus reflexiones. Acaso les parecía que la vida ordinaria era un ámbito de anarquía gnoseológica, mientras que Hume pensaba que también en este ámbito hay reglas, leyes, e un palabra, unas regularidades que hay que descubrir y justificar», Ibidem, 17.

La filosofía de Hume, concluimos, nace como un intento de fidelidad a la *Naturaleza Humana*, fidelidad a aquello que honestamente se *puede* investigar y, por tanto, aquello que es verdaderamente necesario y por lo que merece la pena preocuparse. Nada hay en Hume que no tenga un claro enderezamiento hacia las cuestiones de la vida: la política, la moral, la economía, la religión o la epistemología; todo ello nace de la preocupación fundamental de toda su vida, y en la que se embarcó en 1729 cuando vislumbró un nuevo escenario para el pensamiento humano.

2. A NEW SCENE OF THOUGHT: THE HUMAN NATURE

Hume va a poner ante los ojos de sus contemporáneos una nueva escena para el pensamiento humano, pero en modo alguno esto puede ser considerado algo original de él sino que está en el ambiente científico de su época. Desde Copérnico la concepción del mundo, y con él del hombre y de Dios mismo, había empezado a experimentar un profundo cambio que afecta a todos los órdenes de la vida de forma patente. El nuevo Universo había traído consigo un *nuevo pensamiento*⁷⁴ que se cifraba en una ciencia experimental e inductiva. Era cuestión de tiempo que esto llegara a la filosofía⁷⁵.

⁷⁴ «...el universo newtoniano no era un simple marco donde encuadrar la tierra planetaria de Copérnico, sino algo mucho más importante, una nueva forma de observar la naturaleza, el hombre y Dios». KUHN, THOMAS S., *La revolución copernicana*, 2 vols., Folio, Barcelona 2000, Vol. I, 333.

⁷⁵ Sánchez Ron es de la opinión, que compartimos, de que lo que conocemos como revolución copernicana debe tanto a Képler, Galileo y Newton que habría que buscar otro nombre para ello, pero a falta de mejor consenso dejaremos este nombre que ya es común en su uso. Más exactamente, Sánchez Ron explica «Es cierto, por supuesto, que *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) constituyó un acontecimiento fundamental, muy influyente, para abandonar la cosmología clásica, la ptolemaica, pero con eso solo no era suficiente: sin las aportaciones posteriores de Kepler, Galileo o Newton, habría quedado en nada, o mejor, no se habría podido sostener », SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL, *El mundo después de la revolución. La física de la segunda mitad del siglo XX*, Pasado y Presente, Barcelona 2014, 13.

a) El punto de partida: la ciencia de la naturaleza humana

Según confiesa Hume mismo, en un texto que se ha dado en llamar *Carta a un médico*, a una muy temprana edad para estos menesteres de la filosofía, llegó ante el umbral de lo que él mismo denomina la *nueva escena del pensamiento*. A esta *luz*, antecesora de la kantiana de 1769, se debe todo el esfuerzo filosófico de nuestro autor, y no sólo el filosófico, también todo su empeño vital, como él mismo nos dice: «Después de mucho estudio y reflexión (...) al fin, hacia los 18 años de edad, me pareció que se abría ante mí una nueva escena del pensamiento, que me transportó sobremanera y me hizo, con el ardor natural de los jóvenes, dejar de lado cualquier otro placer o negocio para aplicarme enteramente a ello»⁷⁶.

La consecuencia más palpable de todo este empuje juvenil fue su opera prima, el *Tratado de la Naturaleza Humana*. En él reflejará Hume esta nueva escena marcada por la búsqueda para la ciencia de la naturaleza humana del mismo rigor y certeza que ya se había conseguido en otros ámbitos de la naturaleza siguiendo el nuevo método de investigación. En el texto que sigue se aprecia la absoluta admiración por la ciencia newtoniana, admiración en la que no se encuentra solo, el siglo XVIII sucumbió a Newton, Hume también:

«Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes»⁷⁷.

⁷⁶ GREIG, J.Y.T., *The Letters of David Hume*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1969, Vol. I, 12-18.

⁷⁷ *Enquiry*, 14; 38.

La nueva escena del pensamiento, por tanto, presume la introducción del método inductivo, experiencial –newtoniano en definitiva⁷⁸– en el campo de la naturaleza humana. Este descubrimiento supondrá arrasar el edificio antiguo y construir con planos completamente nuevos sobre modernos basamentos, así, «(...) al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad»⁷⁹.

Una vez asida la naturaleza humana misma, todo lo demás caerá por su peso, algo así como el método bélico que utilizará Napoleón⁸⁰:

« (...) abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de esta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes»⁸¹.

⁷⁸ Comparte esta idea RÁBADE ROMEO, SERGIO, «Hume: actitud crítica y planteamiento metodológico», *Pensamiento* 130 (1977) 168: «No hay duda: el punto de referencia para medir la científicidad es, en Hume, la ciencia natural de Newton (considerado) en cuanto al método».

⁷⁹ *Treatise*, XX; 81.

⁸⁰ La cuestión metodológica en Hume tiene una enjundia propia debido al hecho de que Hume no entiende el método como una utilización rigurosa de los conceptos y la filosofía para una elaboración perfecta y acabada, sino que lo utiliza más como una *estrategia* de combate para vencer las reticencias que impone la mala costumbre del pensamiento humano, creo que Rábade Romeo no ha visto esto mismo y por ello se alinea con Kant en la crítica al método poco riguroso de Hume. Cf., RÁBADE ROMEO, SERGIO, «Hume: actitud crítica...», 174-175. Puede cotejarse con provecho la crítica que Hume hace al método cartesiano en *Enquiry*, 150; 195. Allí descalifica su duda por principio de todo antes de comenzar a filosofar como imposible para cualquier criatura. Hume tiene claro que antes de pensar ya hay un pensamiento y que no es posible ninguna *tabula rasa* para comenzar a filosofar. Él apuesta por un método más modesto: «partir de algunos principios por sí mismos claros y evidentes, avanzar con paso cauto y seguro, revisar frecuentemente nuestras conclusiones y examinar rigurosamente todas las consecuencias». Se ve con claridad que Hume está más cerca de la actualidad que de sus contemporáneos.

⁸¹ *Treatise*, XX; 80.

Conseguir descifrar la Naturaleza Humana será la tarea que acaparará toda la vida de Hume, pero él cree que el esfuerzo merece la pena porque de esta manera podremos tener, a partir de ese momento, una total seguridad en nuestras investigaciones. Se consigue así el primer objetivo, que no era otro que sustituir el antiguo edificio filosófico, o lo que es lo mismo, la vieja y *caduca metafísica*, por una *verdadera metafísica*⁸². Como se puede colegir, Hume no es un antimetafísico indomable. Sus propios textos reflejan, como se verá, una preocupación por recuperar una metafísica, a la que él califica de verdadera, que dé cumplida cuenta de la nueva escena del pensamiento en el que está inmerso. Necesita una nueva metafísica para poder asentar la naturaleza humana, lo que, en mi opinión, podría llamarse una secularización de la metafísica o, incluso, una metafísica secularizada⁸³, muy semejante a la kénosis de la metafísica sufrida en la posmodernidad. Se trata de una metafísica de mínimos, pero de mínimos seguros sobre los que se puede construir un conocimiento cierto y un basamento para una filosofía ancilar verdadera. La ciencia de la naturaleza humana empieza por la estructura de la mente y su capacidad para conocer el mundo y a sí misma. Esta capacidad está integrada en lo que el hombre es en sí mismo, un ser social y activo tanto como racional, donde las pasiones, inscritas en su misma naturaleza, regulan el intelecto y casi lo esclavizan. Esta nueva ciencia rechaza el externalismo gnoseológico que pretende buscar fuera del hombre la capacidad de entendimiento, pero también rechaza el innatismo de ideas que tanto gustó en el ámbito británico, por ser tan externalista como el anterior. Si las ideas, es decir, las estructuras del pensamiento, son innatas, el hombre concreto no aporta prácticamente nada en

⁸² « (...) hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada» (*Enquiry*, 12; 35).

⁸³ El concepto de Naturaleza Humana viene a ser el nuevo concepto metafísico para la nueva metafísica que Hume quiere construir. Se trata de crear la metafísica del ser del hombre a partir de la naturaleza humana, como bien ha sido expresado: «o seu suposto conceito de natureza humana beira a uma tese quase metafísica do ser do homem», VOLPATO DUTRA, DELAMAR JOSÉ, «Hume contra Hume», *Revista Portuguesa de Filosofia* 60:1 (2004) 107.

el entendimiento, excepto ser un vehículo de aquellas ideas inscritas en su mente, sea por Dios o sea por la evolución. Hume es más respetuoso con la individualidad humana. Las estructuras del entendimiento, la mente, es un constructo fruto de las impresiones externas y las ideas surgidas a partir de ellas en la labor humana. Las pasiones, emociones diríamos hoy, se fusionan con el intelecto y permiten el nacimiento progresivo del yo, mal entendido siempre como un mero haz de impresiones. El yo no es algo dado desde el inicio, sino que va transformándose progresivamente por medio de las experiencias y la respuesta a ellas. La naturaleza humana, en Hume, no es algo inconexo y sin ningún principio estable, como gustan alegar sus críticos, antes bien, es una realidad dinámica que va creando un ser de forma progresiva.

Sin embargo, creo que en modo alguno el intento metafísico humeano puede ser reducido o reconducido hacia un proyecto *antropológico*, el interés de Hume no estriba en hacer una reconstrucción del hombre a partir de supuestos fenoménicos, muy al contrario, su interés es metafísico porque su concepto de naturaleza humana es un proyecto metafísico de nuevo cuño, pero metafísico al fin⁸⁴.

En su ataque contra la vieja metafísica, la primera que va a caer de su pedestal será precisamente la razón de tipo especulativo que tanto daño había hecho, según Hume, a la filosofía por extralimitarse en sus atribuciones. Pero antes de entrar en la cuestión de la razón veamos cómo funciona el entendimiento humano.

⁸⁴ Esta postura pro antropológica, por llamarla así, de la filosofía de Hume ha sido defendida por EGIDO SERRANO, JOSÉ, «Ilustración y criticismo. Acerca del sentido de la crítica de Hume a la metafísica», *Éndoxa* 13 (2000) 133-152, concretamente defiende que el proyecto de Hume resulta, tras el fiasco del *Tratado*, claramente antimetafísico y orientado a la antropología (pp. 134-135), pero esta posición desconoce, creemos, que la *naturaleza humana* está cargada de nociones metafísicas ineludibles, ante todo en lo que toca al conocimiento, porque la *naturaleza humana* es el trasunto humano del ser divino que asegura la posibilidad del conocimiento de la realidad en tanto que dada al intelecto para crearla.

b) Impresiones e Ideas

La cuestión del entendimiento humano la aborda Hume tanto en su obra de juventud como en su obra ya más madura llamada *Enquiry concerning Human Understanding* (EHU). En la primera elabora el tema de las impresiones e ideas de forma más farragosa pero, quizás por la lozanía de la juventud, muestra más claramente sus intenciones⁸⁵. Es consciente de estar aportando algo a la reflexión sobre el entendimiento humano que se venía fraguando desde el *giro gnoseológico* del siglo anterior⁸⁶.

No vamos a entrar a considerar aquí, pues se sale de nuestras intenciones, las ambigüedades y contradicciones que pueda haber en la exposición que Hume hace de su «teoría de las ideas», eso ya lo han dejado bien patente sus críticos, y además de forma acertada⁸⁷. Lo que nos interesa es dejar patente uno

⁸⁵ Cf., PASSMORE, JAMES, *Hume's intentions*, Duckworth, London 1980. Por este motivo, y por estar más claramente expuesto en la *Investigación*, me voy a atener a esta última obra, por supuesto, si es necesario haremos las referencias oportunas al *Tratado*. Por su parte, Noxon está convencido de que Hume se limita a reducir y actualizar el *Tratado* en *Enquiry* y que, el *último Hume*, como él lo denomina, es sólo un Hume más maduro y realista. Creemos, por el contrario, que la selección y adaptación del *Tratado* en *Enquiry* es, además, una modificación de sus *intenciones* y un enfriamiento del empuje juvenil. Noxon también cree que la idea de Hume de aplicar el modelo newtoniano a la metafísica va encaminado a la crítica religiosa posterior y es el arma principal para combatir a los defensores de la nueva dogmática que bebe en Newton, léase Samuel Clarke. Cf., NOXON, JAMES, *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza, Madrid 1987, 151-161, también son interesantes las páginas dedicadas a Newton, 41-49.

⁸⁶ Descartes, con sus *Regulae ad directionem ingenii*, o su *Discours du methode*, será el claro exponente de este *giro*. La preocupación no será ya por el ser o lo que hay –preocupación griega por excelencia desde Tales el milesio–, sino que ahora el problema será la certeza que puedo tener en mí de lo que hay, esto es, el problema gnoseológico. Se ha dado un salto cualitativo en la historia de la filosofía al pasar de un pensamiento ontologista *ingenuo* a otro, al menos, reflejo. Otros ejemplos de este *giro* los tenemos en Spinoza con su *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* (de explicativo título); o Mister Locke en su *Essay Concerning Human Understanding*; y por supuesto la réplica del Barón Von Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

⁸⁷ Muchas de las críticas a Hume se han debido principalmente a no haber respetado la voluntad del propio autor, y colocar el *Tratado* como la obra fundamental en la que se encuentra su pensamiento, y la *Investigación* como obra subsidiaria, cuando es precisamente al contrario. En el *Advertisement* con el que se encabeza la edición póstuma de sus *Essays* –EHU, *Enquiry*

de sus más caros criterios en la investigación de la naturaleza humana: «el criterio empirista de significación», que resumidamente viene a decir que toda idea procede de una impresión, que a su vez debe estar verificada por la experiencia, si esto no es así, la idea queda desechada por indemostrable. A este principio le llama Carlos Mellizo *principio de correspondencia* y es el fundamento de todo posible *criterio de verificación*. Cada idea debe poseer su significado de la impresión que la origina y ese significado es el que verifica su validez⁸⁸. Pero veámoslo paso a paso, teniendo en cuenta el método que el mismo Hume utiliza de ir directamente al centro del problema sin pararnos en los flecos, como bien ha visto García Roca:

« La teoría de las ideas, tal como Hume la presenta en las primeras secciones del *Treatise* y del *Enquiry* no es más que un esquema muy simplificado cuyo verdadero sentido tan sólo se alcanza cuando se va viendo posteriormente la función que las impresiones e ideas, y las relaciones entre las mismas, cumplen en el marco de los diversos problemas que Hume analiza»⁸⁹.

En la distinción y clarificación de las impresiones y las ideas, ve el primer principio de la nueva ciencia que está desarrollando: «este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana»⁹⁰.

Impresiones e ideas conforman el conjunto de todas las percepciones posibles de la mente. Su distinción se realiza atendiendo al grado de vivacidad. Según Hume, una impresión es vivaz mientras que una idea resulta una copia

Morals –, edición de 1777, un año, por tanto, después de su muerte, pero que preparó poco antes de morir a conciencia, pidió Hume expresamente que no se considerase al *Tratado* como la expresión más genuina de su pensamiento, muy bien sabía él de sus deficiencias. Por tanto, si el propio autor lo pide así, nosotros debemos tenerlo por tal. Se puede consultar el *Advertisement* en SELBY-BIGGE, *Enquiries...*, 2. Para una más extensa investigación véase GREEN-GROSE III, 37-38.

⁸⁸ Cf., MELLIZO, CARLOS, «David Hume...», 7-9; BARCO COLLAZOS, JOSÉ LUIS DEL, «La teoría de la impresión en Hume» *Anuario Filosófico* 15:1 (1982) 97-101.

⁸⁹ GARCÍA ROCA, JOSÉ, *Positivismo...*, 72.

⁹⁰ *Treatise*, 7; 94.

de una impresión, por ello es menos intensa, he aquí el texto de la Investigación donde lo expone nuestro autor:

«He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas pensamientos o ideas; la otra especie (...) llamémoslas impresiones, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término impresión, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos»⁹¹.

Así pues, todo lo que el hombre puede conocer se deriva o bien de las impresiones, o bien de las ideas, que son copia de aquellas, y nada más. Por tanto, todo nuestro conocimiento depende de las impresiones⁹², ya que, la objeción de que existen otras facultades que, supuestamente, aportan algo al conocimiento, queda rebatida por Hume reduciendo estas facultades: imaginación y memoria, a una mera mezcla, aumento o disminución de lo que las impresiones, previamente, aportaron: « (...) este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia»⁹³.

Las *impresiones* son las que nos llegan por nuestra experiencia vivencial, no sólo por los sentidos (*externas*), no es solamente oír, ver o tocar, también tenemos impresiones (*internas*) cuando amamos, odiamos, deseamos, o queremos, actos todos estos que tienen una referencia absoluta a la vida del hombre. Es la vivencia del hombre la que genera impresiones, las genera porque transmite su fuerza e intensidad, su *vivacidad*, por medio de las *impresiones*. Únicamente lo que está vivo transmite fuerza vital, por ello, las ideas, al no estar en contacto con algo vital no transmiten vitalidad, sino algo así

⁹¹ *Enquiry*, 18; 42.

⁹² En el *Tratado* lo dice taxativamente: « (...) nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones» (*Treatise*, 5; 92).

⁹³ *Enquiry*, 19; 43.

como un reflejo de vitalidad, son una *copia* de las *impresiones*⁹⁴. Por tanto: «todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. (...) En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación –bien externa, bien interna– es fuerte y vivaz...»⁹⁵.

Vemos cómo el entendimiento humano adquiere sus materiales, no ya por la reflexión intelectual y racional, renegando de los sentidos y las sensaciones, sino precisamente por ellos mismos. Las ideas no nos pueden proporcionar certeza en el conocimiento porque no son ellas mismas originarias sino que resultan de un proceso de la mente humana, que elabora las impresiones mediante la imaginación, la memoria o la reflexión. La mente relaciona las distintas ideas según unos principios que debemos tener en cuenta, porque las ideas no están *de cualquier manera* en la mente, sino que se asocian según unos principios: *semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa o efecto*⁹⁶.

Estos principios de asociación van a jugar un papel muy importante a la hora de determinar el conocimiento humano, sobre todo el de causa y efecto,

⁹⁴ En el *Tratado*, como ya indicamos, elabora su teoría de las impresiones e ideas de forma más confusa, demasiado pegada a la concepción lockeana de las ideas y sin saber salir de ella. Por lo que respecta a la división de las impresiones en internas y externas, que tan claramente realiza en la *Investigación*, en el *Tratado* (Libro I, sección II) lleva a cabo una explicación que al final no resulta muy clara al dividir las impresiones en dos clases. Por un lado las de sensación, de las que afirma no saber su causa, y del otro las de reflexión, que serían impresiones surgidas de ideas que a su vez serían copia de otras impresiones. En estas incluiría las pasiones, deseos y emociones, en correspondencia clara con las impresiones de origen externo de las que habla en la *Investigación*. Consideramos preferible mantener la explicación que da Hume en su *Investigación*, tanto por lo clara y concisa como por el hecho de que el mismo autor así lo prefiriera. Es evidente que si Hume hubiera considerado al *Tratado* como la expresión más genuina de su pensamiento, primero, no hubiera escrito otras obras para exponerlo, y, segundo, no hubiera apostatado de su obra como efectivamente hizo, es más, él mismo nos indica en el *Advertisement* que nunca reconoció la paternidad del *Treatise* y termina con estas definitivas palabras –no olvidemos que las escribió unos meses antes de su anunciada muerte: *Henceforth, the Autor desires, that the following Pieces –a saber, Enquiry y Enquiry Morals – may alone be regarded as containing his philosophical sentiments and principles*. Sobran comentarios.

⁹⁵ *Enquiry*, 21-22; 46.

⁹⁶ *Enquiry*, 24; 49.

pero antes de pasar a este asunto veamos qué relación tiene la razón con las *impresiones y las ideas*.

c) Relaciones de ideas y cuestiones de hecho

Todo aquello que cae bajo la investigación humana, al igual que las percepciones, pueden dividirse en dos campos bien definidos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho; *a la primera clase pertenecen las ciencias de la geometría, álgebra y aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta*⁹⁷. Esta primera clase, por ser una elaboración mental, son copias de impresiones u objetos de la memoria, como hemos visto, son el campo propio de la razón, es donde la razón ha de quedarse como en casa. Es más, aunque no se diera ninguna realidad extra mental, la razón seguiría siendo válida para estas relaciones de ideas: «Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y su evidencia»⁹⁸.

Muy otro es el caso de las cuestiones de hecho, en ellas sí es posible su contrario, son contingentes: *lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso posible, porque jamás puede implicar una contradicción*⁹⁹. Los objetos que caen bajo este campo de investigación son todos aquellos que tienen que ver con la existencia real de los objetos: la moral o la religión. En todos estos ámbitos la razón no puede tener la última palabra aunque sí interviene. No es la razón sino otra capacidad de la naturaleza humana (como veremos) que se basa en la experiencia y la observación.

Esta división entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho es manejada por Hume a modo de bisturí¹⁰⁰ para recortar las excrescencias purulentas de la

⁹⁷ *Enquiry*, 25; 57. Subrayado en el original.

⁹⁸ *Enquiry*, 25; 58.

⁹⁹ *Enquiry*, 25; 58.

¹⁰⁰ Modernización de la vieja *navaja* con la que Ockham recortaba las barbas a Platón.

vieja razón metafísica que habían dado en degenerar la misma filosofía, estableciendo inferencias y deducciones que llevaban más allá de lo que podía inferirse legítimamente. Pero sigamos adelante.

d) La relación causa y efecto

Hemos visto cómo la razón tiene su ámbito propio en las relaciones de ideas, pero queda por demostrar que las cuestiones de hecho no son tan apropiadas para la razón. El motivo que nos da Hume va a llevar hasta uno de los temas claves en su filosofía: la crítica del principio de causalidad. Para abordar este espinoso tema tenemos que tener en cuenta que Hume no usa el término «causalidad» de una manera unívoca, por ello caen en un error los que así lo entienden y atribuyen a nuestro filósofo un escepticismo gnoseológico radical, rayando en el pirronismo. Sergio Rábade Romeo coincide básicamente con esta postura: «Hume ha pasado a la historia como el crítico destructor de la causalidad. Esto es un tópico, pero, si no se hacen las debidas precisiones, se trata de un tópico falso. Porque, con igual razón, cabría decir que Hume es uno de los filósofos que conceden un papel más relevante a la causalidad dentro del dinamismo cognoscitivo»¹⁰¹.

Es en el ámbito gnoseológico donde se sitúa la causalidad de Hume, no en el ontológico, en este plano sí que es Hume *un destructor de la «idea» de una causalidad ontológica*¹⁰².

Aquí es donde Hume aborda, en *Enquiry*, la problemática de la *conexión necesaria* que supuestamente fundamentaría el principio de causalidad, por supuesto, si pudiera probarse, extremo este con el que Hume no está de acuerdo. Desde la mera observación de los hechos no podemos inferir conexión necesaria alguna entre ellos:

«Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la

¹⁰¹ RÁBADE ROMEO, SERGIO, *Hume...*, 200.

¹⁰² *Ibidem*.

operación de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquella. Solo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra»¹⁰³.

De esto se sigue que no tenemos capacidad para establecer la *conexión necesaria* entre lo que entendemos como causa y lo que entendemos como efecto, lo único que percibimos son sucesiones estables y coherentes de objetos.

Pero Hume sí cree que podamos conocer por causas, entendiendo estas de un modo peculiar. Su fundamento no se halla en la razón sino en la experiencia que es la que nos permite unir determinados objetos, a los que llamamos *efectos*, con otros a los que llamamos *causas*, por el hecho de que, en la experiencia, los hemos visto habitualmente unidos:

« (...) sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. (...) Y de la misma manera recordamos mentalmente su *conjunción constante* en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros»¹⁰⁴.

Así es que la causalidad queda limitada hasta donde llegue la experiencia de conjunción habitual entre objetos. A lo que llegamos es a un cierto concepto de causación. Esta *conjunción constante* es el fundamento real de la causación y su criterio de verificación, por llamarlo así, de tal forma que, cuando no hay conjunción comprobada experiencialmente no podremos aplicar legítimamente este nuevo principio de causalidad. Es esta otra nueva utilización de lo que

¹⁰³ *Enquiry*, 63; 97.

¹⁰⁴ *Treatise*, 87; 194. Mayúscula en el original.

hemos llamado más arriba «bisturí de Hume», con el que vuelve a recortar los principios *corruptos* de la *falsa metafísica*.

Si para las relaciones de ideas basta con las acciones internas de nuestro entendimiento y la realización de razonamientos *a priori*, para las cuestiones de hecho, por tener relación con el ámbito extra mental, necesitan de otro tipo de relaciones que nos sean dadas o descubiertas, esto es, *a posteriori*. Esto es precisamente lo que sucede con la relación de causa y efecto. Pero he aquí que esta relación causal no puede ser descubierta por la razón, como Hume mismo dice:

«Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticoloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos (...) Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real¹⁰⁵ y de las cuestiones de hecho»¹⁰⁶.

Vemos en este texto jugosísimo de Hume que la *existencia real* de los objetos no es una cuestión de razón sino de hecho, nos es dada, pero nos la da la experiencia. Por muchas piruetas mentales que hagamos nunca la razón será el principio de nuestro conocimiento de la realidad, a lo sumo será una valiosísima ayuda para establecer las relaciones entre las ideas que nos aporte nuestro intelecto a partir de las impresiones, la imaginación o la memoria, pero, y lo que importa aquí, la razón no es fundamento de cognoscibilidad. Según el argumentario de Hume, queda destronada la todo-poderosa razón de su pedestal, es la experiencia la que nos da a conocer la relación causa y efecto. Cuando vemos que un objeto está unido a otro espacial o temporalmente, y que

¹⁰⁵ *Real existence*, en el original. Constatamos, una vez más, que la utilización por parte de Hume de los términos no es unívoca, y que su supuesta antimetafísica no es tal sino que su oposición es a una determinada metafísica, *la falsa y adulterada*.

¹⁰⁶ *Enquiry*, 27; 60.

esta unión se repite de una manera habitual, llegamos a tener la certeza de un conocimiento acorde con la realidad.

La relación de causalidad no está dada por una impresión externa, es decir, por una relación entre objetos que repetidamente se dé ante nosotros y podamos tener algún tipo de constancia de su conjunción constante, la relación de causalidad se produce por una especie de *impresión de reflexión*, esto es lo más novedoso y decisivo en la teoría de Hume sobre la causalidad¹⁰⁷.

Aunque podemos obtener una relación causal por un principio interno, aún nos falta el principio por el cual podemos tener alguna certeza en nuestro conocimiento y, por ende, en nuestra propia vida, ese principio es la *creencia* o *belief*, dependiente de la costumbre.

e) La Costumbre

Hemos visto que las cuestiones de hecho, esto es, las cuestiones que afectan a la vivencia del hombre –entre ellas la moral, los sentimientos, las pasiones y la religión– no tienen su fundamento de cognoscibilidad en la razón, sencillamente porque la relación causa y efecto que rige esas relaciones sólo puede ser descubierta, y tener su fundamento en la experiencia y no en la propia razón. Esa experiencia nos va a reportar el hábito de unir unos objetos a otros, y esperar *de causas que parecen semejantes efectos semejantes*¹⁰⁸, porque « (...) todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a lo que hemos visto seguir a tales objetos»¹⁰⁹.

La cuestión ahora es cómo puede la naturaleza humana tener un nuevo conocimiento a partir de otros conocimientos previos, esto es, qué hace que de cien casos previos podamos concluir un nuevo conocimiento, cuál es el proceso

¹⁰⁷ Cf., FERNÁNDEZ, CLEMENTE, «La causalidad en David Hume», *Pensamiento* 202 (1996) 67.

¹⁰⁸ *Enquiry*, 36; 69.

¹⁰⁹ *Enquiry*, 36; 69.

de razonamiento que lleva a cabo la naturaleza humana. La respuesta está en la misma naturaleza. Del mismo modo que nos movemos sin tener un conocimiento exhaustivo de nuestros músculos, así también conocemos. Son dos procesos que no se diferencian en lo básico, esto es, son dos procesos *naturales*, tanto el del movimiento como el del conocimiento:

«De la misma manera que la naturaleza nos ha enseñado a usar nuestros órganos sin darnos conocimiento de los músculos y nervios por los cuales son movidos, igualmente ha implantado en nosotros un instinto que conduce al pensamiento por un curso que corresponde al que ha establecido entre objetos externos, aunque ignoremos los poderes o fuerzas de los que este curso y sucesión regular de objetos depende en su totalidad»¹¹⁰.

Debemos determinar este proceso por el que, sólo después de una larga cadena de experiencias uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme respecto a un acontecimiento particular¹¹¹. Este proceso engendra en nosotros, de forma totalmente natural, un principio de conocimiento de las cuestiones de hecho: la costumbre –*custom*–, de la que se derivan todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia¹¹². Este principio es de vital importancia para la vida del hombre¹¹³. Una vez que hemos mostrado cómo la razón nada puede hacer respecto a las cuestiones de la existencia, la costumbre se erige como la guía de la vida humana, porque tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar del futuro una serie de acontecimientos similares a los que han

¹¹⁰ *Enquiry*, 55; 89.

¹¹¹ *Enquiry*, 36; 69.

¹¹² *Enquiry*, 43; 76.

¹¹³ En cierto modo se asemeja al concepto que utiliza Pascal, además lo hace con la misma intención de reducir la razón y *someterla* al hombre. la *costumbre*, en Pascal, es la que posibilita la fe que los hombres –los libertinos– no pueden obtener mediante la razón. La *costumbre* unirá en el hombre lo exterior con lo interior, de modo que no sea la fe algo forense sino apropiado por el hombre. Puede verse PASCAL, BLAISE, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 1998, nn. 821, 944 (Lafuma).

aparecido en el pasado¹¹⁴. Es más, gracias a la costumbre, que como hemos dicho es absolutamente natural, puede darse la vida humana, ya que por ella ajustamos medios a fines y se posibilita toda la acción y la especulación humana, precisamente por la certeza que nos proporciona acerca de la uniformidad entre el futuro y el pasado, esto es, nos asegura que las cosas serán igual que hasta ahora se han mostrado, lo cual es sobremanera importante para que se dé una vida humana cabal. Esto no nos lo puede proporcionar la razón.

f) La creencia

La *costumbre* de colocar en la mente unos objetos unidos a otros, lleva al hombre a la *creencia* (*Belief*) de que estos objetos están y seguirán estando unidos. *La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro*, en cambio sí nos convence la *creencia* al ser *como una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente*¹¹⁵. Se desprende de esta reflexión humeana un aspecto interesado de la misma, en el hecho de que no utiliza el término *creencia* de forma unívoca, sino más bien equívoca. En un primer momento parece que el concepto se está refiriendo a algo así como una opinión común: creer sería opinar. En un segundo momento, está utilizando el concepto más como un convencimiento moral: creer sería tener la certeza moral. Con esta ambigüedad es difícil poder definir exactamente lo que Hume entiende por *creencia*, de ahí la dificultad de precisar la terminología, pero es característico de su pensamiento intentar destruir los conceptos arraigados en el racionalismo abstracto y en la ciencia moderna, aunque sea de esta forma tan poco ortodoxa. A veces da la impresión de que Hume «no juega limpio», es decir, si se critica el concepto de causalidad, como lo hace arriba: «la razón no puede nunca conven-

¹¹⁴ *Enquiry*, 44; 78. En el autorresumen anónimo lo expone más claramente: «no es, por lo tanto, la razón la que es la guía de la vida sino la costumbre. Ella sola determina a la mente, en toda instancia, a suponer que el futuro es conformable al pasado», GARCÍA TREVIJANO, CARMEN –GARCÍA ARTAL, ANTONIO (Eds.), «Compendio de un tratado de la naturaleza humana», *Cuadernos Teorema*, Valencia 1977, 16.

¹¹⁵ *Treatise*, 96-97; 205.

cernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro», es necesario jugar en el mismo campo. Él presupone que la razón llega a unas conclusiones apriorísticas sobre la causalidad, que es capaz de deducir de forma absoluta los efectos una vez dadas las causas. Pero no es así, la razón, pese a Hume, también parte de los mismos efectos: tiene un hecho y después busca la causa. Es muy posible que la intención de Hume estuviera más centrada en *algunos* racionalistas de tipo apriorístico que hicieran un mal uso de la razón, pero no puede decirse que ese fuera el común uso entre los filósofos del momento.

Si queremos precisar mejor el concepto, la *creencia* es como una idea, por fraguarse en el hombre, pero una idea vivaz, con lo cual se asemeja mucho a las impresiones. Es una idea vivaz por estar estrechamente relacionada con una impresión presente, precisamente el objeto que actúa en la mente a modo de efecto y del que la *creencia* aportará el objeto-causa¹¹⁶.

Cabría la posibilidad de confundir la *creencia* con cualquier otro producto de las facultades mentales del hombre que nos impedirían tener una certeza cognoscitiva, como es el caso de la imaginación, por la que podemos unir unos objetos a otros sin ningún tipo de seriedad. Podemos, por ejemplo, unir un cuerpo humano al de un caballo, creando así un único ser, pero esto no quiere decir que el susodicho ser exista sino que yo mismo lo he creado en mi mente. Por tanto, cómo distinguir entre lo que es ficción y lo que no lo es, o, dicho de otra manera, cómo distinguir ser y no-ser:

« (...) la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación (*sentiment or feeling*) que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer»¹¹⁷.

¹¹⁶ Rábade Romeo lo ve así: «la *belief* no es simplemente una idea; pero tampoco es simplemente una impresión: es el resultado de la conjunción de ambas. Podríamos decir que es la “avivación” de una idea por virtud de su asociación con una impresión presente», *Hume...*, 238.

¹¹⁷ *Enquiry*, 47; 81. Esta formulación ha sufrido ciertas variantes en las distintas obras en las que Hume trata el tema de la *creencia*. Mientras en el *Tratado* sigue muy pegado a su «teoría de las ideas»: «esta *creencia* es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones

Así pues, la *creencia* se distingue de la ficción por un sentimiento que se añade a aquella y nos permite tener certeza de lo que no es ficción. Cuando un objeto se presenta a los sentidos, por la fuerza de la costumbre, aparece en nuestra imaginación aquel que siempre le ha ido unido. Esta representación va unida a un sentimiento muy distinto de la fantasía. Este sentimiento es absolutamente natural, no es racional, la razón es demasiado lenta como para llevar a cabo esta operación, es como si para cerrar el ojo cuando algo viene hacia él tuviéramos que pensarlo primero, si así fuera todos seríamos ciegos. De la misma manera, la naturaleza ha dispuesto un sistema semejante para la elaboración del conocimiento.

«Aquí hay, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas, y, aunque los poderes y las fuerzas por las que la primera es gobernada nos son totalmente desconocidos, de todas formas encontramos que nuestros pensamientos y representaciones han seguido la misma secuencia que las demás obras de la naturaleza. La costumbre es el principio que ha realizado esta correspondencia tan necesaria para la supervivencia de nuestra especie y la dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y suceso de la vida humana»¹¹⁸.

La *creencia* es como un producto del instinto natural inscrito en la naturaleza humana para asegurar la vida del hombre en todos sus niveles¹¹⁹. Es

*de la imaginación, confiriendo a aquellas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones» (Treatise, 97; 208). En el Appendix se elimina toda referencia a las ideas: «la creencia consiste meramente en una cierta afección o sentimiento; es decir, en algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro alcance» (Treatise, 624; 880). Y en el autorresumen –justo la elaboración intermedia previa a *Enquiry* –: «Nuestro autor piensa que (la creencia) ejerce un efecto más benigno sobre la mente que la ficción y la mera concepción (...). Esta creencia no añade ninguna idea nueva a la concepción. Solamente varía la manera de concebir, imponiendo una diferencia al sentimiento», GARCÍA TREVIJANO, CARMEN –GARCÍA ARTAL, ANTONIO (Eds.), «Compendio...», 20, 19.*

¹¹⁸ *Enquiry*, 54-55; 88.

¹¹⁹ « (...) el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos (...). Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como

como una opinión basada en una experiencia. Ya sea como niño o como adulto; sea en el ámbito del pensamiento o de la acción, lo que hace que el ser humano pueda «pensar» no es la razón sino la relación entre los objetos que le proporciona la experiencia al unir unos a otros según los principios de contigüidad, semejanza y causación, de lo contrario no podríamos explicar que niños pequeños que no tienen uso de razón sí puedan relacionar objetos, esto se debe a la *creencia* que ya se encuentra en ellos como instinto¹²⁰.

De la misma manera, la *creencia* nos posibilita todo conocimiento relacionando los objetos a través de la experiencia¹²¹, y posibilita también toda conducta dirigida, uniendo medios y fines, abriendo la posibilidad de la moral y la religión. En resumen, y con las mismas palabras con que lo hace Hume en su autoresumen anónimo del *Tratado*:

« (...) ninguna **cuestión de hecho** puede ser probada sino es a partir de su **causa o efecto**. No puede saberse nada que constituya la causa de otro sino mediante la **experiencia**. No podemos dar razón alguna para extender hacia el futuro nuestra experiencia del pasado, sino que estamos enteramente determinados por la **costumbre** cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa usual. Pero también creemos que se sigue cierto efecto en tanto lo concebimos. Esta **creencia** no agrega una nueva idea a la concepción. Solamente varía la manera de concebirla y establece una diferencia respecto a la sensación o al sentimiento. Por eso, en todas las cuestiones de hecho, la creencia emerge solamente de la costumbre, tratándose de una idea concebida de una *manera peculiar*»¹²².

lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido» (*Enquiry*, 108; 145-146).

¹²⁰ Acertadamente se ha dicho que desde Hume «somos animales de creencia para perpetuarnos como especie» ESPINOZA VERDEJO, ALEX, «Estudio de ontología. Las opciones ideológicas y el escepticismo de David Hume», *Revista Límite* 9 (2002) 40.

¹²¹ «Cuando un gran número de experiencias en determinado momento concurren en un mismo hecho, lo fortalecen y confirman en la imaginación, engendran el sentimiento que llamamos *creencia* y dan a su objeto preferencia sobre el objeto contrario que no es apoyado por un número semejante de experiencias» (*Enquiry*, 58-59; 93).

¹²² *An Abstract of a book lately published entitled A Treatise of Humen Nature*, <davidhume.org/texts/abs.html>, A 21. Este texto lo tomamos de la edición electrónica de las

La *creencia* es un producto de la facultad que posee la naturaleza humana por la que le es posible distinguir la realidad de la ficción. Cuando hablamos de facultad nos referimos a la posibilidad de llevar algo a cabo, en este caso, conocer lo que es real y no confundirlo con aquello que es mero fruto de nuestra imaginación. Siguiendo la reflexión de Hume, habría que añadir en la facultad intelectual aristotélica, que posee dos partes: apetición e intelección, una tercera parte: la *creencia*¹²³. Es como si la creencia fuese una facultad humana para distinguir lo real. Algo así intuyó Kant cuando expresó la existencia de tres facultades en el alma: la de conocer, la de desear y la de sentimiento de placer y dolor¹²⁴. La facultad de sentir placer o dolor es atribuida por Kant al Juicio. Sentir placer o dolor es algo eminentemente práctico y tiene como finalidad el arte. De ahí que esta facultad de sentir placer o dolor tenga cierta relación con la *creencia* humeana que es, en sus propias palabras, como un *sentimiento o sensación* que se añade a las impresiones o a las ideas y que nos otorga el conocimiento de lo real, distinto de la mera ficción o de la imaginación, es decir, nos permite emitir un juicio, diría Kant, sobre lo que es y lo que simplemente parece ser pero no tiene la virtualidad de influir en nuestras acciones¹²⁵. La

obras de Hume. La traducción es propia y las negritas las he puesto para resaltar los conceptos clave de la epistemología humeana, que tan bien expuestos están en este resumen del propio autor.

¹²³ Cf., *De anima*, III, 10, 433a 14, en ARISTÓTELES, *Ética*, RBA, Biblioteca Gredos, Barcelona 2007, 444.

¹²⁴ Cf., IMMANUEL KANT, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, 125-128. «Con relación a las facultades del alma, en general, en cuanto son consideradas como superiores, es decir, como las que encierran autonomía, es, para la *facultad de conocer* (la teórica de la naturaleza), el entendimiento el que encierra los principios *constitutivos a priori*; para el *sentimiento del placer y dolor* es el Juicio, independientemente de conceptos y sensaciones que se refieren a la determinación de la facultad de desear, y, por tanto, pudieran ser inmediatamente prácticos; para la *facultad de desear* es la razón», p. 127.

¹²⁵ *Enquiry*, 47; 81. Cf., *supra* nota 80. «Se sigue, por tanto, que la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer. Ha de ser suscitado por la naturaleza como todos los demás sentimientos y ha de surgir de una situación particular, en la cual la mente se encuentra colocada en una coyuntura especial. Cada vez que un objeto se presenta a la

creencia es un producto de una facultad humana unido a un sentimiento vivido¹²⁶.

La *creencia* es el nuevo principio que Hume estaba buscando para su nueva metafísica. Está basado en la naturaleza humana por lo tanto no ejerce violencia alguna al hombre, y se fundamenta en la experiencia, dándonos certeza de lo que podemos y de lo que no podemos conocer. Es el principio que ha destronado a la razón¹²⁷, que, eso sí, sigue conservando un lugar importante en nuestros razonamientos, pero ya no es el principio básico de cognoscibilidad ni tampoco la guía moral del hombre. Este puesto se lo tiene que ceder a la *creencia*, punto de apoyo de la nueva metafísica de la naturaleza humana, pues da sentido a la propia vida siendo así que *vivir en la creencia es moverse en el mundo con una seguridad probable, a la medida del hombre, sin necesidad de «anclarla» en un universo supraempírico*¹²⁸.

memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente le está unido. Y esta representación es acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía».

¹²⁶ MERCADO, JUAN ANDRÉS, *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona 2002, 208, ha apuntado cierto deslizamiento de la creencia humeana al campo de los sentimientos como medio para salvar su concepto diferencial en lo que respecta a las ideas. Las ideas cobran su fuerza de las impresiones y se distinguen de aquellas por cierta *vivacidad*, una fuerza que las ideas en sí mismas no tienen y que debe provenir de algo externo a ellas, por eso las impresiones son la fuente de las ideas y no al contrario. Mercado cree que la estrecha relación entre impresiones e ideas que Hume determina en el *Tratado* impedía progresar a su pensamiento, por lo que en *Enquiry* se acerca a una consideración de las ideas más cercana a los sentimientos, con el fin de dar versatilidad a su propuesta. Si nos quedáramos con la versión primera que Hume aporta en la obra de juventud no habría manera de generar nuevas ideas a partir de las ya existentes, pues sólo se legitiman como fruto de impresiones.

¹²⁷ « (...) todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa» (*Treatise*, 183; 316).

¹²⁸ DUQUE, FÉLIX (trd.), *Tratado...*, 30 (introducción).

3. UNA NUEVA METAFÍSICA

Ya dijimos más arriba que una de las críticas que Hume hace a la metafísica es que no es propiamente una ciencia¹²⁹ *sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana ... bien de la astucia de las supersticiones populares*¹³⁰. Por ello va a llevar a cabo nuestro filósofo toda una reconstrucción de la metafísica situándola sobre «nuevas y sólidas bases» que la hagan a la vez útil y cierta. Esta nueva metafísica será la que surge de la nueva ciencia que Hume nos propone de la naturaleza humana.

a) El «recorte» de la vieja metafísica

Para llevar a término su labor tiene Hume, como hemos indicado, un «bisturí» a mano para recortar precisamente toda extralimitación de la vieja filosofía o metafísica:

« (...) si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es imposible asignarle una; esto servirá para confirmar nuestra sospecha»¹³¹.

Toda idea que no provenga de una impresión, esto es, que no sea en último término *copia* de una impresión, procede de bases poco sólidas, y por lo tanto no es apta para la nueva filosofía que no quiere salirse de los límites del hombre. Las impresiones son los únicos medios con que contamos para llegar a una certeza en el conocimiento, ya sea este de lo externo o de lo interno. Lo que se está poniendo en tela de juicio no es la realidad del mundo y los objetos, eso es otro cantar, lo que importa realmente, y con esto se inaugura la modernidad, es lo que yo puedo *ciertamente* conocer. Una cosa es lo que viene a mi

¹²⁹ Es la misma crítica que Kant realizará a la metafísica: que «no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia», *Crítica de la Razón Pura*, B XIV.

¹³⁰ *Enquiry*, 11; 34.

¹³¹ *Enquiry*, 22; 46.

percepción y otra muy distinta mi forma de percibirlo. A los objetos mismos no podemos llegar, si no es por las impresiones, por lo cual ya están mediatizados; pero no necesitamos imperiosamente llegar a ellos, la naturaleza nos ha dotado del instinto adecuado para poder vivir como hombres sin necesidad de otra cosa que nuestras propias impresiones.

Es esta una facultad propia de la naturaleza humana que nos permite conocer y actuar: la *creencia*. La repetición constante de impresiones en el mismo sentido genera la *costumbre* de percibir unos objetos unidos a otros, a los que atribuimos los dos términos de la causalidad, uno es causa y el otro efecto. Pero a esto llegamos por la experiencia, que en su repetición engendra la *creencia* en la unión de los objetos, posibilitando así el conocimiento y la asignación de medios a los fines, o lo que es lo mismo, la conducta dirigida y la supervivencia de la especie.

Por tanto, para vivir, no necesitamos multiplicar los entes sin necesidad¹³², ni en la realidad, ontológicamente, ni en la mente, gnoseológicamente. Nos basta con aquello que es razón suficiente de nuestro conocimiento: las impresiones, que son lo único *cierto* en él.

b) La secularización de la razón

La razón sufre en Hume un proceso kenótico por el que se verá reducida a sus justos límites. Por un lado, tendrá un ámbito apropiado donde estará a sus anchas, hablamos de las relaciones de ideas, allí la razón es reina por naturaleza, sus postulados son ciertos independientemente de su referencia empírica. Pero en las cuestiones de hecho cambia mucho la cosa. La razón debe someterse a un criterio que la limita y a la vez la posibilita: la experiencia concreta. En las cuestiones de existencia es imposible salirse de la experiencia: la razón se pone al servicio del hombre para establecer los medios más

¹³² «Multiplicar las causas sin necesidad es, ciertamente, una práctica contraria a la verdadera filosofía» (*Dialogues*, 413; 82). Resuena el adagio nominalista *Non sunt entia multiplicanda praeter necessitatem*.

adecuados para alcanzar los fines que determinan las pasiones, porque *la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas*¹³³, lo que no es poco, pero es su *oficio propio*, no el de determinar la existencia de tales objetos, o ponernos metas vitales¹³⁴.

La razón no es precisamente la parte más divina que hay en el hombre, es «fría e inflexible»¹³⁵ y pretende someter incluso la voluntad de Dios. En cambio, el sentimiento y el gusto surgen desde el interior de la constitución propia humana que ha sido dispuesta por la voluntad divina en el interior de la naturaleza de todo lo existente. No es la razón –como ansían los racionalistas– el elemento divino del hombre, lo es el sentimiento, el gusto, la pasión; estos son reflejo directo de lo divino en el hombre. La razón se debe limitar a poner los medios para cumplir los fines propuestos por esa parte –sí– divina del hombre¹³⁶.

La razón se pone al servicio del hombre poniéndose al servicio del sentimiento, porque *nos es imposible pensar algo que no hemos sentido previamente*

¹³³ *Treatise*, 415; 617.

¹³⁴ La razón instrumental omnipotente y omniabarcante es, precisamente, la que nos llevó a *Auswichtz*, no la irracionalidad de las pasiones desaforadas, sino la superracionalidad científico-técnica que pretende gobernar todos los ámbitos de la existencia. La modernidad está marcada por el intento de la razón instrumental por hacer coincidir sus pretensiones con el tiempo histórico, al no poder realizarlo hará coincidir el tiempo histórico con su pretendida obra: desemboca en la autodestrucción.

¹³⁵ *Enquiry Morals*, 294; 168.

¹³⁶ «La razón, al ser fría e independiente, no es un móvil para la acción, y dirige únicamente el impulso recibido del apetito o la inclinación, indicándonos los medios de alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. El gusto, puesto que proporciona placer o dolor, y constituye por ello la felicidad o el sufrimiento, se convierte en un móvil para la acción, y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición... La norma de la razón, al basarse en la naturaleza de las cosas, es eterna e inflexible, incluso para la voluntad del Ser Supremo. La norma del gusto, al surgir de la estructura y constitución interna de los animales, se deriva en el fondo de esa Voluntad Suprema que dio a cada ser su naturaleza peculiar y dispuso las distintas clases y órdenes de existencia» (*Enquiry Morals*, 294; 168).

ya que *todas nuestras ideas no son sino copia de nuestras impresiones*¹³⁷. Por tanto, la razón está al servicio del hombre, del hombre concreto de carne y hueso, este hombre con minúscula del que se encargarán, siguiendo, creemos, esta estela, los filósofos vitalistas, existencialistas y, en cierta medida, materialistas, posteriores.

En último término, consideramos que Hume está ampliando el concepto de racionalidad, lo está exclaustando, sacándolo de sus estrechos corsés del racionalismo y de cierta metafísica escolástica para ponerlo al servicio del hombre en el campo amplio de la vida y la experiencia humanas, haciéndola depender de las metas vitales marcadas por la parte afectiva humana, por las pasiones¹³⁸.

c) La «realidad» recuperada

La *existencia externa de los cuerpos* o «realidad» de los mismos, es algo que la naturaleza nos lo ha dado «por defecto», no necesitamos planteárnoslo. Hume tampoco lo hace, simplemente lo *crea*¹³⁹. No es un negador de la realidad,

¹³⁷ *Enquiry*, 62; 96.

¹³⁸ Considero muy acertada la apreciación Romina Pulley cuando propone dos conceptos de razón en Hume. El primero sería el clásico que se dedica a desacreditar, mientras que sí hay un uso adecuado que es el que se refiere a la naturaleza humana y que él mismo propone. Hume no desacredita toda la razón sino la vieja razón usada para legitimar las posturas clásicas metafísicas: «Hume maneja dos concepciones diferentes de ‘razón’. En algunos casos, se refiere a la razón en el sentido clásico, tal como se la concebía en la filosofía racionalista. En otras oportunidades, naturaliza la razón, esto es, la adapta a la naturaleza del hombre, revela sus racionios como procesos naturales y la coloca dentro del horizonte humano. A lo largo de todas sus obras, Hume intenta desacreditar la concepción clásica o tradicional de la razón (...). Estos elementos naturales son previos a cualquier intento de justificación de la conducta o de las creencias fundamentales. Esto significa que todas nuestras ideas acerca de la realidad así como todas nuestras conductas y preferencias se dan siempre dentro de un marco más amplio y dependiente de la parte afectiva del hombre», PULLEY, ROMINA V., «Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume» *Prometeica* 1 (2010) 32-50.

¹³⁹ Para Hume no puede haber conocimiento en sentido estricto sino creencia, como lo ha puesto de manifiesto MARTÍNEZ MARTÍNEZ, JOSÉ A., «El problema del mundo externo en Hume», *Pensamiento* 192 (1992) 418.

o de algo externo a las percepciones y base de estas, es más, en este sentido es el precursor de la línea fenoménica de Kant. Nosotros percibimos objetos, tenemos impresiones de ellos, lo cual indica que *algo* debe haber. Ahora bien, una cosa es afirmar que debe haber algo y otra muy distinta es probarlo, aquí es donde está la madre del cordero, en la prueba¹⁴⁰. Hume entiende que la filosofía tiene una gran limitación a la hora de probar mediante reflexiones, pero la naturaleza nos da como *creencia* lo que la razón no puede demostrarnos apodócticamente:

«La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna (al hombre], pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos»¹⁴¹.

Así pues, la existencia externa y continua de los cuerpos la damos por supuesta en todos nuestros razonamientos, porque *la suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción*¹⁴². Ahora bien, que no implique contradicción no quiere decir que sea demostrada. La reflexión de Hume en este punto se sitúa en dos niveles: uno, el de la experiencia cotidiana, donde sí que damos por supuesta esa *existencia* externa; el otro el de la reflexión epistemológica, en este nivel no hay posibilidad de demostrar tal *existencia*. Otra cosa es plantearnos por qué *creemos* en esa existencia, veámoslo¹⁴³.

¹⁴⁰ Lo que subyace a la reflexión de Hume es que la existencia de algo en sí –el noumeno kantiano– es objeto de fe o creencia no de prueba.

¹⁴¹ *Treatise*, 187; 321. Los subrayados son del original.

¹⁴² *Treatise*, 208; 345.

¹⁴³ La temática de la existencia externa de los cuerpos la desarrolla Hume tanto en el *Tratado* Parte IV del Libro I, sobre todo en las páginas 187-218; 320-358, y 66-68; 167-170; como en la *Enquiry*, sección 12, páginas 149-165; 193-199.

Todo lo que podemos conocer nos llega de las impresiones, estas nos aportan objetos, ya externos, como cuando vemos, oímos, tocamos, etc.; ya internos, como cuando amamos, odiamos, deseamos, sentimos, etc. De estos objetos nos creamos la opinión de que tienen una existencia distinta de nosotros y continua. Esta opinión o creencia no nos viene de los sentidos porque *es evidente que éstos no nos entregan noción alguna de existencia continua, pues no pueden actuar más allá de los límites en que de hecho actúan. Menos aún originan la creencia en una existencia distinta*¹⁴⁴. Por otro lado nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia de los cuerpos, por tanto esa opinión se debe enteramente a la IMAGINACIÓN¹⁴⁵.

El hombre va a tener, por la imaginación, esto es, por un proceso interno e innato, conciencia de la existencia continua y distinta de los objetos¹⁴⁶. La creencia en esta existencia nos la provoca la *constancia* y la *coherencia*:

« (...) encontramos que todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción (y, aunque se produzcan cambios) siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos»¹⁴⁷.

Queda recuperada así la «realidad» que se había perdido al poner bajo sospecha la ontología tradicional, pero se recupera una realidad pasada por el tamiz de la crítica de la ciencia de la *naturaleza humana*. Esta recuperación se realiza superando a su vez la epistemología racionalista. El mundo se da, pero se da en la medida en que el hombre lo recibe, hay mundo únicamente en tanto

¹⁴⁴ *Treatise*, 191; 326.

¹⁴⁵ *Ibidem*. En mayúscula en el original.

¹⁴⁶ «Pensamos que un objeto tiene suficiente realidad cuando su ser es continuo e independiente de los incesantes cambios que notamos dentro de nosotros mismos», *Treatise*, 191; 325-326.

¹⁴⁷ *Treatise*, 194-195; 329-330.

lo podemos percibir, lo cual no quiere decir que *el ser sea percibido*, sino que lo que percibimos es, fenómeno, pero es, independientemente de la conexión entre lo que existe y lo que percibimos¹⁴⁸. Por tanto, no se pierde la referencia a la realidad, sino que se retoma aquello que honestamente podemos afirmar desde nuestra experiencia y limitaciones: « (...) nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites»¹⁴⁹.

No creemos que Hume sea un subjetivista que hace desaparecer todo lo externo subsumido en las condiciones del sujeto, no es un subjetivista que afirme que todo lo que podemos conocer son datos propios que únicamente existen en la mente humana. Coincidimos aquí con García Roca cuando afirma que

« tal interpretación es errónea (...), lo único que Hume señala es que no podemos *concebir* la existencia de nada que sea *específicamente* diferente (que posea cualidades distintas) de lo que percibimos. Ello no significa que no pueda existir algo que no sea percibido, ni tan siquiera que no pueda existir algo específicamente diferente de nuestras percepciones»¹⁵⁰.

Por tanto, podemos hablar tranquilamente de «realidad» recuperada por su oposición a la *idealidad*¹⁵¹ del racionalismo e incluso del empirismo de Berkeley y Locke, que la había perdido. No podemos olvidar que Hume pone las impresiones por delante de las ideas, nada tenemos como idea que no provenga de una impresión –bisturí de Hume, otra vez–, luego, la *idealidad* que

¹⁴⁸ «Son la coherencia y constancia de nuestras percepciones las que originan la opinión de su existencia continua, aunque no se vea qué conexión pueda haber entre esas cualidades de las percepciones y una existencia de este tipo», *Treatise*, 217; 357.

¹⁴⁹ *Treatise*, 67; 169.

¹⁵⁰ GARCIA ROCA, JOSE, *Positivismo...*, 189-190.

¹⁵¹ El término *realitas*, acuñado por la escolástica tardía, viene a suponer la actualidad de la cosa (*re-alitas*), y se opone a la *idealitas* que únicamente se halla en la mente. En Hume tenemos un desplazamiento del término tal y como se utilizaba en el Edad Media. No es pura idealidad, ni tampoco patencia sustancial e independiente de los objetos.

creamos tiene una referencia explícita e ineludible a *aquello* que percibimos en las impresiones, *cuyo fundamento de verdad es la proporción entre ellas y la real existencia de los objetos de los que son imágenes*¹⁵².

No hablamos de una realidad de las cosas, independiente del hombre, sino de una realidad de hechos, por tanto dependientes del hombre: sólo hay realidad para el hombre en la medida en que tiene impresión de ella. No es un principio de negación de la realidad de las cosas sino de suspensión del juicio ante la misma dado que no tenemos elementos de juicio¹⁵³. Pero si hay impresión hay algo que me impresiona, que es para mí en la medida en que me impresiona a mí¹⁵⁴.

Badía Cabrera expresa una opinión básica acorde con la nuestra:

«A través de la creencia, la imaginación extiende la costumbre y el razonamiento más allá de la percepción actual y se instala, por así decirlo, en el mundo real. Sin embargo, este mundo no es un arquetipo externo, uno y estable, del cual las percepciones internas serían representaciones transitorias y aproximadas. El mundo de la “realidad” y de las “realidades” todavía sigue siendo una especie de hogar que la imaginación construye para sí con el “cemento” de los principios de la asociación y los “ladrillos” que son su propias percepciones (...) la teoría humeana de la creencia está en la encrucijada de su epistemología y su ontología. La creencia, en cuanto producto de las operaciones permanentes y universales de la imaginación, es la vía de acceso a la comprensión del significado de lo real para nosotros»¹⁵⁵.

¹⁵² *Treatise*, 448; 659.

¹⁵³ No podemos compartir las dudas que manifiesta José A. Martínez ante la posibilidad de que Hume hubiera recuperado satisfactoriamente la existencia externa de los cuerpos, creemos que el problema estriba en el modo de la recuperación y no el qué de la misma, ahí radican las dudas de este autor. Cf., MARTÍNEZ MARTÍNEZ, JOSÉ A., «El problema...», 422-423.

¹⁵⁴ MICHAUD, YVES, *Hume...*, apunta una idea parecida a la nuestra cuando afirma que «el proyecto antimetafísico es indisociable del de una ciencia de la naturaleza humana, en el que una de sus recaídas es también un embrión de construcción de la realidad» (p. 272).

¹⁵⁵ BADÍA CABRERA, MIGUEL ÁNGEL, *La reflexión...*, 182.

Con ese símil *constructivo*¹⁵⁶ explica este autor la función que nosotros hemos denominado de recuperación de la realidad que lleva a cabo Hume. El hombre construye la realidad, la hace suya, y este es el papel que juega la creencia, digamos natural, otra cosa es el que juega la creencia religiosa: la fe, esto es otra cuestión. El conocimiento del mundo no puede derivarse de la racionalidad o la sensibilidad sino de la *creencia* que es la que genera un conocimiento *real*, distinguiéndolo de la ficción, esto es el nudo del pensamiento humeano¹⁵⁷.

d) El fin del trayecto. El escepticismo.

Este recorrido por la filosofía *humana* de Hume nos ha llevado hasta un sano escepticismo respecto a las posibilidades de la razón y del conocimiento humano. No es un escepticismo radical según la fama que se le ha colocado a Hume¹⁵⁸, él no es un pirrónico, entiende que *el gran subversor del pirronismo o de los principios excesivos del escepticismo es la acción, la ocupación y los quehaceres de la vida común*¹⁵⁹. El *alter ego* humeano por excelencia, el Filón de los *Diálogos*, que representa la posición escéptica en los mismos, lo expresa meridianamente: «Cualquiera que sea el extremo al que una persona quiera llevar sus principios

¹⁵⁶ Michaud también habla expresamente de *construcción de la realidad*. Véase nota anterior. También coincide con esta idea QUINE, WILLARD VAN ORMAN, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986, 101.

¹⁵⁷ Cf., SALAS ORTUETA, JAIME DE, «La creencia humeana vista desde algunos autores de este siglo», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 11 (1976) 105.

¹⁵⁸ Coincidimos plenamente con lo que expone García Roca: «Hume fue un escéptico si por tal entendemos exclusivamente a quien niega la posibilidad de conocer una realidad que trasciende al hombre y al ámbito de su experiencia; no lo fue si por escéptico entendemos (...) a quien niega la posibilidad de un conocimiento ordinario o científico sobre los hechos de la realidad física o humana que posea un mínimo grado de rigor y certeza» (*Positivismo...*, 295). También coincide con esta posición ARANDA FRAGA, FERNANDO: «La filosofía de Hume está marcada por una actitud escéptica, de corte no pirrónico, puesto que su interés es concluir en una serie de postulados que le permitan sostener una determinada axiología», en «La naturaleza de la moral según David Hume», *Revista Portuguesa de Filosofía* 60:1 (2004) 65-66.

¹⁵⁹ *Enquiry*, 158-159; 202.

especulativos de escepticismo, admito que tendrá que actuar, vivir y conversar como los demás hombres; y para justificar su conducta no tendrá que dar más razón que la de la absoluta necesidad de actuar así»¹⁶⁰.

La fidelidad a la vida y a la naturaleza humana rompe todo radicalismo, tanto el escéptico como el dogmático. El exceso pone al hombre en situación desagradable ante la propia vida, ante todo el de corte pirrónico, del que *no puede resultar ningún bien duradero mientras permanezca en toda su fuerza y vigor, pero la naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría*¹⁶¹ y se impone por su propia intensidad vital.

El hombre necesita conocer sus límites para poder tener certeza acerca de lo que puede y no puede conocer. Y dentro de lo que puede cómo lo conoce y para qué le sirve ese conocimiento. Esto le lleva a abrazar un *escepticismo mitigado*¹⁶² (*mitigated scepticism*) cuyo resultado es la limitación de nuestras investigaciones a aquello para lo que estamos bien adaptados renunciando lo que supera nuestras capacidades, así, el filósofo, *evitando toda investigación distante y elevada, se limita a la vida corriente y a los temas diarios, dejando las cuestiones más sublimes al embellecimiento de los poetas y oradores, o a las artes de clérigos y políticos*¹⁶³.

¹⁶⁰ *Dialogues*, 384; 34. En una *Carta* (MELLIZO, CARLOS (ed. y trad), *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Alianza Editorial, Madrid 1985), Hume se defiende en propia persona de la acusación de escéptico pirrónico: «Así, pues, la *modestia* y la *humildad* con respecto a nuestras facultades naturales, es el resultado del *escepticismo*, y no una duda universal. Una duda así no puede ser sostenida por ningún hombre, ya que el primer y más trivial accidente de la vida bastaría para desbaratarla y destruirla inmediatamente» (p. 50). Lo que produce el escepticismo es *modestia* y *humildad* a cerca de nuestras capacidades cognitivas, no su refutación absoluta.

¹⁶¹ *Enquiry*, 159-160; 203-204.

¹⁶² *Enquiry*, 162; 206

¹⁶³ *Enquiry*, 162; 206.

e) Un ilustrado “*antiilustrado*”

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 coetáneos¹⁶⁴. 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 lo 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 divina¹⁶⁵, 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

¹⁶⁴ La concepción de Hume como un crítico de la Ilustración entendida en el significado francés del término, ha sido brillantemente expuesta por Amán Rosales, hemos tomado de su artículo lo esencial y creemos que el apelativo de *antiilustrado* puede ser muy acertado. Cf., ROSALES RODRÍGUEZ, AMÁN, «Ilustración y progreso en David Hume», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 38 (2005) 117-141.

¹⁶⁵ En este sentido, hay un intento de parte de Hume de superar la reflexión metafísica agustiniana y la del voluntarismo nominalista, buscando una razón a la medida del hombre y no un mero reflejo de la divina.

hombres; pero, a la vez, suficientemente débil como para que en ella no se apoye ningún fanatismo ni superstición.

La crítica humeana a la filosofía –metafísica– será el lugar desde el que criticar la religión de su tiempo histórico, y a la vez va a ser el lugar desde el que criticar la crítica de Hume. Pero, antes de acceder a la crítica de la religión será necesario enfrentar la propuesta metafísica kantiana con la de Hume para ver qué fue lo que Kant no entendió de Hume y que está en la base de una mala comprensión del Escocés . Desvelemos ciertas deudas que Kant contrajo con la crítica de la metafísica de Hume que deben ser puestas en claro para mejor comprender la crítica humeana.

4. CRÍTICA DE LA PROPUESTA METAFÍSICA DE KANT DESDE HUME

El naufragio de la metafísica clásica, tanto la aristotélico-tomista como la derivada del voluntarismo nominalista y la que se fragua en la quiebra de ambas, esto es, la racionalista, dejará al filósofo en alta mar y sin lugar donde asirse. En esta situación, juntando algunas tablas del naufragio, deberá construirse una balsa donde sostenerse mientras encuentra un rumbo que le indique el puerto seguro. Pero ya no hay puerto seguro, con el naufragio se perdieron las cartas de navegación y los instrumentos de orientación. Únicamente dispone el hombre de sí mismo y de su maltrecha balsa para intentar mantenerse a flote. Ahora las referencias exteriores son todas iguales: un inmenso océano se extiende ante él sin puntos de referencia a los que asirse y con una terrorífica ambigüedad. La única posibilidad de sobrevivir es atenerse a las propias capacidades e intentar asegurarlas.

Hume y Kant son los dos principales náufragos que han sabido atenerse a sus propias fuerzas. El primero se encargó de recoger los restos válidos del naufragio y unir de manera provisional las tablas que quedaron de forma que pudieran ser utilizadas para permanecer a flote. El segundo fue más ambicioso y no se resignó ante el panorama infinito de una igualdad abrumadora que se

abría ante el hombre. En el cielo estrellado y en la ley moral creyó encontrar los cabos seguros donde asir la balsa para, ya que no podía llegarse a puerto seguro, hacer de ellos la mayor seguridad posible. Ambos se necesitan mutuamente para poder hacer navegar la precaria balsa, uno como el despertador de los sueños dogmáticos que impiden construir la precaria balsa que los salve; el otro como esforzado marinero que es capaz de bogar hasta dar con el único puerto seguro en el inmenso mar abierto tras la hecatombe de la metafísica clásica. Una simple balsa, pero una balsa al fin, es lo que podrán construir para seguir viviendo en un nuevo mundo. Esta es la metáfora adecuada a la situación de la modernidad.

a) La propuesta metafísica de kant

Es por todos sabido que Kant era un *amante* de la metafísica. Toda su intención estaba centrada en poder justificar la subsistencia de la metafísica en todos los ámbitos de la existencia humana, tanto en el teórico como en el práctico. El problema que se le plantea a Kant es el de la posibilidad de la misma metafísica a partir del uso teórico de la razón, esto es, la posibilidad de la metafísica como ciencia. Para ello debe hacerse algo análogo a lo que se había realizado ya en su tiempo con ciencias como la matemática y la física. La primera desde mucho atrás, la segunda desde lo que conocemos como revolución científica.

Pero el problema se hallaba en el uso *dogmático* de la razón realizado por los metafísicos que habían bebido del racionalismo. La metafísica que Kant tiene ante sí es la que se fragua en la conceptualización leibniziano-wolffiana. Una metafísica dividida en dos ámbitos, especial y general, y estructurada en cuatro contenidos diferenciados que abarcan todo lo real: ontología, cosmología racional, psicología racional y teología racional. Esta metafísica, al ver de Kant, se elevaba en alas de la razón especulativa sin advertir la necesidad de hacer un estudio crítico de la misma razón mediante la que se estaba intentando pensar los conceptos clásicos metafísicos: el alma, el mundo y Dios.

Estos conceptos se transformarán para Kant en ideas reguladoras de la razón, en conceptos límite del entendimiento, mas no en realidades inteligibles en sí para la razón. Esta propende a encontrar leyes genéricas mediante las que pensar la realidad toda unificada. Si esto se realiza ciñéndose a los límites impuestos por la categorización de lo que aporta la sensibilidad, sintetizándola en juicios sintéticos a priori, entonces tenemos que la pretensión de la razón es legítima. Ahora bien, históricamente la razón ha saltado por encima del límite impuesto por la experiencia yendo más allá de lo que le estaba dado legítimamente. De esta manera ha creído pensar el mundo como unidad de todo lo pensable, pero lo que ha hecho es caer en antinomias; ha querido sintetizar toda la experiencia del yo en el concepto del alma, sin atenerse a la experiencia, cayendo en paralogismos; y por último ha querido unificar todo lo anterior en el concepto de Dios sin poder demostrarlo, convirtiéndose en un ideal de la razón. La razón ha caído en lo que Kant llama la ilusión trascendental, esto es, creer que esos conceptos de la metafísica wolffiana especial aportan algún conocimiento al hombre y pueden regular de esa manera su conocimiento. Pero no es así, *alma*, *mundo* y *Dios* son ideas regulativas y sistematizadoras de la razón; son ideas límite y posibilitantes de la razón.

De esta manera toda la metafísica especial de Wolff desaparece de un plumazo, lo único que le queda es la metafísica general, esto es, la ontología. Ahora bien, ¿cómo se llega hasta aquí? Veámoslo de la mano de Heidegger¹⁶⁶.

Cuando Kant lleva a término su conocido «giro copernicano», está proponiendo en realidad la médula de su fundamentación nueva de la metafísica. No es únicamente que el sujeto sea el centro alrededor del que gira el objeto; que el sujeto sea el que determine al objeto y su conocimiento – haciendo añicos el realismo aristotélico-tomista–, o la posibilidad del mismo. Lo que importa más es el cambio del concepto de verdad¹⁶⁷. Ahora no será la

¹⁶⁶ HEIDEGGER, MARTÍN, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México D.F., 1986.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, MARTÍN, *Kant...*, 21.

adaequatio intellectus cum re, sino la determinación del objeto por parte del sujeto cognoscente. Lo que implica que la verdad del objeto se halla *a priori* en el sujeto. Es precisamente este apriorismo el que nos asegura el grado de veracidad del conocimiento. Pero a la vez nos introduce en el problema del grado de realidad de lo que conozco, o lo que es lo mismo, la problemática – absolutamente metafísica– de la cosa-en-sí y su *fantasma*.

Kant invierte –de nuevo, *gira*– el concepto de objeto. Si tradicionalmente el objeto es en sí y el intelecto debe ir hacia él y hacerlo propio para conocerlo; en Kant el objeto en sí es meramente pensado (B 310)¹⁶⁸, mientras el fenómeno tendría una especie de realidad propia al pertenecer a la capacidad intuitiva del sujeto. El fenómeno es lo recibido por los sentidos. Curiosa esta inversión. De un lado tenemos que el *fantasma* es real por sernos presente a los sentidos; por otro resulta que debe haber algo que provoque lo *fantasmagórico* en los sentidos, pero esto es meramente pensado, porque la razón no puede llegar a fundamentar el *noumenon*.

Haciendo balance tenemos que Kant ha eliminado la metafísica especial de Wolff, dejando los tradicionales contenidos de la misma fuera del ámbito posible del conocimiento. Además ha acabado con el realismo gnoseológico en que se sustentaba y ha colocado al sujeto en el centro de todo posible conocimiento y de toda fundamentación de lo real. Por ello necesita de un principio que sustente todo el edificio que amenazaba ruina, esto no es otro que el *a priori*. *A priori* están en la sensibilidad las formas mediante las que se sintetizan los fenómenos; *a priori* están en el intelecto las categorías que sintetizan los conceptos; *a priori* están en la razón las ideas que sintetizan los conceptos puros. Todo está dado de antemano en el hombre, todo excepto la materia del conocimiento, que la aporta la sensibilidad. En cierto sentido, el hombre no necesita salir de sí para conocer, bastaría con un mecanismo que

¹⁶⁸ Seguimos la traducción de Pedro Ribas citada en bibliografía (Alfaguara, Madrid 2000) y citamos según la primera (A) y segunda (B) ediciones alemanas de la obra que ofrece el traductor en los márgenes.

aportara los contenidos de la sensibilidad para que el conocimiento se produjera. Lo verdaderamente importante son las condiciones a priori del sujeto, no la contingencia de las situaciones empíricas, que bien pueden ser suplidas por un mecanismo o un genio externo. En cierta medida, para Kant no es imprescindible el mundo externo, sí lo son las condiciones a priori del sujeto cognoscente. Lo explica muy bien cuando habla de las condiciones que Galileo impuso a la realidad para medirla. Las circunstancias precisas quedaban aprisionadas por las estructuras impuestas por el sujeto a la hora de conocer¹⁶⁹.

La metafísica en Kant se ha hecho imposible como ciencia porque no tiene el soporte necesario que a toda ciencia hace posible. Pero no toda la metafísica se ha hecho imposible, únicamente la metafísica especial de Wolff. La general, esto es, la ontología, sigue siendo posible, pero en su aspecto crítico y propedéutico. Es decir, es posible una ontología en tanto que estudio de las condiciones de posibilidad del ente, este estudio se convierte en una crítica de la razón en su uso teórico que en sí misma es una propedéutica para toda metafísica futura.

b) La conceptualización de la metafísica en Kant

Para comprender la crítica que Kant realiza de la metafísica también debemos saber qué entiende él por metafísica, porque el término en Kant dista mucho de ser unívoco. «Metafísica», «filosofía pura», «filosofía trascendental», e incluso «crítica», o «propedéutica», son todos ellos términos con los que se quiere referir a una misma realidad y con una misma intención. Incluso podemos decir que «metafísica–trascendental–a priori» son términos análogos en la filosofía de Kant. Parece que cuando habla de «metafísica» se está refiriendo Kant a un saber puro de la razón, no apoyado en la experiencia, sino únicamente en los conceptos simples. En este sentido metafísica es la lógica del

¹⁶⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2000, 18, (B XIII).

intelecto puro, pero como los conceptos del entendimiento tienen por finalidad apoyar el conocimiento empírico, resulta que la metafísica *también* es la crítica de la razón pura, con un función claramente propedéutica destinada a sentar las bases de la filosofía trascendental o el sistema de la razón pura, definiciones estas que atañen a lo que Kant entiende por metafísica.

Aparentemente hay una contradicción entre los dos prólogos de la *Crítica de la Razón Pura* en lo que hace a la definición de metafísica. En el primer prólogo dice: «...la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*» (A XX).

Mientras, en el segundo prólogo, de forma un tanto diferente de la primera expone: «La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma...» (BXIV).

Decimos que hay una contradicción aparente, pero sólo eso. Quien lea la *Arquitectónica de la razón pura* (A832, B860–A851, B879), comprenderá que son los dos principales significados que asigna Kant a la metafísica. Por un lado, el de conjunto –*inventario* dice él– de todo el conocimiento de la razón pura; por otro lado, la acción especulativa de la misma razón en su uso puro, purgada de la experiencia. Esto es, de un lado tenemos un concepto más bien estático de la metafísica, entendida esta como un conglomerado de saberes; y por el otro tenemos un concepto dinámico de la misma razón que pretende ser conocimiento en acción. De esta manera tenemos dos usos de la metafísica, pero para Kant es claro que la metafísica sólo tiene una finalidad: «La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad* (...) Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad.» (B 395 nota).

Esto es lo mismo que decir que la metafísica es una búsqueda de sentido en lo real. *Dios, libertad e inmortalidad* son los tres conceptos límite que permiten al hombre nombrar lo que, de suyo, es innombrable, a saber, lo Absoluto en sí – *Dios*–, lo Absoluto en mí –*libertad*–, y lo Absoluto para mí –*inmortalidad, eternidad*–. La metafísica es el *órgano* en el hombre que le faculta para esa tarea, y además le impele a llevarla a cabo. Este es el sentido base de metafísica en Kant. Además tenemos los dos usos ya vistos arriba y una serie de definiciones que lo acotan y explican. Por ejemplo, el ser un sistema: «Un sistema de conocimientos a priori por puros conceptos se llama metafísica»¹⁷⁰

Un sistema de conocimientos quiere decir que nos encontramos con un uso estático, pero si le añadimos otra precisión que hace Kant en los *Prolegomena*¹⁷¹ tenemos el uso dinámico: *la metafísica consiste en pensar a priori las conexiones de las cosas* (Prolegómenos, 29). Por tanto, *la metafísica consiste en el sistema de conocimientos obtenido pensando a priori las conexiones de las cosas mediante conceptos puros del entendimiento*, esta es la conclusión que podemos hallar de las definiciones previas. A su vez, de esta definición podemos inferir otras afirmaciones. La primera es casi tautológica: «La producción del conocimiento a priori ... constituye el contenido esencial de la metafísica» (*Prolegómenos*, 61)

A esto le añadimos la carencia absoluta de materiales empíricos en tal conocimiento por fuerza del apriorismo: «Las fuentes de la metafísica no pueden ser empíricas (...) la metafísica debe llamarse un conocimiento puro filosófico» (*Prolegómenos*, 39).

De lo que se siguen las afirmaciones que vemos a continuación: «El conocimiento metafísico debe contener meros juicios a priori» (*Prolegómenos*, 41). «Los juicios propiamente metafísicos son todos sintéticos» (*Prolegómenos*,

¹⁷⁰ KANT, INMANUEL, *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona 1994, 21.

¹⁷¹ KANT, INMANUEL *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (ed. Bilingüe), Istmo, Madrid 1999. En lo que sigue citaremos como *Prolegómenos*, seguido del número de página.

59). «La conclusión es que la metafísica se ocupa propiamente de proposiciones sintéticas a priori» (*Prolegómenos*, 61.)

Debido a este excesivo apriorismo la metafísica está expuesta a muchos peligros en su uso, de lo cual ha sido la historia de la misma buena muestra, pudiéndose *chapucear en metafísica de muchas maneras porque es un conocimiento a priori sin base experimental* (*Prolegómenos*, 227). Precisamente, para no *chapucear*, es necesario elaborar la metafísica como una Crítica, ella será la que diferencia a la metafísica de una vulgar charlatanería o de un pensar sin objeto y sin base, siendo *la crítica a la metafísica habitual de las escuelas como la química a la alquimia, o como la astronomía a la astrología adivinatoria* (*Prolegómenos*, 289). Es la crítica la que abre el camino seguro de la ciencia a la metafísica conteniendo en sí *todo el plan bien examinado y comprobado, y hasta todos los medios de ejecución, para poder hacer efectiva la metafísica como ciencia* (*Prolegómenos*, 287).

Una vez que la metafísica, en tanto Crítica, ha llevado a cabo la labor preparatoria, ha desbrozado el campo y ha preparado el barbecho, entonces viene el sistema de la metafísica. Este será el compendio de todo el conocimiento en tanto es posible a priori, y a la vez la búsqueda de fundamentalidad en lo real dado y sus condiciones en la razón pura. Lo vemos a continuación.

c) El sistema de la metafísica

Pasamos ahora a exponer el sistema completo de la Metafísica o *Arquitectónica*, según la nomenclatura de Kant. Para él la Filosofía se subdivide en pura o empírica, según si su conocimiento es racional o empírico. A su vez, la Filosofía Pura posee dos funciones, una propedéutica y otra sistematizadora de la razón pura. Por la primera tenemos la Crítica y por la segunda la Metafísica. Esta puede tener un uso especulativo cuyo referente es *lo-que-es*; y otro práctico, con el referente en *lo-que-debe-ser*. Según el uso práctico tenemos la Metafísica Moral, y según el uso especulativo tenemos la Metafísica *sensu stricto*.

La Metafísica –*sensu stricto*– puede hacer abstracción del conjunto de los objetos dados, con lo que resulta la Filosofía Trascendental, o bien, puede considerar el conjunto de objetos dados, de tal manera que tenemos la Fisiología de la Razón Pura. Esta última, a su vez, puede hacer un uso físico o hiperfísico de la razón, si realiza el primero tenemos una Fisiología de la Razón Pura Inmanente; si el segundo, una Fisiología de la Razón Pura Trascendente. La primera (FRP Inmanente) estudia el conjunto de los objetos dados a los sentidos, que pueden ser de naturaleza corpórea o de naturaleza pensante; la segunda (FRP Trascendente) estudia la *conexión* de los objetos de la naturaleza. Si esta *conexión* es *interna*, la FRPT es un conocimiento trascendental del mundo; si es *externa*, un conocimiento trascendental de Dios.

Por tanto, el sistema de la metafísica, diseñado *arquitectónicamente* según unos fines esenciales, consta de cuatro partes principales: *ontología, fisiología racional, cosmología racional y teología racional* (A846, B874). La Ontología corresponde a la Filosofía Trascendental, esto es, a la Metafísica en su uso especulativo –abstrayendo el conjunto de objetos dado–, o Metafísica *sensu stricto*. La Fisiología Racional corresponde a la Fisiología de la Razón Pura Inmanente, lo que quiere decir que estudia los objetos dados a los sentidos, ya de naturaleza corpórea, ya de naturaleza pensante. Por el contrario, a la Fisiología de la Razón Pura Trascendente –que estudia la *conexión* de los objetos–, corresponde, si es un conocimiento trascendental del mundo –*conexión interna*– la Cosmología Racional; si es un conocimiento trascendental de Dios –*conexión externa*– la Teología Racional.

En esta construcción arquitectónica de la metafísica vemos como se ha superado la metafísica wolffiana. De un lado permanece la ontología o metafísica general; de otro se supera la metafísica especial que en Wolff contenía acriticamente –de forma dogmática– los conceptos que en Kant son límites de la razón: *alma, mundo y Dios*. De este ámbito se ocupa la Fisiología Racional. Esta no se sale de los límites de la experiencia posible, tiene en cuenta el conjunto de objetos dados, haciendo de la razón un uso inmanente o

trascendente. Según el primero se estudia la naturaleza en la medida que el conocimiento puede aplicarse en la experiencia; mientras que según el segundo se estudia la *conexión* de los objetos que en sí misma rebasa toda experiencia, pero no es ilegítimo el conocimiento que aporta –aun rebasando la experiencia– porque es un conocimiento a priori, esto es, las *conexiones* de los objetos, que producen un conocimiento trascendental del mundo y de Dios, se dan en la razón a priori.

En la Fisiología Racional el *alma* constituiría el concepto límite o idea regulativa de la experiencia de unidad del sujeto cognoscente. En la Cosmología Racional el *mundo* conformaría el concepto límite que unificaría los fenómenos en un todo pensable. En la Teología Racional *Dios* sería el concepto límite de toda realidad posible. *Alma*, *Mundo*, *Dios*, no son dados a la razón humana como objetos de experiencia, pero sí son ideas que regulan la razón y le permiten conocer y actuar.

d) Relaciones de las propuestas metafísicas de Hume y Kant

Existen cuatro puntos fundamentales que, a nuestro parecer, pueden establecer el puente entre las propuestas metafísicas de Hume y Kant. En primer lugar el a priori de la razón y su uso como elemento necesario para la reconstrucción de la metafísica; seguidamente el yo en tanto sujeto, como el agente constructor de la metafísica; en tercer lugar el mundo como lugar en el que se construye la misma; para finalizar, Dios como referente último de fundamentación metafísica.

i) El a priori: Razón y Creencia

Kant apoya el conocimiento en nuestras facultades cognitivas, y más exactamente en el razonamiento. Todo lo cognoscible pasa por este estrecho tamiz que permite dirimir la posibilidad del conocimiento. Pero todo ello se sustenta en la categoría del a priori. Sólo es posible un conocimiento verdadero si este se puede dar a priori en el entendimiento. La experiencia aporta el

material bruto, y en esto es Kant un realista, pero sin la *elaboración* del intelecto y la ulterior estructuración de la razón, no habría conocimiento propia y verdaderamente. La razón es el instrumento, pero el a priori del sujeto es el supuesto sobre el que se asienta toda la metafísica kantiana: su metafísica es un conocimiento a priori, un metaconocimiento.

Curiosamente, en Hume, nos encontramos con una posición muy cercana. Ambos llevan a cabo una purga de la razón dogmática del momento. Kant mediante la introducción de su uso crítico y los elementos a priori del sujeto. Hume mediante su subordinación a los constructos internos del sujeto, lo que valdría llamar también como a priori. Los sentimientos y las pasiones –a los que se debe someter la razón, según Hume–, son estructuras previas en el hombre que le permiten vivir como tal en el ámbito práctico; en el ámbito teórico actúan la *costumbre* y la *creencia*. Estas no son el producto de un reflejo de la experiencia en el sujeto cognoscente, son estructuras a priori del entendimiento humano. Son *como instintos* que la naturaleza ha colocado en el ser humano para que pueda vivir como tal¹⁷². Hay una estructura previa en el hombre que le permite conocer sin necesidad de alambicados esfuerzos intelectuales. La creencia actúa a modo de facultad del juicio por medio de los sentimientos que se añaden a una situación y permiten saber que es real, frente a otras que son ficciones o imaginación. La naturaleza ha permitido al hombre conocer realmente de la misma manera que se alimenta o se relaciona.

¹⁷² *Enquiry*, 47-48; 80-81. «Esta creencia es el resultado forzoso de colocar la mente en tal situación. Se trata de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión de amor cuando sentimos beneficio, o la de odio cuando nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de **instinto natural** que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar», las negritas son nuestras.

«Se sigue, por tanto, que la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer. Ha de ser **suscitado por la naturaleza** como todos los demás sentimientos y ha de surgir de una situación particular, en la cual la mente se encuentra colocada en una coyuntura especial», las negritas son nuestras.

La creencia, pieza clave en la epistemología humeana, tiene dos acepciones distintas. De un lado es el contenido concreto generado por la experiencia constante y repetitiva de los hechos –realismo en cierto modo–; de otro lado, es una estructura innata en el hombre, teniendo en cuenta que innato en Hume es aquello que es original en el sujeto, que no es copia, que le viene dado por la naturaleza¹⁷³, estructura que le permite ir adquiriendo los contenidos concretos que aporte la experiencia. De esta forma, la creencia es como un a priori del sujeto cognoscente, es la estructura en la que –a modo de las categorías kantianas– se *con-forman* las experiencias.

Vemos que Hume sí tenía resuelto *su problema*, es Kant el que no lo resolvió. La experiencia no nos puede dar nada necesario, es la creencia, por medio de la costumbre, la que pone la necesidad en lo real. En términos kantianos, es la creencia, en tanto a priori del sujeto, la que pone leyes a los objetos de la experiencia, de la misma manera que es el intelecto en Kant el que rige los objetos de la experiencia. Lo previo es, precisamente, lo que califica a la metafísica, esta es la estructura previa del hombre, la estructura a priori. La deuda de Kant con Hume es mayor que la de mero despertador que Kant le atribuye.

¹⁷³ *Enquiry*, 22; 47 nota. Hume establece una disputa con Locke sobre lo que significa *innato*, especialmente respecto a las ideas: «Si lo innato ha de ser equivalente a lo natural, entonces todas nuestras percepciones e ideas han de ser consideradas innatas o naturales (...). Si por innato se entiende lo simultáneo a nuestro nacimiento, la disputa parece ser frívola (...). Pero admitiendo los términos *impresiones* e *ideas* en el sentido arriba explicado, y entendiendo por innato lo que es original y no copiado de una percepción precedente, entonces podremos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son». De esta manera considera Hume innatas las impresiones y no las ideas, es decir, el conocimiento real, el cierto y verdadero, aquel que aportan directamente las impresiones, proviene de la estructura cognitiva humana, no de la experiencia en sí, sino de las impresiones en el ser humano. La creencia se puede considerar como un constructo interno del ser humano, y por tanto, un cierto a priori. Antes incluso que la sensibilidad, están las impresiones, estas son las que generan la creencia.

ii) La unidad tensional del sujeto

El yo en Hume o en Kant, tienen exactamente la misma función: representar la unidad del sujeto cognoscente. En ambos es un concepto límite. Si en Kant el yo es la condición de posibilidad última de las síntesis del conocimiento, no hay posibilidad de su conocimiento directo, más allá de las acciones por las que el yo conoce el mundo. Posee una finalidad conformadora de la estructura del sujeto –como un horizonte inabarcable pero delimitante–. Por su parte, en Hume el yo es un haz de impresiones, del cual no hay experiencia posible tampoco, pero que se *pre-supone* en todos los actos del sujeto cognoscente o volente.

De esta forma, ya sea en Kant, ya sea en Hume, el sujeto es un tender hacia la unidad que no es sino en sus acciones, sean estas cognoscitivas o de cualquier otro tipo. El sujeto es así una tendencia hacia la unidad o una unidad tensional. Esto es lo mismo que decir que el sujeto es en la medida que se busca y aquello que se busca es precisamente lo constituyente de la metafísica, esta es la búsqueda del sí mismo. Constatamos de nuevo la conexión soterrada entre ambos autores. Así lo confirma mi lectura de Gómez Cafarena cuando afirma que «ese yo sólo puede dársenos así (fenoménicamente) como el resultado de una misteriosa “autoafección” del “yo” real»¹⁷⁴. Esta *misteriosa autoafección*, de la que habla Cafarena, es semejante a la creencia que surge en el hombre cuando ante un objeto surge un sentimiento vivo que lo hace veraz. La *autoafección* es un modo de expresar la similitud entre Kant y Hume.

iii) La construcción del mundo

El mundo es en Kant una idea regulativa, el límite que abarca el conjunto de los fenómenos cognoscibles, en sí mismo no es cognoscible ya que no tenemos experiencia de él. Mas sin él no habría experiencia posible de los fenómenos. No es el conjunto de los fenómenos, sino la síntesis del conocimiento posible de los mismos, entrando en su conformación el sujeto

¹⁷⁴ GÓMEZ CAFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1984, 34.

cognoscente mediante las estructuras a priori del mismo. Ese mundo es en Kant una construcción del sujeto cognoscente que da forma, formaliza, los caóticos fenómenos que le aporta la sensibilidad.

En Hume, «mundo», vendría a representar la totalidad de las impresiones que permiten la conformación del yo por medio de unas estructuras que podemos llamar a priori: la costumbre y la creencia. Este mundo –realidad recuperada hemos llamado más arriba–, depende absolutamente del sujeto, pero el sujeto no se podría construir sin *su* mundo. Así, tanto en Hume como en Kant, el mundo es por —y para— el sujeto o la comunidad de sujetos cognoscentes. Nunca puede darse independientemente de ellos, su construcción es, más bien, un acto de constitución de sentido, precisamente la tarea que está encomendada a la metafísica: otorgar un sentido a lo real como fundamento de una búsqueda del sí mismo.

iv) El postulado de Dios

Dios es para Kant la idea regulativa última y definitiva de la razón, es el postulado máximo de la razón. Pero es eso, un postulado, algo que la razón pone, a priori, como necesario para que se dé todo lo demás. Ahora bien, ni una sola prueba de su existencia, si no es un cierto argumento moral, que no deja de ser un postulado. Dios es imprescindible para poder pensar la realidad como totalidad y para poder otorgar un fundamento último y definitivo. En este sentido se enmarca el teísmo moral de Kant¹⁷⁵, y también el deísmo de mínimos

¹⁷⁵ GÓMEZ CAFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1984, 241-244. Cafarena designa como teísmo moral lo que vendría a ser el deísmo tal cual, pero añadiendo un cierta carga de implicación con el mundo. Kant quiere alejarse de los problemas que el teísmo tenía en su época y que Hume tan bien criticó: el antropomorfismo, la reducción de Dios a ídolo y el control del acceso a lo divino por parte de un grupo separado de la sociedad. Por eso, Kant propone partir del deísmo, pero ampliar su concepción entendiendo a Dios como *Summum bonum* que llama al mundo a su fin último. Cafarena afirma que Kant apuntaba hacia el panteísmo, una forma de soslayar el panteísmo spinozista y el dualismo cartesiano. En definitiva, los dos proyectos, el de Hume y el de Kant, son convergentes, tanto el teísmo moral, como el deísmo de mínimos, al menos en sus consecuencias sociales: paz y concordia social en Hume; paz perpetua en Kant.

del que hemos hablado de Hume. En él la existencia de Dios, de un fundamento último de todo, es algo que aporta la misma experiencia, el orden y la finalidad del universo. Pero aquí se queda, ni se puede demostrar su existencia –excepto este argumento denominado del diseño– ni se pueden probar sus pretendidos atributos –bondad, sabiduría–, con lo cual viene a ser como el postulado kantiano. Toda demostración de Dios no sería más que una antropomorfización y una idolatrización, esto es, hacer a Dios a imagen del conocimiento humano. En uno y otro, Dios es imprescindible como fundamento –en último término– de cognoscibilidad y de construcción de lo real, esto es, del mundo y del sujeto en su unidad tensional constitutiva.

Las deudas de Kant se han ido acumulando en esta apretada síntesis de sus posturas metafísicas. Kant debe más a Hume que el haberle despertado de su sueño dogmático. Es muy probable que él mismo no fuera consciente de esa enorme deuda, pero lo cierto es que en lo fundamental coinciden ambos proyectos metafísicos.

e) La reconstrucción de la metafísica en Hume

El problema del conocimiento en el hombre viene a ser la dimensión subjetiva complementaria de la dimensión objetiva: el problema de la verdad. Ambas dimensiones confluyen en la problemática radical y fundamental, para el hombre, de la búsqueda –otorgación, donación– de sentido en la existencia humana. El problema del fundamento –como vio Heidegger– es el problema cardinal del hombre y, por ende, de toda la filosofía, esto es, de toda la metafísica. Lo más probable es que la metafísica no pueda hallar nunca una definitiva respuesta a esta cuestión. Sencillamente por ser una tarea cuya raíz misma es el *inacabamiento*. Siempre está por hacer para cada generación y para cada hombre concreto, nadie puede escapar a esa «ciencia que se busca» y que busca la determinación de la existencia; la renuncia a la misma metafísica equivaldría a la renuncia a ser hombre.

El verdadero y único *a priori* en el hombre es la necesidad de la metafísica, el anhelo infinito de sentido, de comprensión, de orientación. Eso no se lo da nada de lo existente por sí mismo, sino que el hombre, los hombres, deben buscarlo para ser cabalmente hombres. Ni animales, con su mundo perfectamente estructurado de ante mano *-a priori-*, ni Dios, el absolutamente absoluto en sí mismo. El hombre es el ser que se busca, ahí tiene la huella de Dios marcada en sus constructos internos de forma previa a su existencia; su esencia es existir en búsqueda, un constante tender, un trascender. Eso es precisamente la metafísica: la huella de Dios en el hombre que anhela lo Absoluto.

Metafísica como facultad innata en el hombre, y metafísica como tarea a realizar para llegar a ser el que se es. Kant lo llama propedéutica o crítica, por un lado, y filosofía trascendental por otro. Hume le llama filosofía de la naturaleza humana. En el fondo ambas contienen la misma intención e intuición. Son un intento de encontrar el camino seguro para hallar el sentido de la existencia humana. Uno desembocará en el deísmo de mínimos que asegura un fundamento racional a la existencia; el otro en el teísmo moral que nos permite actuar con seguridad en nuestros actos; ambos, preocupados por el hombre concreto, apuntarán a un fundamento trascendente.

Vistas las coincidencias entre la propuesta metafísica de Hume y Kant y sus deudas, accedamos ahora a poner en relación la propuesta de Hume sobre el sujeto en disputa con la propuesta cartesiana y sus epígonos modernos.

5. EL SUJETO MODERNO Y LA PROPUESTA DE HUME

La modernidad desde Descartes se ha construido a partir de una concepción del sujeto que tiende al solipsismo y al cierre de lo relacional. Esta tradición de pensamiento surge de la quiebra del nominalismo y de las disquisiciones de la escolástica tardía. Ante un pensamiento construido a modo de catedral y derrumbado por el nacimiento de la modernidad, la única certeza

a que agarrarse será la propia conciencia del pensamiento. El yo que se piensa a sí mismo, no puede dudar de su existencia. Ese yo será el que construirá un mundo a su medida utilizando una razón poderosa elevada al rango de instrumento de dominio del mundo y de los otros. El precio a pagar por esta estructura del sujeto será la pérdida de la realidad externa, tanto la del mundo como la de los otros hombres. Sólo Dios será ya el garante de la existencia externa del mundo y de la propia realidad del yo. El mundo clásico no dudaba de la existencia del mundo, el mundo moderno se apoyará en Dios para asegurar la existencia del mundo y de los otros hombres; la pérdida de Dios conllevará la pérdida del último referente de sentido. Sin Dios, el yo es el único reducto donde asirse, un yo dejado a sus propias veleidades y sin ningún rumbo o fundamento.

Nada de esto es posible con la propuesta de Hume, pues no entiende el yo de modo ontológico, como una sustancia, sea pensante o extensa, sino como una realidad en construcción progresiva mediante la relación con el mundo circundante y con los otros hombres. El yo es un haz de impresiones en el sentido de que es un ser *in fieri*. Nunca está hecho del todo y su ser le viene de la relación con los otros. Este yo, así entendido, tiene su fundamento en la simpatía y la benevolencia que le acarrearán la estima y consideración de los demás. La naturaleza nos ha hecho así para poder subsistir, esto es lo que propone Hume.

a) Descartes y el sujeto constructor de lo real

Creo que debe ser fechado el nacimiento del *sujeto moderno* con la publicación del *Discurso del método* de René Descartes en 1637 en la ciudad holandesa de Leyden con el pomposo nombre de *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode*. Como se ve, van de la mano filosofía y ciencia. Una y otra unidas por la *raison* y la *méthode*. El método racional hace a la ciencia y la filosofía herramientas muy útiles en manos del

sujeto que nace en la modernidad. Este sujeto existe desde la famosa expresión cartesiana que delimita su ser ensimismado y solipsista:

«...mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: *Pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba»¹⁷⁶.

Acabamos de leer el pasaje más conocido del discurso del método de Descartes, en él expone cómo llega a la conclusión de su propia existencia. Esta seguridad se convierte en la piedra angular de todo su pensamiento y, por ende, en la clave de bóveda del edificio del pensamiento moderno que se sustenta en él. El ser que piensa, existe, y lo hace convirtiendo todo lo otro de sí en pensado, en elementos de su pensamiento. Aquí reside el problema de toda la modernidad: a lo otro se le confiere ser en la medida en que es reducido – reconducido– al pensamiento del sujeto pensante. Lo otro es únicamente *res extensa* hasta que el ser pensante lo convierte en *pensamiento*. Un párrafo más abajo lo explica mejor:

«Después, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginarme sin cuerpo y sin mundo ni lugar en que estuviese, pero que no podía imaginarme sin embargo que yo no existía, sino que, al contrario, por el hecho mismo de que pensaba dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía, (...) conocí de aquí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material»¹⁷⁷.

En este jugosísimo texto hay que subrayar dos cosas. La primera es que el sujeto es una cosa que piensa sin necesidad de lugar alguno. Todo lo material –

¹⁷⁶ DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona 1984, 27.

¹⁷⁷ *Ibidem*. Los subrayados son nuestros.

el mundo externo al sujeto— queda reducido a nada, su cualidad óptica es borrada por entero y sometida al ser del cognoscente. Se ha operado en la modernidad la nihilización del mundo material, uno de los tres elementos que componen la metafísica clásica, el mundo, ha sido reducido a nada, quedando en pie los otros dos: Dios y el hombre, pero ambos determinados en su ser por la cualidad pensante: son en la medida que cogitantes. El advenimiento de la postmodernidad tendrá lugar cuando uno de estos dos desaparezca.

El otro aspecto a tener en cuenta es el que queda resaltado por nuestro subrayado en el texto. Así como de pasada, Descartes introduce subrepticamente que la existencia del yo pensante se debe *precisamente* a la duda sobre la verdad de lo real. Yo existo en la medida en que dudo de la existencia de lo otro. No existo porque pienso, como afirma el adagio tantas veces repetido y desgastado, sino que existo porque dudo de la existencia de lo externo a mí. Es más, existo cuando dudo positivamente negando la existencia de lo otro. El verdadero ser del pensamiento cartesiano y moderno es *dubito ergo sum*. La afirmación del yo se realiza en la negación, o al menos en la duda, de la existencia de lo otro y del otro.

La culminación de esta duda destructiva de lo otro del sujeto se encuentra en la exposición latina de estas reflexiones, que Descartes había publicado previamente en francés, en lengua vulgar, en las *meditationes de prima philosophia*, allí nos dice:

«...casualmente acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que digo que veo (...). Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas? Sin embargo juzgo que son hombres. Y así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con los ojos»¹⁷⁸.

Como vemos, llega al punto de negar, no ya lo otro, sino al otro, a los otros. Aquello que ve por la ventana, bien podrían ser autómatas, sólo por su

¹⁷⁸ DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid 1997, 28.

capacidad de juzgar, decide que son hombres y les otorga ese rango. Si el *cogito* no juzgara que son hombres, quedarían reducidos a la condición de autómatas, es decir, de seres con apariencia humana pero sin los atributos que los convierten en seres con dignidad humana. Para decirlo más claro, la modernidad tiene un aspecto de reducción del otro a mero utensilio para el provecho propio. Esta teoría fue aplicada por los conquistadores europeos en América un siglo antes que Descartes llevara a cabo su reflexión. Los indios eran considerados *autómatas*, no se les *juzgaba* hombres con derechos y dignidad, de ahí que se les redujera a dura esclavitud y se les exterminara. El *Ego cogito* tiene como premisa histórica y filosófica el *Ego Conquiro*. Yo conquisto, someto y dispongo del ser del mundo y de los otros a mi antojo y necesidad. Según feliz expresión de Enrique Dussel, «El otro es entificado, cosificado, alienado en un mero cogitatum»¹⁷⁹.

Descartes quiso encontrar un asiento seguro para su filosofía y así dar un soporte a su misma existencia, pero ese soporte lo tenía más cerca de lo que creía. Todo el error de la modernidad ha consistido en lo mismo: dudar del otro, negarlo e intentar la autoafirmación desde esa negación. Muy finamente lo ha expresado Mariano Moreno Villa en su reflexión antropológica:

«Pensó Descartes que había llegado a un principio no sólo indudable, sino *primero*, constituyente de certeza de todo lo demás. Pero el mismo Descartes, que dudaba, cuando lo hacía, dudaba *en francés*, es decir en su lengua materna (...) y ese pensamiento utilizaba el lenguaje interior, en este caso el francés, lo que muestra que el mismo Descartes no podía haber dudado si no tuviera una lengua en la cual dudar. Y esa lengua era previa a su misma duda y condición de posibilidad de su dudar. Y dicha lengua la aprendió, sin duda, en el seno –y nunca mejor dicho– de su madre, y de su familia. Descartes se nos presenta, entonces, como un parricida “dudoso”»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ DUSSEL, ENRIQUE, «Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto», *Concilium* 96 (1974) 343.

¹⁸⁰ MORENO VILLA, MARIANO, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid 1995, 52-53. Las cursivas son del original.

En este caso, la duda no sólo ofende sino que mata. Descartes, al dudar de los otros y de lo otro está socavando las condiciones de posibilidad de su propia existencia. Si fuera cierto lo que afirma de los otros, si los otros son *autómatas* hasta que *juzgo* que son hombres, entonces se daría la paradoja de que *yo doy el ser* a mis propios padres, lo cual está muy bien para la ciencia ficción cuántica, pero en el mundo real no funciona así. Yo soy porque me han dado el ser, la vida es un don recibido. Esto es lo que la modernidad no ha podido ver y le ha costado varios siglos llegar a ello. La pérdida del otro supuso el enclaustramiento en el laberinto de incertidumbre. Esto ya lo había resuelto el mundo clásico en sus mitos¹⁸¹, pero la modernidad quiso volver a empezar todo de nuevo, dudando de todo lo recibido.

b) Husserl y la consolidación del sujeto moderno

Dando un salto hasta el siglo XX vemos que el alter ego de Descartes, Husserl, sigue la misma línea de pensamiento. En cierto sentido, Husserl pretendía renovar el idealismo cartesiano de la modernidad dando entrada al mundo y a los otros mediante un pensamiento que no deja de ser un idealismo purificado. El mismo Husserl, en sus *Meditaciones Cartesianas*, expone su egologismo que niega de entrada todo lo que no sea el yo y sus cogitaciones. Su pretensión extrema es afirmar la existencia de todo a partir del yo trascendental. Veámoslo en sus palabras:

«*Reflexionemos*. En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ahora ni una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros

¹⁸¹ Recordemos el mito del Minotauro encerrado en el laberinto que creó Dédalo para el rey Minos de Creta. Habiendo incumplido lo prometido a Poseidón –sacrificar el toro blanco que éste le concedió–, fue castigado con que su mujer concibiera al Minotauro –mitad toro, mitad hombre, hijo de su propio egoísmo. La muerte del Minotauro la lleva a cabo Teseo con la ayuda de Ariadna, es decir, la muerte del Minotauro, el hijo de la actitud egoísta, encerrado en el laberinto, simboliza la ruptura del egoísmo solipsista de Minos. El mito nos enseña que si nos encerramos en nuestra propia ceguera interior y no cumplimos con la comunidad y los dioses, caeremos en la cárcel de nuestros pensamientos y someteremos todo lo demás al dominio y el sinsentido.

existente. En lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de un modo natural en la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás *yos*, de tal suerte que en rigor *no podemos seguir hablando en el plural comunicativo*. En efecto, los demás hombres y los animales sólo son para mí datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también ella está en cuestión. Con los demás hombres pierdo también, naturalmente, las creaciones íntegras de la sociedad y de la cultura. En suma, no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad»¹⁸².

Me he permitido una cita tan extensa debido a lo jugosas que son las afirmaciones en ella contenidas. En primer lugar, se ve claramente que tras tres siglos de modernidad no ha cambiado un ápice la consideración de la realidad exterior al sujeto cognoscente. Es él el que otorga el honor de ser o no ser al resto de lo existente, sea cosa, animal o persona. Pero se ha operado un salto enorme desde Descartes. Si éste aún debía justificar su negación de lo otro confiriéndole una pseudorrealidad –por ejemplo, cuando designa a los otros como autómatas les confiere cierta virtualidad existencial–, Husserl niega directamente su realidad, el mundo se limita a ser para nosotros una *mera pretensión de realidad*. El mundo debe ganarse su ser real, no lo posee hasta que no se lo otorgue el yo pensante.

El colmo de este proceso es la pérdida de los otros *yos*, puede que tengan *su* mundo y su propia existencia, pero se torna imposible la comunicabilidad de esa existencia. De hecho, yo no puedo saber si los otros existen, no puedo comunicarme con ellos, se ha perdido *el plural comunicativo*. Sin embargo, al principio nos impele Husserl: *¡Reflexionemos!*, pero *¿cómo*, si no podemos seguir usando *el plural comunicativo*? Las contradicciones en las que debe entrar quien dude de la existencia del mundo y de los otros son absolutamente hilarantes, lo

¹⁸² HUSSERL, EDMUND, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid 1985, 60. Las cursivas son nuestras.

que parece es que el que niega el mundo pierde su propia cordura y es capaz de justificar cualquier cosa, como de hecho ha sucedido a la modernidad en el sangriento siglo que nos ha precedido.

El problema central de Husserl estriba en la pérdida de la realidad externa provocada por la misma razón que en Descartes. Uno y otro quieren poder sustentar su mismo ser independientemente de cualquier otra cosa que no sea el propio pensamiento, pero ese pensamiento tiene unos requisitos previos que han sido saltados por su filosofía. Como nos recordaba Moreno Villa hace un momento, un ser que piensa establece un discurso interior consigo mismo que supone el discurso exterior que ha recibido de otros, es decir, una lengua materna, regalada por otros seres humanos a los que, de un plumazo y por mor de una decisión propia, ha eliminado, han sido reducidos a *datos de la experiencia*. Si los otros son *datos*, pueden ser utilizados a mi propio albur sin ningún miramiento, puesto que no alcanza la dignidad ontológica de sujetos, son sólo datos.

Para Husserl, y con él buena parte de la formación de la modernidad, la existencia del otro sólo se da *en mí y para mí*, pero no *ante mí*. La mismidad del yo trascendental constituye al otro –como es el caso del craso idealismo–, o bien le confiere su sentido –como es el caso del idealismo camuflado: cierta fenomenología–. En uno u otro caso, se hace muy problemático llegar al otro, abrir ventanas desde las mónodas independientes que son los *yos* reflexionantes de Husserl. A lo sumo, puede llegar a reconocer que cada cual tenga *su mundo*, en el que reconoce la existencia a los otros según le venga en gana, pero no que exista un mundo que compartimos todos como seres iguales en dignidad óptica y ontológica. Cada cual tiene su mundo y hace en él lo que le viene en gana, *cada hombre es un mundo*, pero no hay un mundo común, lo cual hace inviable la moral, la política y la justicia. Se abre el camino al endiosamiento del sujeto característico de la modernidad, que viene a decir poco más o menos: «yo existo y soy el dios de mi mundo en el que existe quien yo quiero, por ello hago y deshago a mi antojo y no debo respetar ningún límite, si lo hubiera lo eliminaría

con toda tranquilidad». Esto mismo es lo que Chastaing sintetizó perfectamente desde posiciones personalistas a mediados del siglo pasado:

«Yo dudo de lo que tú piensas; yo dudo que tú pienses; yo dudo que tú seas; yo dudo de este mundo en que conjuntamente estamos; yo no dudo de estar solo en el mundo; yo no encuentro en Dios ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en mí ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en los cuerpos ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en la palabra ninguna buena razón para pensar que tú seas»¹⁸³.

Esta crítica, realizada desde una vertiente personalista de la fenomenología, es muy apropiada para añadir que sin la existencia del otro no puedo justificar el amor, la entrega, el servicio o el sacrificio, realidades todas que hacen al hombre un verdadero ser superior a los simios y lo elevan a algo más que una mera emergencia psíquica de la materia. Si el ser humano es lo que es, se debe a la posesión de estas características de su ser relacional.

La modernidad ha construido al hombre como sujeto, dueño y señor absoluto de la realidad a la que le confiere graciosamente el ser o se lo niega. Nacida de los albores de la época heliocéntrica y con la intención obvia de romper con las cadenas de siglos de Edad Media, la modernidad sitúa la tierra en el centro del universo provocando una revaloración del mundo frente a Dios, pero a la vez desvaloriza al hombre al «descentrarlo», al hacerle caer de su pedestal como imagen del Creador. Nace el deísmo, como una forma de quitar a Dios de en medio, y se reduce la dignidad del hombre, en tanto que criatura divina, para convertirlo en sujeto. El problema de la modernidad estriba en determinar quién es sujeto y quién no lo es. Cualquier hombre no es sujeto por el hecho de ser hombre. Mientras con el cristianismo era obvio que todo ser humano era criatura divina, imagen del Creador y poseía una dignidad inalienable, con la modernidad cartesiana la dignidad inalienable la tiene el sujeto *creador* de la realidad.

¹⁸³ CHASTAING, M., *L'existence d'autrui*, PUF, Paris, 1951, 323.

Este sujeto *creador* será reconocido exclusivamente al europeo occidental en quien se asienta la sabiduría y el poder otorgado por la historia. Hegel será el que mejor reflexione sobre las etapas históricas por las que el *Geist* llega a Europa y se asienta en la sede de la cátedra que él mismo ocupaba en Berlín. Pero también es el sintetizador del concepto que la modernidad tiene del sujeto en cuanto *creador* de la realidad, recogiendo a Fichte y también a Schelling. En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, compendio de su pensamiento más acabado, nos da las directrices de lo que la modernidad pone en práctica. En primer lugar deja claro que lo que sea la verdad de las cosas depende del yo pensante, esencia de las cosas en tanto que son:

«Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza (de la cosa), y siendo así igualmente que este pensar es *mi* propia actividad, resulta que aquella naturaleza (verdadera) es tanto *producto* de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, (o sea, es) producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es *siendo cabe sí*, o sea, de mi *libertad*»¹⁸⁴.

El texto es substancioso se mire por donde se mire, pero en este momento nos interesa sobre todo subrayar la relación de igualdad entre ser y pensar. El ser de las cosas le es dado por la actividad reflexiva del pensamiento que es la actividad propia del yo. Este yo es *siendo cabe sí*, es decir, estando encerrado en su propia mismidad. No tiene necesidad de salir fuera para ser, al contrario, sólo lo que es pensado tiene ser. Y todo esto tiene su perfección en la libertad. Ser es pensar en sí mismo. El yo es en la medida que se piensa a sí mismo, y por este acto da el ser a las cosas. Estas son únicamente determinaciones inconsistentes por sí mismas del sujeto. No hay un mayor *inmaterialismo*, el idealismo resulta absoluto, como vemos más adelante en esta misma obra: «*En sí* la materia no posee ninguna verdad en el alma; en tanto está-siendo-para-sí,

¹⁸⁴ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid 1999, 130.

el alma se separa de su ser inmediato y se lo contrapone como corporeidad que no puede oponer ninguna resistencia a su figuración por el alma»¹⁸⁵.

La materia, el mundo, es una proyección exterior del alma que está ensimismada y no tiene necesidad de salir de sí para conocerse y ser ella misma. Pero esta alma, siendo para sí y poniéndose en la exterioridad, se autoposee y se proyecta como sujeto creador de todo: «este ser-para-sí de la universalidad libre es el superior despertar del alma al *yo*, a la universalidad abstracta, en tanto ella es *para* la universalidad abstracta, la cual es así *pensamiento y sujeto para sí*»¹⁸⁶.

El alma, transformada en su determinación de libertad universal en *yo*, deviene *sujeto para sí*, y éste, excluyendo la totalidad de las determinaciones como si fuesen un objeto externo, se torna conciencia, es consciente de su ser y su querer, lo que le llevará a la autoconciencia y por fin a la Razón.

Este es el proceso que la modernidad, en su máxima autoconciencia en Hegel, describe para el sujeto. Una vez descentrado el hombre de su máxima posición cosmológica, es reducido a una ínfima posición axiológica y ontológica. Al hombre le es expropiada su dignidad ontológica y axiológica. Sólo aquellos hombres que estén en posesión del Espíritu Absoluto en su devenir histórico, serán los únicos creadores del mundo y de la historia. Veamos la propuesta de Hume sobre el sujeto para establecer la comparación del tercer pilar de la nueva metafísica: el hombre.

c) La desconstrucción del sujeto en Hume

Frente a una construcción del sujeto moderno desde Descartes a Hegel y Husserl que pone el énfasis en la ipseidad solipsista de ese sujeto que se construye a sí mismo otorgando el ser a lo otro de sí, en Hume vamos a encontrarnos una especie de desconstrucción ontológica del sujeto moderno para llevar a cabo una reconstrucción gnoseológica de ese mismo sujeto como

¹⁸⁵ *Ibidem*, 468.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 469.

yo empírico de las impresiones, como autoconciencia surgida de la memoria de las percepciones o autopercepciones. Hume huye del yo sustancial cartesiano y avanza hacia una propuesta atrevida que ha sido puesta en valor a lo largo del siglo XX: que el yo es un ser social y se construye, no contra los demás o en oposición a lo otro, la otredad, sino en relación con lo otro y con los otros. Esta posición es la que defiende María Elósegui cuando afirma taxativamente «Hume traza la identidad de un yo social, es decir de un yo que se descubre a partir de su relación con los demás, a partir de la amistad, la comunicación, la conversación y la simpatía»¹⁸⁷. Veamos la desconstrucción y reconstrucción que hace Hume en el *Treatise*.

La identidad personal debe surgir, como cualquier otra idea, de una impresión, aplicando su bisturí, Hume cercena la posibilidad de que exista una idea tal de identidad si no encontramos la impresión correspondiente, y no la encontramos pues «tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas ideas e impresiones tienen referencia»¹⁸⁸. En otras palabras, el yo o persona, para Hume son aquí equivalentes, el sujeto de los predicados, en fin, es el referente de las impresiones e ideas, no una idea. El yo no es algo que subyace, sustancia, sino que es un referente de la experiencia humana, sea consigo mismo o con los demás. El yo es mucho más que un sujeto o sustancia, el yo es un centro de referencia de la experiencia del hombre. No es un «haz de impresiones» en el sentido peyorativo y restrictivo con el que se aplica a Hume, sino que es el punto de confluencia de las impresiones e ideas, un punto de confluencia en cada ser humano.

Así lo afirma el mismo Hume, no sólo concede que cada individualidad corpórea humana es un yo como haz de impresiones, sino que lo concede a todos los seres humanos de los que dice «no son sino un haz o colección de

¹⁸⁷ ELÓSEGUI ITXASO, MARÍA, «El descubrimiento del yo según David Hume», *Anuario filosófico* 26 (1993) 325.

¹⁸⁸ *Treatise*, 251; 399.

percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento»¹⁸⁹. Todos los seres humano, menos los metafísicos abstrusos, apostilla irónicamente Hume, poseen la misma dignidad de ser centros de percepciones y no sujetos independientes incapaces de llegar juntos a punto común alguno. En el yo cartesiano y sus epígonos modernos, la comunidad de los yoes sólo está asegurada por Dios o por su trasunto humano, el Estado. En Hume, todos los hombres, por serlo, coinciden en esta maravillosa comunidad.

La identidad personal es fraguada mediante la memoria que es capaz de descubrir y producir casi a la vez esa misma identidad al establecer la sucesión de impresiones y la relación con la imaginación, capaz a su vez de plantear la propia identidad más allá de la misma memoria, en palabras de Hume, «la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal»¹⁹⁰. La identidad personal es, para el mismo hombre, un descubrimiento que va haciendo progresiva y paulatinamente; a la vez que vive, que experimenta, que actúa en sociedad, se construye a sí mismo y construye su mismidad, en relación con los intereses y pasiones que le mueven. El yo no es una realidad ontológica, no es una sustancia permanente y siempre la misma, sino que es *in fieri*, está en devenir constante por su relación. El yo, que bien puede asemejarse al alma, se transmite de hombres a hombres, se modifica en el transcurso de la experiencia vital y muta en función de las impresiones, pasiones y actividades desarrolladas. Hume lo expresa con un símil afortunado:

«No puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona

¹⁸⁹ *Treatise*, 252; 400.

¹⁹⁰ *Treatise*, 262; 412.

variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad»¹⁹¹.

Hume nos propone tanto una desconstrucción de la idea del yo o sujeto moderno, como su reconstrucción y ambas coinciden con el proceso que ha llevado la filosofía moderna en su crítica al sujeto y que he evidenciado en el análisis anterior desde Descartes a Husserl. Si la modernidad hubiera puesto su base en la estructura metafísica del yo en Hume es muy probable que hubiéramos tenido otra historia, y tal vez, como quería Hume, la concordia y paz social habría presidido los dos largos y sangrientos siglos de historia que nos separan del Escocés¹⁹².

6. RAZÓN MODERNA Y LA CRÍTICA DE HUME

La razón moderna está al servicio del sujeto que requiere de un poderoso instrumento para someter el mundo y para explicarlo según sus propias categorías. Por tanto, esta razón será llevada al extremo de sustituir lo real, lo real es racional y lo racional es real, será la expresión paradigmática de Hegel. No puede haber mayor elevación de la razón, es el primer paso para acabar con Dios en la modernidad. Cuando Marx dice que había puesto a Hegel cabeza arriba tenía en mente esta sustitución. Nietzsche hizo lo mismo cuando afirmó la muerte de Dios. La razón moderna deja de ser un instrumento para entender

¹⁹¹ *Treatise*, 261; 411.

¹⁹² Las ideas que expongo coinciden con la postura expresada por María Elósegui como conclusión a su estudio sobre el yo en David Hume: «Hume comienza su primer libro del Tratado criticando el yo cartesiano porque la razón abstracta no conoce lo concreto. Esta crítica a la noción cartesiana del yo como substancia resulta relevante. Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, pero no toda posibilidad de conocerlo. Podemos acceder al conocimiento del yo a través de la imaginación, la creencia y la simpatía. En el segundo Libro, reconoce la existencia de un yo psicológico que se manifiesta en las pasiones como el orgullo y la humildad, y un yo social que se descubre en relación con los otros. Como consecuencia, la simpatía dentro del sistema humeano presupone un yo social, pero no un yo metafísico», ELÓSEGUI ITXASO, MARÍA, «El descubrimiento del yo...», 324-325.

la realidad y crear el mundo de los hombres y pasa a ser una herramienta al servicio de un objetivo concreto del sujeto moderno: afianzar su inestabilidad ontológica tras la quiebra de la metafísica clásica.

En Hume vamos a encontrar algo así como una kénosis de la razón. La razón es esclava de las pasiones, de las emociones diríamos hoy, siguiendo a Antonio Damasio. Es una realidad instrumental para ordenar las pasiones y para estructurar la imaginación y la memoria. La razón es una más de las facultades que posee el hombre y que además comparte con otros animales¹⁹³. Todos los animales poseen algún grado de razón, pues todos aprenden con la experiencia y utilizan su memoria para asociar eventos. El hombre, al contrario de lo que piensan el resto de filósofos, no es el único ser racional, sí posee racionalidad, pero su diferencia con los otros animales es de grado y no esencial. La naturaleza ha proveído a los seres vivos de las necesarias capacidades para subsistir. Los animales poseen razón en un grado muy inferior al hombre, pero la poseen, como los estudios actuales demuestran¹⁹⁴. El hombre es el animal que posee la razón en grado máximo, pero la posee porque la naturaleza, no Dios, lo ha dotado de ella para poder sobrevivir. Somos seres racionales, pero también, dice Hume, activos, nos hacemos en nuestros actos y en relación con los demás.

a) Kant y la razón moderna

La razón moderna es, principalmente, aquella que tiene un uso práctico para el conocimiento del sujeto pensante. Se trata de una razón ya conocida por los griegos pero no plenamente explotada por ellos. Aquellos buscaban más el

¹⁹³ *Enquiry*, Sección 9, *De la razón de los animales*, 104-108; 141-146. «El mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos (...). Aunque se trata de un instinto diferente, de todas formas es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanto preciso el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido», p. 108; 146.

¹⁹⁴ Cf., WAAL, FRANS DE, *El bonobo y los diez mandamientos*, Tusquets, Madrid 2014.

conocimiento del orden –*cosmos*– establecido eternamente del mundo, los dioses y los hombres. Es una razón constataadora de lo existente antes que inquisidora del ser de las cosas, y mucho menos creadora de ese mismo ser. El principal uso de la razón griega es el político, como queda patentizado en la obra de Platón, es un intento por justificar el mundo de los hombres, es decir, el mundo de las *polis*. Por tanto, la razón es principalmente *tekhné*. En *tekhné* se incluye tanto la idea de un saber aplicado como la de un arte, una invención, un saber original. La *polis* requería de un saber de este tipo, de un saber técnico que supusiera el dominio de un ámbito de la realidad desde el conocimiento del orden del todo.

La *tekhné* griega requería una *epistéme*, en tanto que conocimiento que incluye la garantía de su propia validez, opuesta a la mera *doxa* o apariencia de verdad, es decir, una mera opinión. De ahí que en Grecia, la razón tuviera como fin definitivo la *sophia* o más en concreto la *philo-sophia*. La razón está abocada al pensamiento sobre el ser del hombre integrado en un mundo coherente. La fusión de todo esto la realiza Ptolomeo leyendo a Eudoxo: el mundo está jerarquizado, tiene un arriba y un abajo. Arriba se encuentra la forma pura, abajo la materia prima. En el interior de este mundo hay un corte entre el sublunar y el supralunar, éste se constituye por una materia sutil, con un movimiento regular y uniforme. Mientras, en el mundo sublunar, el nuestro, todos los movimientos son singulares y naturales. Esta descripción del mundo tiene como consecuencia la aparición de dos ciencias de la realidad: una que explica el mundo supralunar, la astronomía, y otra que explica el sublunar, la física; poseen diferentes principios porque se refieren a ámbitos diferentes. Esta descripción de la realidad será la que imperará hasta Copérnico¹⁹⁵.

Kant será el encargado de poner de manifiesto la diferencia que separa este tipo de razón griega, y sus coletazos medievales, de la razón moderna que nace con la ciencia del siglo XVI, pero que tiene sus fundamentos en el

¹⁹⁵ Cf., CHÂTELET, F., *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, Pre-textos, Valencia 1998, 67-91.

nominalismo. En la famosa *Crítica de la Razón Pura*, en su segundo prólogo, establece el estatuto creador de la razón moderna:

«Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto al de un determinado volumen de agua (...), entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que *la razón sólo conoce lo que ella misma produce* según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas (...). *La razón debe abordar la naturaleza (...) como un juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula*»¹⁹⁶.

La razón moderna es el producto del sujeto moderno. No da por supuesta la existencia de la realidad externa, aunque lo parezca, sino que, para *conocer*, pone ella misma lo que después solamente *re-conocerá*. El acto del entendimiento de la razón es un mero reconocimiento de lo que previamente puso allí. Hay un acto creador en la mente del sujeto que establece las premisas de lo conocido, de ahí que los resultados están como *amañados* y lo conocido no sea nada diferente del sujeto mismo. Pero esto da problemas a la razón humana, no es posible querer abarcarlo todo, de ahí que sea necesaria una *crítica* de la razón que fundamente adecuadamente la metafísica y sus elementos fundamentales: el mundo, el alma y Dios.

La razón propende a encontrar leyes genéricas mediante las que pensar la realidad toda unificada. Si esto se realiza ciñéndose a los límites impuestos por la categorización de lo que aporta la sensibilidad, sintetizándola en juicios sintéticos a priori, entonces tenemos que la pretensión de la razón es legítima. Ahora bien, históricamente la razón ha saltado por encima del límite impuesto por la experiencia yendo más allá de lo que le estaba dado legítimamente. De esta manera ha creído pensar el mundo como unidad de todo lo pensable pero

¹⁹⁶ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2000, 18, (B XIII). Los subrayados son nuestros.

lo que ha hecho es caer en antinomias; ha querido sintetizar toda la experiencia del yo en el concepto del alma sin atenerse a la experiencia cayendo en paralogismos; y por último ha querido unificar todo lo anterior en el concepto de Dios sin poder demostrarlo, convirtiéndose en un ideal de la razón. La razón ha caído en lo que Kant llama la ilusión trascendental, esto es, creer que esos conceptos de la metafísica wolffiana especial aportan algún conocimiento al hombre y pueden regular de esa manera su conocimiento. Pero no es así, *alma*, *mundo* y *Dios* son ideas regulativas y sistematizadoras de la razón; son ideas límite y posibilitantes de la razón.

b) Hegel y la razón absoluta

Lo que Hegel busca es manifestar su oposición a Kant, lo racional no es una categoría de la filosofía únicamente, sino también de la historia: la razón no mora en el mundo abstracto de las ideas o de las cosas en sí, según pretendía Kant, sino que tiene la fuerza de realizarse en el devenir histórico. De aquí que el énfasis de Hegel se sitúe en la importancia de la historia, que para él es el desarrollo gradual de la razón en el tiempo y en el espacio. De aquí deducirá los distintos estadios del desarrollo histórico en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*.

El corazón del pensamiento hegeliano, que es tanto como decir *la madurez intelectual de Europa*¹⁹⁷, reside en la dialéctica. Ésta surge como reacción a la lógica formal que dominó el panorama filosófico desde Aristóteles hasta el mismo Hegel, incluyendo a Kant. Esta lógica no da cuenta y no resuelve el problema fundamental entre «ser» y «pensar», parece como si el pensamiento fuera una cosa aparte de la realidad. La dialéctica responde a la tarea de superar el esfuerzo de la filosofía occidental por obtener el contenido de la forma, lo que Kant dividió entre *noumenon* y *phenomenon*, para reducir el mundo real

¹⁹⁷ ZUBIRI, XAVIER, *Hegel y el problema metafísico*, Cruz y Raya, Madrid 1933, 11.

mediante el paso lógico del pensamiento a la existencia extramental, del pensar al ser.

La dialéctica hegeliana aparece como la síntesis en la que el ser Uno e Inmóvil de Parménides se reconcilia con el devenir de Heráclito, en la que identidad y contradicción se convierten en los momentos del desarrollo del Espíritu. La dialéctica proporciona contenido al pensamiento, y lo hace capaz de aprehender al ser material en su transformación, ya que «el objeto de la filosofía no es, pues, en modo alguno la abstracción vacía o el pensamiento formal, sino el pensamiento concreto»¹⁹⁸.

El método para romper la tradición parmenideana del *principio de identidad* así como el *principio de no contradicción*, lo encontró Hegel en la *síntesis a priori* de la filosofía de Kant, en la que el conocimiento no se cimienta en la unicidad de lo idéntico sino en la combinación de lo distinto: sujeto y predicado, sujeto y objeto. El sujeto como *ser* y el predicado como *pensar*, se presentan como unidad en el juicio, siendo la razón la identidad de esos elementos distintos. La razón unifica ser y pensar en una unidad inseparable en el sujeto pensante. De esta manera, la dialéctica hegeliana constituye desde su misma base un logos del ser, una lógica que es al mismo tiempo una ontología. Pero esta ontología depende de la lógica, de ahí que la dialéctica nos propone la lógica misma de la realidad: la razón es la lógica de la realidad.

Hegel identifica razón con «autoconciencia» y con «idea», esta razón se halla bajo el signo de la necesidad. Cada cosa que existe es razón, por ello cada cosa es necesariamente lo que es, y sólo puede ser conocida y entendida por esta necesidad. La razón queda cosificada en el concepto como su más concreta manifestación. En el concepto se unifican el objeto y el sujeto pensante:

«El concepto en cuanto tal contiene los momentos de la *universalidad*, en tanto igualdad libre consigo mismo en su determinidad; de la *particularidad*, de la determinidad en la cual lo universal permanece sin enturbiarse, igual a sí mismo; y de la *singularidad* en cuanto momento de la reflexión hacia sí de las

¹⁹⁸ HEGEL, G. W. F., *Lógica I*, Folio, Barcelona 1999, 134 (LXXXII).

determinidades de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo *determinado en y para sí* y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal»¹⁹⁹.

A través del método dialéctico, lo más abstracto y universal, el «ser», ha devenido lo más concreto y singular: «concepto». Ello ha sido posible porque el entendimiento, para Hegel, es capaz de llegar al verdadero fondo de las cosas, a su interior. Ese fondo no es el *noumenon* kantiano sino su manifestación. La verdad de las cosas no se halla oculta, sino a la luz, pero la luz de la razón absoluta. Mientras el entendimiento no conoce sino un conjunto de fenómenos, de apariencias expresadas bajo una ley, la razón es capaz de captar las contradicciones reales de las cosas, lo estable y lo inestable de las mismas, sólo ella es capaz de pensar la contradicción y, por lo tanto, la realidad. A la realidad se llega, no mediante los conceptos del entendimiento, sino por las ideas de la razón, y estas producen la realidad. El propio Hegel lo explica de esta manera:

«El pensamiento concreto, directamente expresado, es el concepto, y, aún más determinado, es la *idea*. La idea es el concepto en tanto que él se realiza (...). La idea es el concepto lleno, el cual se llena consigo mismo (...). La idea es la realidad en su verdad. La razón es el concepto dándose realidad a sí mismo»²⁰⁰.

Aunque el lenguaje de Hegel resulta un tanto enmarañado y repetitivo, creo que queda claro que el propio pensamiento deviene real en el concepto, y que la razón universal se hace concreto en el concepto y se hace real en la idea. Sí, real en la idea, porque esta es la verdad de la realidad: «la idea *inmediata* es la vida»²⁰¹. La vida es la indeterminación misma de la idea, pero una vez que se determina es la realidad, o en sus propias palabras:

«La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad (...). La idea puede ser entendida como la razón; también como el OBJETO-sujeto, como la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del

¹⁹⁹ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia...*, 248.

²⁰⁰ HEGEL, G. W. F., *Introducción a la historia de la filosofía*, Alba Libros, Madrid 1999, 41.

²⁰¹ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia...*, 287.

alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva, como aquello cuya naturaleza sólo puede ser entendida como existente, etc.; porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno infinito e identidad hacia sí»²⁰².

Como vemos, la razón es el todo, y lo verdadero sólo se muestra como la manifestación concreta de la razón universal devenida concepto como realidad de la idea y como idea de realidad. Con Hegel, la razón moderna se ha hecho absoluta, la razón es el todo, *todo lo racional es real y todo lo real es racional*, como nos dice en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. Hemos llegado a la consecuencia necesaria de la construcción del sujeto moderno, un sujeto que pone y crea la realidad determinando su verdad mediante el instrumento más poderoso jamás creado: la razón dialéctica hegeliana, una mera consecuencia de la razón crítica kantiana y del método cartesiano. Esta razón poderosa tiene como momento final y apoteósico la creación de un sistema absoluto que englobe y encierre todo lo posible: la lógica, como estudio del Espíritu en sí, la filosofía de la naturaleza, como estudio del Espíritu fuera de sí, y por fin, la filosofía del Espíritu, como el mismo Espíritu vuelto hacia sí, o para sí. Este proceso deriva y desemboca en la historia y el estado como determinaciones concretas del Espíritu o Razón divina.

c) La crítica de Hume a la razón

El proceso analizado en Kant y Hegel sobre el desarrollo de la razón moderna nos ha conducido a un endiosamiento de la razón como medio para someter la realidad entera: el hombre, la sociedad, la historia y hasta Dios mismo. Hemos llegado a los parámetros de un modelo de razón divinizada. En Hume vamos a encontrar algo muy distinto. De la misma manera que Hume pone límites a la metafísica en la naturaleza humana, y límites al sujeto en lo empírico y social, también pondrá límites a una razón engrandecida por el discurso moderno. En Hume tenemos algo así como una kénosis de la razón que debe abajarse a ser

²⁰² *Ibidem*, 283-284. Los subrayados son del original.

un instrumento al servicio del hombre, de la realidad completa del hombre. En términos de Hume, la razón es esclava de las pasiones²⁰³, es decir, su función es servir a las pasiones, que es como llama Hume lo que hoy entendemos por sentimientos y afectos. Las pasiones, para Hume, son más importantes que la razón, porque de ellas se derivan estados del ser humano y la capacidad o no de relación con el mundo circundante y posesión del mismo. Las pasiones son vivas porque producen impresiones, sean estas internas o externas, pero impresiones que generan ideas y que fraguan un conocimiento. La función de la razón es ayudar a estas pasiones a estructurarse, a organizarse, no la de crear ideas en la imaginación o regir los principios morales. Nunca fue ni podrá ser la razón una guía para la voluntad ni para la acción moral. Así lo dice con claridad en su *Disertación sobre las pasiones*:

«parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad (...). *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes»²⁰⁴.

La razón tiene una pura función instrumental al servicio de realidades primarias en el hombre como las emociones. En las cuestiones de hecho no hay ni verdad ni falsedad, luego la razón no tiene nada que hacer, en las relaciones abstractas de ideas tampoco, pues son objeto de curiosidad. Si el hombre se rigiera únicamente por la razón, no sería tal. Antes bien parecería un autómatas que un ser vivo capaz de percibir su mundo e interactuar con él.

Hay un pasaje revelador en el *Treatise* donde creo que Hume da en el núcleo central de la crítica a la endiosada razón moderna. Si por la razón fuera, sin ningún tipo de condicionante externo a ella, un ser humano concreto nunca sería capaz del altruismo mayor posible que es dar su vida por otro. Es más, si

²⁰³ *Treatise*, 415; 617: «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas».

²⁰⁴ *Dissertation*, 162; 139.

por la mera razón fuera, podría perecer el mundo entero antes de que yo sufra un solo rasguño. Hay ejemplos de esto en experimentos científicos con seres humanos a los que se les pone en la tesitura de soportar o infligir dolor a un semejante. Cuando el experimento se hace a ciegas, el sujeto prefiere siempre el dolor ajeno, pero cuando el sujeto ve a la supuesta víctima, actúan otras consideraciones distintas a la razón, como la empatía y otras emociones. Entonces, el sujeto del experimento prefiere soportar dolor antes que infligirlo en un porcentaje muy alto.

Nada hay que se oponga a la razón para preferir la destrucción del mundo a un mal propio. La razón, usada como motivo para la voluntad, nos ha dejado los peores horrores a lo largo de la historia, especialmente en el siglo XX, donde vimos cómo racionalmente se exterminaban pueblos enteros en aras de una voluntad suprema. La razón fue utilizada también como instrumento, pero al servicio de las más bajas pasiones. Con la claridad con la que siempre expone Hume, nos dice «no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida»²⁰⁵.

Nada es contrario a la razón, porque no es esta instancia la que debe decidir, sino las pasiones. Por tanto, dependerá de la educación de esas pasiones que seamos verdaderamente *razonables* y no meros animales sin voluntad. La razón se pone al servicio de una pasión para llevarla a cumplimiento. Es la voluntad guiada por distintas fuerzas la que debe decidir qué es lo bueno y qué no lo es. Lo bueno puede ser aquello que me hace bien, que me hace feliz, pero eso que me hace feliz, a veces, puede comportar un sufrimiento para mí que tomo con gusto pues lo hago en beneficio de un ser al que quiero y me produciría mayor sufrimiento contemplar el suyo. El hombre, como ser social, tiene en la empatía su mayor grado de humanidad, porque la

²⁰⁵ *Treatise*, 416; 619.

sociabilidad natural humana le ha conducido, por evolución añadimos, a conservar ciertas cualidades y a evitar otras que harían imposible un ser como el ser humano. En la *Investigación sobre los principios de la moral* lo deja bien claro Hume:

«no existen cualidades que tengan más derecho a la buena voluntad y a la aprobación general de la humanidad que la benevolencia y la humanidad, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu público, o cualquier otra que proceda de una tierna simpatía para con los demás y de una preocupación generosa de nuestra clase y especie. Donde quiera que aparezcan estas cualidades, parecen transmitirse en cierta manera a todos aquellos que las contemplan, e inspirar hacia sí los mismos sentimientos afectuosos y favorable que ellas aplican a su alrededor»²⁰⁶.

La naturaleza ha dispuesto en el hombre las cualidades necesarias para desarrollarse como tal. Las pasiones le hacen ser un ser sociable que busca siempre la compañía de los demás y su buena consideración, nada de esto es posible si el hombre se guiara por principios meramente egoístas y por una razón tal como la entienden los metafísicos criticados por Hume. La razón es una instancia más dentro del proceso de acción humana y no puede ser considerada, ni mucho menos, la que gobierna y rige al hombre, cuyo resultado sería siempre impredecible y, seguro, nada positivo para la humanidad. La naturaleza nos ha dispuesto la racionalidad en función de la creencia y la costumbre. No estamos menos predispuestos a buscar el alimento que a emitir juicios. En el ser humano, la capacidad de juzgar o realizar juicios está determinada por la misma naturaleza como una especie de predisposición del ser entero, no de una parte de él. «La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir»²⁰⁷.

²⁰⁶ *Enquiry Morals*, 178; 41.

²⁰⁷ *Treatise*, 183; 315.

La razón, en Hume, sufre una kénosis que la lleva a tomar un lugar importante, pero secundario, en lo que respecta a la toma de decisiones y a la guía del ser humano. Esta pérdida de su lugar primordial en el mundo moderno y especialmente en el ilustrado, nos lleva a considerar a Hume un adelantado a las críticas a la razón en el siglo XX y a su recolocación en un lugar más adecuado para asegurar una buena vida para los hombres. La razón no puede ser elevada a rango de reguladora de los principios morales o cognitivos. La naturaleza nos ha dotado de las herramientas necesarias para que el hombre avance hacia una estructura social que lo ha convertido en lo que es y sin la cual degeneraría hacia un grado ínfimo, no ya de humanidad, sino de animalidad. Las pasiones deben ser coordinadas para alcanzar una armonía en la estructura del ser humano, de modo que el yo adquiera esa integración que le permite una permanencia en el tiempo más allá de los impulsos que pueden destruir las estructuras humanas. La razón es un don de la naturaleza al hombre, como también a otros animales²⁰⁸, para que sean capaces de integrar la experiencia, ordenar la imaginación y estructurar la memoria, una herramienta muy útil que puede ser bien utilizada para esos propósitos, pero que puede ser pernicioso si sale de esos estrechos límites y pretende ser la guía del hombre en los asuntos humanos.

²⁰⁸ *Enquiry*, 104-108; 141-146.

III. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN DAVID HUME

Comenzamos el análisis de la crítica de la religión en Hume por aquellos aspectos de la misma que tienen una base común con la época en la que Hume la desarrolla: la Ilustración. Es una crítica que, aun siendo propia, tiene múltiples conexiones con la que se realizaba contra la religión a un lado y otro del Canal de la Mancha, como veremos, y que se fundamenta principalmente en la negación de todo lo que resulte a sus ojos superstición e irracionalidad: milagros, profecías; incluyéndose también la reflexión, muy común en la época, sobre el origen de la religión y la progresividad en el desarrollo de modelos religiosos constantes: idolatría, politeísmo, monoteísmo. Lo propio de Hume en esta crítica será el enfoque desde sus propios presupuestos filosóficos, aquellos que surgieron a partir de su *iluminación* de 1729. Aquella *luz* abrió a Hume la *nueva escena del pensamiento*, que le llevó a exponer su «sistema» de la naturaleza humana, al que todo quedaba sometido: «Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural*, y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos»²⁰⁹.

La ciencia del hombre nos lleva a comprender que lo que llamamos filosofía no es otra cosa que una operación regular y metódica, que no es nada esencialmente diferente de razonar acerca de la vida común²¹⁰, y que la misma facultad que nos sirve para actuar en la vida, nos sirve para conocer, para comportarnos moralmente y para la piedad. Esta facultad es la *creencia*, que en el plano epistemológico supone el conocimiento que origina la causalidad a la

²⁰⁹ *Treatise*, XIX; 79. Mayúscula en el original.

²¹⁰ *Dialogues*, 384; 34.

que tenemos acceso en las cuestiones sobre la existencia, esto es, cuestiones de hecho. *Creencia*, como hemos visto, se ha convertido en la piedra angular de la epistemología de Hume y de su completa filosofía, incluida, claro está, su reflexión en torno a la religión, que es su principal preocupación. Lo vemos a continuación.

1. LA CRÍTICA RELIGIOSA EN EL SIGLO DE LA RAZÓN

Si hay una definición que se ha hecho proverbial del siglo de la razón es la que hace Kant en *¿Qué es la Ilustración?*. La Ilustración supone la liberación del hombre de su *culpable* incapacidad, el levantamiento de su autopostración multiseular, por ello grita Kant al hombre: *Sapere aude!* Esta audacia, esta valentía se va a llevar hasta el extremo en lo que respecta a la crítica religiosa. Cualquier científico, filósofo, político o militar, que se preciara de su razón, se creía con el derecho, y hasta con el deber, de, no ya criticar, lo cual es en sí positivo, sino de negar todo lo que tuviera que ver con la religión: Dios, providencia, milagros, Iglesia, etc. Todo debe reducirse a las luces naturales de la razón; nada puede quedar sin una explicación convincente, de lo contrario se niega y asunto concluido. Paul Hazard lo vio así en su famosa obra:

«La revelación pertenece al orden del milagro y la razón no admite milagros. La revelación pertenece al orden sobrenatural, y la razón no admite más que las verdades naturales. Tan pronto como la razón examina la revelación encuentra en ella contradicciones, y, por consiguiente, falsedades. Lo que hay de propiamente religioso en la religión, no es más que superstición; y, por consiguiente, es menester que la razón ataque a esa superstición vivaz y la destruya. No hay otra creencia que la racional: lo divino mismo tiene que reducirse a lo racional. Tal fue el lenguaje común de los corifeos en todos los idiomas»²¹¹.

²¹¹ PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid 1998, 61.

El racionalismo ilustrado es, así, un movimiento laico que pretende destruir los mitos y las supersticiones de las religiones positivas, que a menudo ridiculizan. Su actitud es sarcástica en ocasiones, sobre todo en los ilustrados franceses –los ingleses y alemanes, quizá por no ser católicos, fueron menos irreverentes con la religión–. El grito de guerra es *Ecrasez l'infâme*, con el que se pretende destruir la superstición, la intolerancia y los absurdos de las religiones positivas. Diderot, d'Holbach, d'Alambert, Voltaire, Montesquieu e, incluso, el independiente Rousseau, de una u otra forma, se suman a esta corriente crítica con la religión²¹², que tiene en la *Encyclopédie* su buque insignia, donde encontramos un revoltijo de materialismo y ateísmo, pero en donde lo que más abunda y califica este periodo histórico es el deísmo²¹³.

El deísmo, en el que se encuadran la mayoría de los ilustrados, sea de una u otra manera –por supuesto Hume también–, se califica por negar a la religión cualquier contenido que no sea racional, tomando como criterio de racionalidad la lockeana más que la cartesiana. De esta manera, la verdad de la religión se revela a la razón misma, siendo inútil la revelación. Así, los contenidos de la

²¹² No debemos pensar que la crítica religiosa de la Ilustración supone una pérdida de interés por ella, al contrario. Como afirma Cassirer «su problemática espiritual se halla fundida en una *problemática religiosa* y constituye su acicate más enérgico y constante. Cuanto más hondamente se siente la insuficiencia de las respuestas tradicionales de la religión a las cuestiones fundamentales del conocimiento y la moral, con tanta mayor intensidad y pasión se levantan las cuestiones. La disputa no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, sino al modo y al sentido, a la función de la fe en cuanto tal» (CASSIRER, ERNST, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México D.F. 1981, 158).

²¹³ Históricamente, el deísmo supone un esfuerzo por afirmar la positividad de lo real. La realidad tiene un valor por sí misma, gracias a lo cual puede ser una *vía de acceso* a su fundamento último. Esta revalorización de la realidad creada supone una reacción frente a las tendencias neoplatónico-ghostizantes que infectan el cristianismo. Además, el deísmo es un aldabonazo importante, desde la misma fe en la divinidad, a favor de la autonomía de la realidad y del hombre frente al absolutismo teológico medieval, de ahí que el intervalo que media entre el deísmo y el a-deísmo –ateísmo– sea mínimo, es cuestión de quitar ese *fantasma infinito* (Hegel dixit), que es el Dios deísta, y mantener la afirmación de la autonomía del hombre, la autonomía de lo real y la fe en la razón científica.

religión natural son pocos y simples: existencia de Dios, creación y gobierno divino del mundo, castigo del mal y premio del bien en una vida futura.

Esta *religión natural*, por oposición a la revelada y a todas las religiones positivas, se funda, por tanto, en la razón y se limita a enseñar verdades racionales y razonables. No puede haber ninguna contradicción entre la razón y la revelación. Es más, la revelación no haría sino darnos aquello que podríamos alcanzar con la razón pero a lo que no hemos llegado aún. Así Mathew Tindal nos dice en su libro *Cristianity as old as the creation* que la revelación es superflua, Dios se revela al hombre por la razón desde la misma creación²¹⁴. La religión natural y la revelada sólo se diferencian en el modo de comunicación, una es interna, la otra externa, pero, en el fondo, iguales. El evangelio, en definitiva, no es sino *a republication of the religion of nature*, lo que es igual que decir que nada aporta de *nueva noticia*. Aquí reside su principal error.

Otro autor más comedido, John Toland, en su *Cristianity not misterious*, nos dice que las verdades del cristianismo son inteligibles y claras, si son misteriosas es simplemente porque no las hemos conocido sino por la revelación, pero esta no nos dice nada contradictorio o inconcebible.

Herbert de Cherbury, que pasa por ser uno de los fundadores del deísmo, llevó a cabo un intento por aislar el núcleo racional de una religión única y universal. Encontró este núcleo en el *instinto* que la Sabiduría divina imprime en nosotros y por el que distinguimos lo verdadero de lo falso. Vemos cómo se erige lo moral en el verdadero núcleo de todas las religiones y a la que estas pueden ser reducidas.

Esta reducción a lo moral de la religión se encuentra en el fondo de las especulaciones apriorísticas de Samuel Clarke. En su *Discourse Concerning the Being and Attributes of God* (London 1719), hace una reflexión *a contingentia mundi* para fundamentar su pensamiento que termina en una exaltación de la moral y en una reducción de la religión a sirvienta de aquella. Partiendo del

²¹⁴ Sobre el deísmo inglés puede consultarse COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la filosofía 5, de Hobbes a Hume*, Ariel, Barcelona 1999, 153-165.

hecho irrefutable de que *algo existe*, desprende el hecho *no menos irrefutable* de que existe un Ser eterno, inmutable e independiente; creador del mundo, causa de todo lo existente, origen de lo real y fundamento de todo lo que es. Este ser es necesario, inmaterial y espiritual; infinitamente sabio, poderoso, bueno y justo. Este Ser exige el cumplimiento del orden moral cuyas leyes y verdades eternas nos ha revelado a tal efecto; y que recompensará en la vida venidera las acciones buenas y malas. Así la revelación es necesaria, no sólo para la salvación eterna, sino también para la vida en este mundo, que queda así regulada y dirigida al fin querido por Dios.

En una línea absolutamente opuesta, aunque con idéntica preocupación moral a la de Clarke se encuentra el conde de Shaftesbury. Este entiende que lo bueno es algo objetivo, material diría Kant, es lo que satisface al hombre, no precisamente el placer, sino el bien del hombre en tanto que virtud (haciendo aquí un difícil equilibrio entre lo que entendemos por hedonismo y lo que sería una posición más estoica). Para nuestro autor, el premio o el castigo no pueden ser el motivo de nuestra acción virtuosa. No debemos hacer depender la virtud –cuya esencia es la benevolencia– de la voluntad de Dios sino de nuestra propia voluntad, porque la ética, a su parecer, posee una cierta independencia, aunque la virtud no esté completa si falta la piedad a Dios.

Hume se inserta dentro de este amplio marco que hemos dibujado del deísmo inglés, que, además de atribuir a Dios la creación y gobierno físico del mundo, atribuye también el gobierno moral, esto es, la preocupación por su creación. Pero Hume, como en tantas cosas, también aquí será un disidente. Sin embargo, sí que sigue la estela de la Ilustración en la crítica a la superstición y el fanatismo. Veámoslo.

2. PRIMER ATAQUE: RECHAZO DE LOS MILAGROS Y LAS PROFECÍAS

a) Introducción

Es esta crítica, probablemente, la que más quebraderos de cabeza reportó a su autor, y el motivo por el cual fue perseguido como hereje, tachado de ateo y marginado de los ámbitos oficiales de la enseñanza, donde, recordémoslo, por tres veces se le negó la cátedra de moral a la que optaba, y desde los que se dirigió contra él una durísima campaña de acoso y derribo, que apenas se pudo ver mitigada por la amistad de gente como Adam Smith o James Beattie, crítico este último pero amigo leal y sincero, el único que, según Hume, le entendió.

El tema se encuentra recogido en la sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, lugar este que no era el que Hume había proyectado, sino que la luz la debió haber visto en su *opera prima*: el *Tratado*. Pero él mismo entendió, quizá a requerimiento del editor, que tanto este tema como la crítica de las pruebas de la inmortalidad del alma –ensayo que tampoco apareció en el *Tratado* y que hubo de quedar para una edición posterior incluso a la de los *Milagros*–, deberían quedar fuera de su primera obra, de tal manera que esta resulta, al decir del propio autor, *castrada*, lo que nos da una idea de la importancia que la temática tenía para un joven autor.

b) La apologética de los milagros

En la época moderna, como reacción a la crítica que llegaba tanto de la ciencia como de la filosofía, la apologética llevó a cabo una *demonstratio christiana* de la verdad de la fe mediante la consistencia que aportaban los milagros a su veracidad²¹⁵. De esta forma no sólo se estaba enfocando mal el diálogo con el

²¹⁵ Para hacernos una idea de la importancia de la apologética que se fragua con el nacimiento de la modernidad, baste recordar que el tratado sobre apologética del padre Garrigou-Lagrange, inspirado en ese modelo teológico, fue manual de estudio, en algunos casos, hasta pasado el Concilio Vaticano II (¡). El tipo de argumentación claramente deductivista, tenía graves peligros que Hume se encarga de poner en claro: si quitamos la efectividad de los milagros, se nos cae con ellos todo el edificio ideológico. A modo de ejemplo

mundo moderno, sino que también se traicionaba el significado mismo de los milagros y la tradición, con origen en Agustín, de su ser signo de la presencia salvífica de Dios en el mundo y entre los hombres²¹⁶. La escolástica ya había empezado la deriva en este sentido situando la problemática en el plano *teórico-científico y filosófico-religioso*²¹⁷, alejado, por tanto, del plano de fe en el que realmente se encuentra, es decir, creer en un milagro es ya prueba de fe; no es la fe consecuencia del milagro sino su causa²¹⁸.

Sin embargo, la apologética que se enfrenta con la filosofía moderna, afirma la posibilidad e incluso necesidad de los milagros como obras sobrenaturales por las que Dios quebranta las leyes de la naturaleza, en cuya esencia consiste el milagro, y por las que nos muestra la verdad inconcusa de la misión divina de sus enviados y la certeza absoluta del contenido de la fe, ante el que sólo resta al hombre rendir obsequiosamente su razón. Para este tipo de

del modelo reflexivo de la apologética, bastará un botón extraído de la obra del dominico citado *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Vol. II, editrice Religiosa, Romae 1931, p. 102: *Si propheta proponens doctrinam ut a Deo revelatam et fascines miraculum in confirmationem huiusce revelationis, non vere accepisset hanc doctrinam a Deo revelante, sequeretur quid Deus esset testis falsitatis. Atqui consequens est absurdum. Ergo ete antecedens; unde miracula quando in confirmationem alicuius doctrinae revelatae paraguntur, signa sunt revelationis certissima.*

²¹⁶ Para Agustín todo lo que acontece es un milagro, esto es, todo es un signo de la presencia de Dios en el mundo y en la historia, lo que sucede es que la gente se admira de unos milagros concretos y no del gran milagro que supone la Creación misma: «Verdaderamente, la ordenación del universo entero es un milagro mayor que el saciar a cinco mil hombre con cinco panes. No obstante nadie se admira de lo primero, mientras que lo segundo causa asombro entre los hombres, no porque sea un milagro mayor, sino porque es más extraño» (Tract. Io. Ev., 24,1: PL 35,1592s).

²¹⁷ FRIES, HEINRICH (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología II*, Cristiandad, Madrid 1979, voz: Milagro/signo.

²¹⁸ El milagro no lo entiende generalmente la teología actual como una ruptura de las leyes naturales sino como un signo o *provocación* de la acción de Dios a favor de los hombres, de ahí que sin fe no hay realmente «milagro» alguno. Por esto afirmamos que la apologética erró absolutamente al invertir la argumentación, no es el milagro el que da justificación a la fe sino justo lo contrario, es la fe la que hace concebir la vida como un don maravilloso, es decir, un milagro.

razonamiento, los milagros confirman fehacientemente la verdad de la fe cristiana y su origen divino.

Este es el tipo de reflexión sobre los milagros y la precomprensión que hay de ellos en Hume. Es esa la apologética con la que se las tiene que ver; ese el modo de razonar; y aquella la definición de milagro que maneja. Todo esto es imprescindible tenerlo en cuenta a la hora de analizar la crítica de Hume a los milagros, porque, sencillamente, Hume se adelantó a su tiempo y nos proporciona una argumentación que cualquier cristiano sensato hoy acepta: los milagros no son el fundamento de la fe ni de la religión. Es *un modo seguro de arriesgar la fe someterla a una prueba que, de ningún modo, está capacitada para soportar*²¹⁹.

c) Crítica de los milagros

La crítica de los milagros en la sección X de la *Investigación* la divide Hume en dos partes. En la primera realiza lo que es propiamente el análisis acerca de la posibilidad, más bien imposibilidad, de los milagros, atendiendo tanto al hecho en sí del milagro, como a la probabilidad de los testimonios humanos. En la segunda parte expone toda una serie de consideraciones históricas, psicológicas y literarias contra la posibilidad del milagro y especialmente de los milagros cristianos. Pero antes coloca en el encabezamiento de la sección el argumento del que se sirve para desarrollar el suyo.

i) El argumento de Tillotson

La Sección se abre con la referencia a un argumento que para Hume resulta definitivo para fundamentar su crítica, enorgulleciéndose de haber hallado un argumento de semejante naturaleza que *constituirá un obstáculo permanente para toda clase de engaño supersticioso entre doctos y sabios*²²⁰. El argumento al que se refiere es el de John Tillotson (1613-1694) –predicador de la

²¹⁹ *Enquiry*, 130; 172.

²²⁰ *Enquiry*, 110; 148

iglesia anglicana que llegó a ser arzobispo de Canterbury—, contra la transustanciación. Sistemáticamente, el argumento, según lo formula Hume, se puede exponer así²²¹: 1. Para dar nuestro asentimiento a un hecho ha de ser o por *acción inmediata del Espíritu Santo* o por *evidencia sensible*; 2. La experiencia propia es más digna de credibilidad que la que otros nos aporten; 3. Debemos guiarnos siempre por la evidencia más fuerte (la propia) frente a la más débil; 4. La evidencia ajena, el *testimonio de los apóstoles*, es el fundamento del crédito que damos a los Evangelios; 5. La evidencia sensible se opone a la transustanciación; 6. Por lo tanto, aunque *la doctrina de la presencia real estuviera claramente revelada en la Sagrada Escritura, darle nuestro asentimiento (...) sería contradecir la experiencia sensible*, y siempre debemos seguir nuestra experiencia sensible frente a la de otros.

Esta argumentación, dice Hume, es concluyente para hacer *callar* al fanatismo y a la superstición, ya que es por la experiencia propia, ya sea por revelación particular de la divinidad o por impresión sensible personal por lo que damos credibilidad a los acontecimientos, sobre todo si son de este tipo tan singular. Pero resulta que el hecho *singularísimo* al que se refiere Tillotson, la transustanciación, no lo hemos presenciado nosotros mismos, sino que fueron otros en un tiempo pretérito los que nos lo testimonian, y no de un modo claro. Así que únicamente debemos fiarnos de nuestra experiencia sensible, que es propia e inmediata para juzgar sobre la verdad de tal hecho. La conclusión debe ser negativa, a menos que se produzca una revelación especial y directa de la divinidad a uno mismo.

El propio argumento de Tillotson, en la formulación de Hume, no es muy convincente a la hora de negar la transustanciación, la única base que realmente argumenta es lo inusual del hecho que es negado por la experiencia sensible

²²¹ Las referencias son de *Enquiry* 109-110; 147 y 148.

común. Esto es lo que interesa a Hume, la referencia a la experiencia sensible, a la evidencia, que es la base de su propia filosofía²²².

ii) La evidencia como criterio

«Me precio de haber descubierto un argumento de semejante naturaleza que, de ser correcto, constituirá un obstáculo permanente para toda clase de engaño supersticioso entre doctos y sabios»²²³.

Nos va a exponer un argumento de la misma naturaleza contra los milagros, esto es, ampliando el espectro de acción del argumento que Tillotson había reducido al dogma católico. Este, en modo alguno pretendía negar la credibilidad de los milagros, ya que estos sí le servían apologeticamente para su fundamentación religiosa, no así la transustanciación. Ahora van a quedar englobados en el mismo ámbito todos los intentos del cristianismo, de todas sus confesiones, por demostrar su origen sobrenatural por los milagros. Pero Hume no se dirige contra las concepciones populares, esto queda para otro momento, el argumento que él nos expone va dirigido a los *doctos y sabios*: su interés es que las élites del pensamiento no caigan en la *superstición y el fanatismo* del que – su mentalidad le tiene convencido acríticamente – es imposible sacar al pueblo.

Hemos de tener presente la *filosofía de la creencia*, que hemos visto *supra*, donde el criterio base para discernir en cuestiones de hecho es la experiencia, no la razón. Los milagros caen bajo el ámbito de las cuestiones de hecho, algo que

²²² Tillotson, como predicador anglicano, poco preocupado por fundamentar filosóficamente su crítica, encuadra su argumento en una reflexión más popular, a él le interesa convencer sobre la imposibilidad del dogma católico para lo que recurre a los sentidos como criterio: los mismos sentidos que testimoniaban a los apóstoles los milagros de Cristo, son los que nos testimonian en contra del dogma católico. En sus palabras: «Pues la certeza máxima que los apóstoles tenían de la verdad del cristianismo, era el testimonio de sus propios sentidos en lo que respecta a los milagros de nuestro Salvador; y este es precisamente el mismo testimonio que todo hombre tiene en contra de la *transustanciación*» (citado en BADÍA CABRERA, MIGUEL ÁNGEL, *la reflexión de David Hume en torno a la religión*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1996, 271, nota 6).

²²³ *Enquiry*, 110; 148.

Hume da por supuesto, ya que no son deducciones matemáticas, ni se llega a ellos mediante relaciones de ideas. Por tanto, para juzgar acerca de los milagros habremos de aplicar el aparato filosófico de las cuestiones de hecho, de las que tenemos conocimiento por la relación de causación.

Según vimos, esta relación se reduce a la conjunción constante de los hechos, cuya uniformidad y constancia en su manifestación, engendra en nosotros la creencia de la relación causal. Esta *creencia*, a su vez, debe adecuarse a la evidencia presente, de tal forma que si constantemente la evidencia negara a la *creencia* esta cambiaría y se tornaría *creencia* de la no evidencia, mas *creencia* al fin. Es de esta manera que la experiencia pasada se convierte en *prueba* de la existencia futura de los hechos. Así, si de un determinado hecho tenemos una experiencia uniforme y constante, sin experiencias contrarias, esa experiencia se torna *prueba*. Pero si de algún hecho tenemos una oposición de experiencias estamos ante una mera *probabilidad*. De esta forma en nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la máxima certeza hasta la clase más baja de certeza moral²²⁴. Es decir, en el asunto de los milagros, en tanto cuestión de hecho, podemos llegar a tener una certeza absoluta o una mera posibilidad, según el testimonio de la experiencia. Así la evidencia sensible y la experiencia propia son los criterios para dirimir en esta cuestión.

Como el testimonio es la principal vía de conocimiento de los milagros, ya que no nos ha sido dado experimentar ninguno, tenemos que analizar el grado de credibilidad que nos merece el testimonio humano.

iii) El testimonio humano

Uno de los razonamientos más comunes que se dan en sociedad es el del testimonio de los hombres o los informes de los testigos presenciales de los hechos que nos narran. Incluso hoy día que tan desarrollada está la sociedad de la información, el testimonio que nos ofrezca un testigo presencial vale más que

²²⁴ *Enquiry*, 110; 148-149.

cualquier información que nos pueda llegar por otros medios. Pero el testimonio nos lleva a preguntarnos por su credibilidad y para contestar a esto hemos de recurrir, como cuestión de hecho que es, a la experiencia, tanto a la propia como a la general de la humanidad, esto es, de la *naturaleza humana*.

Por un lado, la experiencia general nos informa de la existencia de ciertas cualidades que hacen al testimonio creíble: si la memoria no fuera en cierto grado tenaz, si los hombres no tuvieran comúnmente una inclinación a la verdad y conciencia moral, si no sintieran vergüenza cuando se les coge mintiendo no tendríamos confianza alguna en el testimonio humano en general²²⁵. La naturaleza nos ha dispuesto para ello, posibilitando así tanto la vida en sociedad, como el propio desarrollo de las capacidades humanas.

Por otro lado, la experiencia propia, la de cada cual, le informa acerca del grado de credibilidad de un testimonio concreto. Así, será considerado por nosotros más creíble aquel testimonio que provenga de una persona de la que hemos tenido una experiencia uniforme de conjunción constante entre su testimonio y los hechos; por el contrario, consideraremos menos creíble, o del todo increíble, aquel otro testimonio proveniente de alguien de quien tenemos experiencias opuestas, o incluso experiencia de su nula credibilidad²²⁶.

Por tanto, es la experiencia pasada la que fundamenta el grado de credibilidad que nos merece un testimonio humano concreto, juntamente con unas predisposiciones naturales que nos inclinan a dar fe a ese testimonio. Pero si ese testimonio no es sobre hechos habituales, sino que *participa de lo extraordinario y maravilloso*²²⁷, habremos de atender, no únicamente a la credibilidad del testimonio, sino también a la del hecho mismo que se nos

²²⁵ *Enquiry*, 112; 150

²²⁶ En T hace Hume una valoración muy negativa de la *credulidad* que prestamos al testimonio de los demás, es como una debilidad de la naturaleza humana: «No hay debilidad de la naturaleza humana más universal y patente que lo que comúnmente llamamos CREDULIDAD, o confianza excesivamente ingenua en el testimonio de los demás» *Treatise*, 112; 226.

²²⁷ *Enquiry*, 113; 151.

narra, y esto atendiendo a lo inusual del mismo. Es decir, si el hecho que se nos cuenta rara vez ha sido observado por nosotros, nuestra *creencia* se verá dividida entre la credibilidad que nos merece aquel que nos lo narra, y la que nos merece el hecho mismo narrado.

«El mismo principio de la experiencia, que nos da cierta seguridad en el testimonio de los testigos, en este caso también nos da otro grado de seguridad en contra del hecho que ellos intentan establecer. De esta contradicción necesariamente surge un contrapeso y la consiguiente destrucción mutua de creencia y autoridad»²²⁸.

Pero aún nos queda un peldaño más que subir en esta gradación del testimonio, y a la vez un grado menos de credibilidad que otorgar. A medida que aumenta lo inusual del hecho, disminuye, casi exponencialmente, su grado de credibilidad, a pesar de que el testimonio constituya toda una prueba de autoridad, como es el caso de los milagros, en donde *el testimonio equivale a toda una demostración*²²⁹.

iv) Los milagros

Los milagros han de ser juzgados, como ha quedado explicado, por la experiencia, esta es la que nos demuestra la imposibilidad absoluta de la existencia de los mismos, pues si un milagro es *la trasgresión de la ley de la naturaleza por una volición particular de la deidad o por la interposición de algún agente invisible*²³⁰, esta violación de las leyes de la naturaleza es rechazada por la experiencia misma, porque para que se dé un milagro debe haber experiencia constante contra todo acontecimiento milagroso, de lo contrario no podría hablarse de milagro, y *una experiencia uniforme equivale a una prueba*²³¹. Así, la misma naturaleza se torna prueba contra la existencia de los milagros, y no hay

²²⁸ *Enquiry*, 113; 151.

²²⁹ *Enquiry*, 114; 153.

²³⁰ *Enquiry*, 116; 154.

²³¹ *Enquiry*, 115; 153.

testimonio que pueda ser prueba de la existencia de un milagro, de haberlo, estaría en franca contradicción con la experiencia sensible propia, que, como vimos, es superior en credibilidad a la experiencia ajena. Únicamente podríamos aceptar un milagro si su imposibilidad fuera aún más milagrosa, esto es, nos quedaríamos con el milagro menor que pudiéramos aceptar. En palabras de Hume:

«La simple consecuencia es –y trátase de una máxima general digna de nuestra atención– “que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer; e incluso en este caso hay una destrucción mutua de argumentos, y el superior sólo nos da una seguridad adecuada al grado de fuerza que queda después de deducir el inferior”»²³².

v) Pruebas contra el testimonio de los milagros

Básicamente hay cuatro pruebas que se pueden aducir, al decir de Hume, contra la existencia de los milagros, y que demuestran su imposibilidad más total. La primera es de orden histórico, la segunda psicológico, la tercera antropológico, y la última la que denominamos de *no contradicción*.

Históricamente no podemos hallar un milagro que se encuentre atestiguado por un número suficiente de testigos; que estén más allá de toda sospecha; de cuyo crédito y solvencia no tengamos ninguna duda; de quienes tengamos certeza absoluta de su buen sentido; y de los que estemos ciertos que no tienen interés propio en el asunto. Si no se dan todas estas circunstancias podemos albergar serias dudas de su inexistencia.

Psicológicamente tenemos una prueba, evidente para el autor, en el hecho de que los hombres propendemos, por naturaleza, a creer en los milagros por la sensación agradable que nos generan: «La afección de *sorpresa* y de *asombro* que

²³² *Enquiry*, 115-116; 154.

producen los milagros, al ser una emoción agradable, provoca una fuerte propensión a creer en los acontecimientos de los que se deriva»²³³.

La avidez de noticias por parte del pueblo –*avidum genus auricularum*²³⁴– y su tendencia al engrandecimiento de las mismas, engendra muchos hechos sobrenaturales que a lo largo de la historia se han desenmascarado como falsificaciones, lo cual no hace sino aumentar nuestra precaución contra tales acontecimientos.

En tercer lugar tenemos una refutación de orden antropológico que se debe en buena medida a la idea humeana, tomada de su época, del progreso paulatino de la humanidad desde estratos más rudos e incultos hasta llegar a la racionalidad más cabal y perfeccionada de la época en curso. Así, los hechos o narraciones de hechos milagrosos *principalmente abundan en naciones bárbaras o ignorantes; o, si en alguna ocasión, un pueblo civilizado ha aceptado alguna de ellas, nos encontraremos con que ese pueblo las ha recibido de predecesores ignorantes y bárbaros*²³⁵.

La cuarta y última prueba, que hemos definido como de *no contradicción*, se basa en que no hay ningún testimonio de hechos prodigiosos que no tenga en su contra un *número infinito de testigos, de modo que no sólo el milagro destruye el crédito del testimonio, sino que el testimonio se destruye a sí mismo*²³⁶. De tal forma, todas las religiones están llenas de milagros, tendentes a justificar esa misma religión, pero como no puede ser que todas sean verdaderas a la vez, los milagros justificatorios se excluyen mutuamente y quedan todos ellos, junto con las respectivas religiones, rebatidos:

« todo milagro (...) al destruir un sistema rival, igualmente destruye el crédito de los milagros sobre lo que este sistema se estableció, de modo que los prodigios de

²³³ *Enquiry*, 117; 156.

²³⁴ *Enquiry*, 126; 168.

²³⁵ *Enquiry*, 119; 158.

²³⁶ *Enquiry*, 121; 160.

las distintas religiones han de considerarse como hechos contradictorios, y las evidencias de estos prodigios, fuertes o débiles, como opuestas entre sí»²³⁷.

d) La fe secularizada

Después de todo lo expuesto nos resta mostrar la intención de Hume en toda esta crítica de los milagros. Esta intención no es otra que rebatir su función de justificadores de la verdad de la religión cristiana o de cualquier otra. *Nunca un milagro puede demostrarse, como ha quedado expuesto, como para convertirse en el fundamento de un sistema de religión*²³⁸. Su grado de credibilidad depende de lo inusual del hecho, y ello mismo es prueba suficiente de su imposibilidad. Pero, más aun, *aunque el Ser al que se adscribe el milagro fuera el Todopoderoso, no se hace más probable, ya que nos es imposible conocer los atributos y acciones de un Ser tal, sólo por la experiencia que tenemos de sus obras en el curso normal de la naturaleza*²³⁹.

Tanto los milagros como las profecías, que *pueden considerarse verdaderos milagros*²⁴⁰, han sido utilizados para corroborar la certeza y credibilidad de la revelación, pero ni unos ni otras sirven para ello, pues *nuestra más sagrada religión se funda en la fe, no en la razón, y es situarla al borde del precipicio del ateísmo, someterla a una prueba que, de ningún modo, está capacitada para soportar*²⁴¹. Las profecías y milagros han pasado a ser contrapruebas de la veracidad de la revelación, y han convertido la misma fe en un milagro constante que subvierte todos los principios del entendimiento humano²⁴².

Lo que nos propone Hume es que la fe no se salga de la naturaleza humana, y más allá de fundamentarse en lo sobrenatural, creyendo lo

²³⁷ *Enquiry*, 121; 161.

²³⁸ *Enquiry*, 127; 170.

²³⁹ *Enquiry*, 129; 171.

²⁴⁰ *Enquiry*, 130-131; 173.

²⁴¹ *Enquiry*, 130; 172.

²⁴² *Enquiry*, 131; 173.

increíble²⁴³, asentarse en lo humano, servir a la constitución del hombre en el mundo. La fe sería al sentido de la existencia humana lo que la *creencia* al conocimiento: su sólido asiento y la determinación de la acción. La fe en Hume es una fe secularizada; una fe que sirve para vivir en el *saeculum* sin pretensiones grandilocuentes y sin esperar más allá de lo que la misma vida nos muestra. Una fe en los valores inmanentes del hombre que no se apoya en justificaciones «injustificables», sino en los elementos *pragmáticos* de la misma existencia humana. El apoyo de la fe no está en los milagros sino en la utilidad para la vida del hombre, ya personal o en sociedad.

3. SEGUNDA ACOMETIDA: LA FALSA CREENCIA

a) El origen de la *creencia* religiosa

Hay dos cuestiones sobre la religión que Hume no aborda en el *Tratado*. Por un lado el fundamento racional de la religión, y por otro el origen de la religión en la naturaleza humana²⁴⁴. El primero de ellos lo trata por extenso en *Dialogues* y parte de *Enquiry* (Secciones 7 a 12); el segundo será el tema de la *Historia natural de la religión* (NHR). Más exactamente se trata de dilucidar los principios que hacen que surja la *creencia* religiosa en el hombre.

Su concepción de la historia es claramente evolucionista o progresiva, es un lento, y no del todo lineal, proceso de desenvolvimiento desde un comienzo más o menos rudimentario hacia un futuro más complejo aunque no por ello perfecto. Mirado así, la historia misma refuta tanto a los deístas como a los fideístas, ella misma no nos da indicios de unos comienzos de esa *religión*

²⁴³ Las siguientes palabras de MARTÍN GELABERT las hacemos extensivas a Hume: «...habría que agradecer al positivismo (léase Hume) el que nos haya ayudado a comprender que la fe en Dios no es una evidencia vulgar, sino que exige una conversión», *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca 1990, 46.

²⁴⁴ Recordemos que el mismo tema de los milagros y la inmortalidad del alma, que tanto afectan a sus posicionamientos críticos sobre la religión, no fueron incluidos en la edición del *Tratado* por miedo a las consecuencias.

universal de la naturaleza que dirá el deísmo. Hume atribuye la *creencia* en seres divinos a causas y principios que se derivan de nuestra naturaleza humana.

Para Hume está claro que la *creencia* en una inteligente potestad invisible ha sido siempre muy generalizada entre la especie humana en todos los lugares y en todas las épocas, sin embargo, no ha sido uniforme en lo que respecta a las ideas que ha sugerido²⁴⁵. Por ello va a investigar la variedad de pueblos para obtener una idea de cuál pueda ser la originaria manifestación religiosa. Esta investigación da como resultado, para nuestro filósofo, que el politeísmo como atestigua la historia –pero también como resultado de sus prejuicios ilustrados– tuvo que ser la religión primera de la humanidad: «Es un hecho indiscutible que hace unos mil setecientos años todos los hombres eran politeístas. (...) He aquí pues el claro testimonio de la historia»²⁴⁶.

Esto se hace más palpable por el hecho de que el progreso del pensamiento humano se hace siempre de lo inferior a lo superior, de lo más imperfecto a lo perfecto, así *las ignorantes multitudes tuvieron que adoptar primero una noción tosca y familiar de los poderes superiores, antes de alcanzar la idea de un Ser Supremo, ordenador de todo el sistema de la naturaleza*²⁴⁷.

Por tanto es el politeísmo el primer sistema religioso, pero lo que interesa es saber cómo surge la religión, aunque sea politeísta. Surge de la preocupación por los sucesos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que genera, sobre todo estos últimos. Así ya tenemos un punto de partida: el miedo es uno de los orígenes de la religión en la naturaleza humana, el otro es el asombro ante la maravilla de la Creación, pero claro *aquellos bárbaros, con sus estrechas capacidades*²⁴⁸, preocupados y agobiados por la muerte, la venganza, la comida y otras necesidades, *escudriñan con temblorosa curiosidad el curso de las causas futuras*

²⁴⁵ *History*, 309-310; 3-4. Este ensayo se encuentra en GREEN-GROSE IV, 309-363.

²⁴⁶ *History*, 310; 5.

²⁴⁷ *History*, 311; 6-7.

²⁴⁸ Es una pena que Hume no hubiera visto nunca Altamira.

examinando *los diversos y contrarios sucesos de la vida humana*. Y en este inquieto escenario, con ojos aún inquietos y asombrados, ven las primeras, oscuras trazas de *divinidad*²⁴⁹.

Son las *causas desconocidas* las que se convierten en objeto de las esperanzas y miedos de aquellos hombres, asignando tantas deidades como causas hay que les provocan miedo o que les inducen a esperar. Aquí surge también otra de las características de la religión en el hombre, es la tendencia a transferir a esas causas cualidades que nos son familiares, incluso imagen humana, lo que conocemos como antropomorfización:

«El absurdo no es menor cuando miramos hacia arriba y transferimos pasiones y debilidades humanas a la deidad, representándonosla como un ser envidioso y vengativo, caprichoso y parcial, y, en breve, como un hombre malvado e insensato en todos y cada uno de sus aspectos, pero con potestad y autoridad suprema»²⁵⁰.

La tendencia es convertir a la divinidad en un ser tiránico y despótico que actúa a su antojo sin tener en cuenta a los seres humanos, es más, burlándose de ellos y exigiendo sacrificios y sometimiento, y *el alma* (the mind), *hundida en la desconfianza, el terror y la melancolía, recurre a todo posible método que logre aplacar a esos secretos poderes inteligentes de los que suponemos depende enteramente nuestra suerte*²⁵¹. Así se fundamenta la práctica religiosa, como un intento del ser tembloroso por aplacar a esas *causas desconocidas*, o atraer su favor: surge la devoción.

Esta devoción, que se tiene por todas las deidades en cualquier grupo humano, tiende a ser mayor, debido a circunstancias concretas, por una de las diversas deidades. Ya sea porque esa deidad representa un bien muy necesario, o al contrario, un mal muy dañino. La cuestión es que *sus devotos intentarán por*

²⁴⁹ *History*, 316; 15.

²⁵⁰ *History*, 317; 19.

²⁵¹ *History*, 319; 22.

*todos los medios insinuarse en su favor..., no escatimarán elogios y exageraciones..., irán inventando nuevas formas de adulación..., hasta llegar a la infinitud, más allá de la cual no cabe ulterior progreso*²⁵². Llegamos así al teísmo desde el politeísmo, habiendo pasado por el henoteísmo, los tres pasos progresivos de todo grupo humano en la religión, al decir de Hume.

Pero la cosa no queda aquí. Al haber elevado tanto a la deidad, se la ha alejado demasiado como para que pueda atender los ruegos. Sus devotos la sienten muy lejos y surge la necesidad de intermediarios; semidioses que, ahora, están demasiado cerca de los hombres, se convierten en los objetos de la devoción y volvemos a caer en el politeísmo, más exactamente, en la idolatría²⁵³. Así se produce un *flujo y reflujo* entre politeísmo y teísmo que degenera finalmente en idolatría, pero en el que, a pesar de ello, pueden los hombres perseverar en la creencia en una deidad perfecta, creadora y soberana del universo:

«La misma fragilidad que los arrastra (a los hombres) hacia abajo, alejándolos de una omnipotencia y espiritual deidad y llevándolos a otra limitada y corpórea, los lleva desde ésta a una mera estatua o representación visible. Y el mismo empeño que los empuja hacia arriba y los lleva desde una estatua o imagen material a un poder invisible, los lleva también, a partir de éste, a una deidad infinitamente perfecta, creadora y soberana del universo»²⁵⁴.

Por tanto, el miedo, la esperanza y la contemplación de las maravillas de la creación son el origen de la religión en el hombre. Las dos primeras causas engendran el politeísmo, la última, una creencia en una deidad creadora y

²⁵² *History*, 330; 44.

²⁵³ La idolatría es un grado inferior de politeísmo, es el resultado de haber pasado a un monoteísmo excesivamente alejado de la experiencia humana, por ello, no podemos decir que el politeísmo se trasmute sin más en idolatría, como afirma FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ LUIS, «Crítica de la religión natural», *Scripta Theologica* 33:2 (2001) 472-473, la idolatría es el estadio definitivo de la religión históricamente considerada y esa es la *falsa religión* con la que nos las tenemos que ver.

²⁵⁴ *History*, 336; 56.

soberana del universo. El politeísmo exige la devoción *cuya madre es la ignorancia*²⁵⁵, y cuyo hijo es la superstición y el fanatismo.

b) La corrupción de la religión: la falsa creencia

*La corrupción de las cosas mejores engendra las peores*²⁵⁶. Esta afirmación se encuentra tanto en el frontispicio de su ensayo *De la superstición y el entusiasmo (Superstition)*²⁵⁷, como en el encabezamiento de algunos capítulos de *History* (secciones X y XI). Esta corrupción es la que hace que la *creencia*, que está en la naturaleza humana, a modo de instinto, para asegurar la vida de los hombres, se corrompa y degenera en la *falsa creencia*, que da lugar a toda clase de corrupciones religiosas que desvirtúan la potencialidad conservadora de la sociedad que está inscrita en la religión. Superstición, fanatismo, intereses mezquinos, impías concepciones de la divinidad, sectarismo o inmoralidad, son las más usuales de las perversiones a que da lugar la *falsa creencia*. Pero es muy difícil extirparlas del género humano. La misma *creencia*, aun depravada, *tiene su raíz en lo más hondo del alma y surge de las esenciales y universales propiedades de la naturaleza humana*²⁵⁸.

i) La Superstición

La superstición es la degeneración religiosa, la *falsa creencia*, que más afecta al pueblo, digamos que es el modo más habitual de religiosidad popular²⁵⁹. Su origen se encuentra en *la debilidad, el miedo y la melancolía, unidos a*

²⁵⁵ *History*, 363; 114.

²⁵⁶ *Corruptio optimi pessima*.

²⁵⁷ Este ensayo se encuentra traducido en ARMANDO GÓMEZ, CÉSAR, *Ensayos políticos...*, 61-65. La edición original GREEN-GROSE III, 144-150. Puede consultarse en bibliografía.

²⁵⁸ *History*, 360-361; 110

²⁵⁹ Hume, desde un posicionamiento claramente elitista, de corte ilustrado con ribetes *libertinos*, siente bastante desprecio, en general, por el pueblo. Lo ve como un agente pasivo de la historia, dócil y sometido a los poderes clericales, más dispuesto a obedecer que a pensar por sí mismo.

la ignorancia, que a su vez son los frutos de la superstición²⁶⁰. Resulta ésta «más natural» en el hombre que otro tipo de reflexión, como afirma en T: «...como la superstición surge fácil y naturalmente de las opiniones populares de la humanidad, se apodera con más fuerza de la mente, y frecuentemente es capaz de perturbar la conducta de nuestra vida y acciones»²⁶¹.

Este apoderamiento de la mente que lleva a cabo la superstición, unido al terror a las *causas desconocidas* genera un estado en el hombre que le lleva al temor y la pusilanimidad ante los «objetos imaginarios» que crea para atribuirles esos poderes que él entiende que actúan en su vida y «... como estos enemigos son totalmente invisibles y desconocidos, los métodos de que se echa mano para apaciguarlos son igualmente gratuitos, y consisten en ceremonias, observaciones, mortificaciones, sacrificios y presentes»²⁶².

Con todo este arsenal se pretende, o bien apaciguar, o bien tener propicios a estos poderes imaginarios. De esta manera, cuanto más aumenta el poder de ellos, a la par, más disminuye el de los hombres, más sumisos y crédulos se hacen, generándose así un círculo vicioso: a más terror, más superstición; y a más superstición vuelta a aumentar el temor. Así es que la *ignorancia es la madre de la devoción*²⁶³, esta lleva al hombre al convencimiento de que la mejor manera de servir a la Deidad es dañándose a sí mismo, ofreciéndose como sacrificio, que es como

«...una ofrenda que se entrega a la deidad por el procedimiento de destruirla, haciéndola así más inútil para los hombres. (...) Por falta de hacer a la deidad mejor servicio decidimos dañarnos a nosotros mismos, y de este modo imaginamos que, por lo menos, estamos expresando cuán vehemente es nuestra buena voluntad y nuestro deseo de adoración. Nuestra devoción mercenaria es,

²⁶⁰ *Superstition*, 145; 61

²⁶¹ *Treatise*, 271-272; 424.

²⁶² *Superstition*, 144-145; 61.

²⁶³ *History*, 363; 114

así, un autoengaño, e imagina que ha logrado engañar también a la deidad»²⁶⁴.

Esta superstición, cargada de ceremonias, ritos y sacrificios, favorece altamente el poder clerical²⁶⁵, al tener su base en el miedo, la tristeza y la depresión del ánimo. Le muestra al hombre una imagen de sí depravada, indigna de acercarse a la divinidad, obligándole a recurrir a un intermediario para poder acercar sus ofrendas, peticiones o requerimientos, así *el supersticioso le confía* (al sacerdote) *sus devociones; recomienda a su cuidado sus oraciones, peticiones o sacrificios, y por su intercesión espera alcanzar que la deidad encolerizada acepte sus súplicas. Tal es el origen de los sacerdotes, que pueden con justicia ser mirados como engendro de una superstición timorata y abyecta*²⁶⁶, y cuyo poder es directamente proporcional a la superstición, de ahí que la favorezcan, fomentando una teología popular, sobre todo escolástica, que es ávida de lo absurdo y contradictorio, en consecuencia: «...el asombro ha de provocarse a toda costa; ha de fabricarse el misterio; ha de buscarse la oscuridad; y ha de concederse un premio a los devotos creyentes que ansían tener una

²⁶⁴ *History*, 338 –nota 6–; 61 –nota 12–.

²⁶⁵ La crítica a las instituciones eclesiásticas es otro de los temas caros a los filósofos ilustrados, sobre todo los franceses, pero también en las islas se dio esta crítica, aunque, como es el caso de Hume, su origen no sea tanto el rencor que podemos encontrar en algunos franceses, cuanto un intento por reconvenir la religiosidad institucionalizada con la sociedad civil, y evitar así las discordias civiles que generaron las guerras religiosas, tan cruentas en el XVII.

Mención aparte merece la crítica furibunda de Hume a la Iglesia Católica. En ella descarga sus más duras críticas. Por un lado, por lo que él entiende que tiene de provocadora de discordias debido a su ambición: «¡Qué suavemente procedió la Iglesia romana para conseguir el poder! Pero ¡en qué funestas convulsiones sumergió a Europa para mantenerlo!» (*Superstition*, 149; 64). Por otro lado, por sus doctrinas en las que dice que: «...es muy posible que en una edad futura sea difícil persuadir a algunas naciones de que alguna criatura humana de dos piernas haya podido jamás abrazar tales principios» (*History*, 344; 75). Hace, además, una referencia explícita a la Eucaristía: «Creo, ciertamente, que en todo el paganismo no se puede encontrar una doctrina que dé tan ancha entrada al ridículo como la doctrina de la *presencia real*» (*History*, 343; 74).

²⁶⁶ *Superstition*, 147; 62.

oportunidad para someter su razón rebelde prestando crédito a los sofismas más ininteligibles»²⁶⁷.

Es así como los sacerdotes, tan mal vistos por Hume, aumentan su poder: generando superstición²⁶⁸. Pero esta, en modo alguno tiene su causa directa en los sacerdotes, sino en la creencia degenerada del hombre que necesita afianzarse ante lo desconocido, y en lugar de hacer un uso recto de la razón²⁶⁹ cae en la credulidad, o lo que es igual, la *falsa creencia*. Aquí es donde se «aprovechan» los sacerdotes sirviendo sus intereses personales más que los de la deidad. Sometiendo a su yugo a los pueblos casi imperceptiblemente, diríamos que sibilinamente:

«...la superstición va introduciéndose de modo gradual e insensible, y al parecer inofensivo para el pueblo; hasta que el sacerdote, una vez implantada firmemente su autoridad, se convierte en tirano y perturbador de la sociedad humana por sus inacabables disputas, persecuciones y guerras religiosas»²⁷⁰.

La religión se convierte, de esta manera, en algo separado de la realidad social, *superpuesto* a ella, actuando sobre los hombres cual si fuera un principio independiente, *entonces se aparta de la esfera que le es propia y se convierte en un*

²⁶⁷ *History*, 341-342; 69.

²⁶⁸ En T achaca Hume tanto a los religiosos como a los mismos hombres el fomento del terror: «...en asuntos de religión, los hombres encuentran placer en ser aterrorizados; no hay predicadores más populares, por otra parte, que los que excitan las pasiones más lúgubres y tenebrosas» (*Treatise*, 115; 230).

²⁶⁹ El uso recto de la razón es aquel por el que esta no se sale de su ámbito propio, esto es, de las *relations of ideas*, como ya vimos *supra*, en el ámbito de los *matters of fact* tiene la última palabra la experiencia, a la que debe limitarse la razón. Así, «una razón atenta podrá advertir más fácilmente las contradicciones que asume una mente acrítica o supersticiosa, permitirá que se asienten mejor las nociones más aceptables de la religión –es decir, facilitará que se dé en su mente una *belief* más estable en conceptos más asequibles– y moderará las manifestaciones externas de la piedad» (MERCADO, JUAN ANDRÉS, *El sentimiento...*, 145).

²⁷⁰ *Superstition*, 149; 64.

*mero disfraz para la subversión y la ambición*²⁷¹. Por ello nos interroga Hume: «¿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?»²⁷².

La superstición somete al hombre a una serie de poderes ficticios unos, y como consecuencia bien reales, otros, que lo anulan y lo sumen en un conjunto de actos cúltricos irrelevantes para la *verdadera* vida humana. En lugar de empujar al hombre hacia lo útil a los demás y a sí mismo, como el coraje, el valor, incluso la heroicidad; lo somete más y más en la sumisión y la obediencia a la deidad que él mismo se ha creado y que le han creado, de esta forma:

«...un hombre supersticioso (...) no parará a considerar que el modo más auténtico de servir a la divinidad es promover la felicidad entre sus criaturas. Y seguirá buscando algún otro tipo de servicio más inmediato para prestárselo al Ser Supremo y apaciguar así los terrores que le persiguen. 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»²⁷³.

Para evitar la superstición, que tiene en la sumisión su apoyo más patente, es necesario un espíritu fuerte y combativo que sepa sobreponerse a los estados del alma que abonan el terreno a la superstición: «...nada es más destructivo para estos intereses (los de la superstición) que una virtud viril y firme que nos preserve de los desastrosos influjos de la melancolía»²⁷⁴.

²⁷¹ *Dialogues*, 460; 161. Esta afirmación la hace el mismo Cleantes, aquel de los dialogantes que representa al deísmo moderado. En el mismo lugar, un poco antes había afirmado el escéptico Filón: «...no hay épocas más prósperas y felices que aquellas en que ni se menciona ni se considera el espíritu religioso».

²⁷² *Dialogues*, 463; 165.

²⁷³ *History*, 359; 107.

²⁷⁴ *History*, 360; 109.

ii) *Concepciones impías de la divinidad*

La superstición tiene como consecuencia y es a la vez causa de las concepciones impías de la divinidad, siendo así que *nuestros terrores naturales nos presentan la noción de una deidad diabólica y maliciosa*²⁷⁵, y esta noción, a su vez, aumenta nuestros terrores. El hombre aumenta y aumenta el poder y la sabiduría de la divinidad injustificadamente, sin base en la experiencia ordinaria, y a la vez disminuye, en la misma proporción la dignidad humana. El hombre se somete más y más, quedando reducido a algo parecido a *un mono con figura humana*²⁷⁶.

La divinidad se introduce en la conciencia humana, nada puede escapar a su escrutinio, no quedando resquicio para la censura por parte del hombre; todo ha de ser aplauso y fascinación. Así, la moralidad resulta opuesta a la religiosidad en estas concepciones de la deidad: «De esta actitud proviene el que, en muchas ocasiones, los crímenes más horrorosos hayan sido estimados compatibles con una piedad y devoción supersticiosas»²⁷⁷.

Incluso hay una relación de retroalimentación entre esa inmoralidad y la superstición: «...puede observarse que las barbaridades de tinte más tenebroso han sido sobremanera eficaces para producir terrores supersticiosos y aumentar la pasión religiosa»²⁷⁸.

Aunque se atribuye a Dios toda clase de bajezas que de ninguna forma consideraríamos aceptables para la moralidad humana, mas no se le atribuyen otras cualidades más morales, *se exalta el poder, la sabiduría y la majestuosidad de la divinidad mas no la caridad*²⁷⁹. Atribuyen los hombres a sus dioses odio, venganza o castigo, pero no amor, benevolencia o caridad. Es más, cuando se le atribuye estas últimas, se está temiendo el castigo oculto, o bien se recela que no

²⁷⁵ *History*, 353; 94

²⁷⁶ *History*, 363; 114

²⁷⁷ *History*, 359; 108.

²⁷⁸ *History*, 359-360; 108.

²⁷⁹ *History*, 354; 96

sean sinceras. «Dios te ha castigado» es una frase horrorosa pero muy usada, Hume cree que se halla extendida esta opinión por muchos pueblos: «¡Por lo común la superstición degrada a Dios a un nivel que es aún más bajo que el de la condición humana, y lo representa como un demonio caprichoso que ejerce su poder sin usar su razón y sin conciencia humanitaria!»²⁸⁰.

Las religiones, sobre todo las populares, se crean una opinión no sólo corrupta o impía, sino depravada e incluso envilecida de la Deidad. Le endosan toda la serie de inmoralidades que hemos visto y además la pintan caprichosa y atroz, regocijándose con el sufrimiento de los hombres, y confirmándose así el principio de que «*el terror es el origen de la religión*», es su pasión dominante. *Jamás una religión popular ha descrito el estado de las almas de forma tal que la humanidad haya podido desear dicho estado*²⁸¹, por eso:

«...puede afirmarse, sin temor a errar, que las religiones populares, según el concepto más vulgar de que son susceptibles entre sus devotos, son una especie de demonismo; y cuanto más se exalta a la deidad en poder y conocimiento, más se la disminuye en caridad y benevolencia»²⁸².

Estas concepciones depravadas de la divinidad en la que degeneran las religiones populares, habitualmente supersticiosas, son el efecto del terror que provoca la *falsa creencia*, como, y a la vez, su consecuencia más denigrante. Si los hombres se crearan una imagen de la deidad más benévola, ellos mismos, debido a la proyección²⁸³ que realizan de las cualidades de la divinidad, serían mejores hombres y más felices. De su emulación provendrían *la actividad, el*

²⁸⁰ *Dialogues*, 466; 170.

²⁸¹ *Dialogues*, 465; 168.

²⁸² *History*, 354; 96.

²⁸³ Tenemos en Hume la crítica feuerbachiana en ciernes. Aunque es una crítica que está en el aire que recorre toda la Ilustración, Hume la expresa nítidamente. Por un lado los dioses son proyecciones de los anhelos y miedos humanos, y por otro, los hombres se hacen desde la imagen proyectada en los dioses. Implícitamente pide Hume que el hombre rompa esa *alienación* de su vida, o bien que intente imitar, al menos, a dioses más morales.

*entusiasmo, el coraje, la magnanimidad, el amor a la libertad, y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo*²⁸⁴.

iii) El Fanatismo

Otra de las *falsas creencias* es el fanatismo o entusiasmo. En ella el espíritu humano es exaltado por el orgullo y la presunción; entra en éxtasis, cree estar unido a la divinidad, no siente necesidad de ningún tipo de intermediarios para acceder a ella. El hombre así poseído se siente «favorito de la divinidad», transportado por ella a regiones insospechadas de entusiasmo. El origen de este entusiasmo está en el orgullo, la presunción y la imaginación calenturienta, amén de en la ignorancia. Tiene como consecuencia el rechazo de la razón y la moralidad como guías falaces, así *el loco fanático se entrega a su supuesto éxtasis del Espíritu y a la inspiración celestial*²⁸⁵.

Si la superstición, según Hume, era perniciosa para la sociedad, no sucede lo mismo con el fanatismo. Este, tras un breve periodo de exaltación, no tarda en hacerse más suave y moderado, llegando hasta a ser inofensivo para la sociedad pues

«...una vez consumido el primer fuego, los miembros de todas las sectas fanáticas se sumen en el mayor descuido y frialdad en cuestiones de fe, al no haber entre ellos un cuerpo de personas dotadas de suficiente autoridad y a las que interese mantener el espíritu religioso, ni ritos, ceremonias y preceptos que

²⁸⁴ *History*, 339; 64. Hay que decir que, por lo general Hume tiene en mejor consideración a las religiones paganas, sobre todo las de la antigüedad clásica, que a las religiones institucionalizadas. Hay un texto claro y explícito: «En general, puede decirse que las diferencias más grandes y notorias entre una religión *tradicional-mitológica* y una religión *sistemático-escolástica* son dos: la primera clase de religión es por lo común más razonable, pues consiste solamente en una serie de historias que, aunque carezcan de fundamento, no implican in absurdo manifiesto ni una contradicción demostrativa. Además de esto, afecta a las almas humanas de un modo muy superficial y ligero; y, aunque puede ser aceptada universalmente, no tiene un efecto profundo en las pasiones y en el entendimiento» (*History*, 352; 91).

²⁸⁵ *Superstition*, 147; 62. Hume entiende que el fanatismo es causado por el entusiasmo, por eso los identifica. Entusiasmo, por su etimología, significa estar poseído por la divinidad. Esta posesión, entiende Hume, lleva al fanatismo a quien se cree poseído, de ahí que lo identifique.

puedan incorporarse a la vida cotidiana y salvar del olvido los principios sagrados»²⁸⁶.

Incluso puede llegar a ser beneficioso, al no estar sometido a ningún poder eclesiástico ni culto, despreciando *las formas, ceremonias y tradiciones*²⁸⁷. Por ello mismo son más asimilables a la sociedad que aquellos otros, los supersticiosos. Estos, al estar sometidos a una disciplina férrea en todos los ámbitos suelen ser sectarios e incluso sediciosos, pudiendo provocar *disputas, persecuciones y guerras religiosas*²⁸⁸.

c) Conclusión: humanizar la religión

A pesar de lo arraigada que está la *falsa creencia*, en todas sus manifestaciones, siendo las más perniciosas la superstición y la depravación en la concepción de la divinidad que esta genera, nunca aporta al hombre el grado de solidez en los asuntos cotidianos como el que aporta la *creencia* (verdadera) cuando se hace un uso recto de la razón mediante su sometimiento a la experiencia y a los sentimientos. Esto da al hombre la fuerza que permite superar en cuestiones religiosas la melancolía que es el terreno abonado para la superstición.

La creencia religiosa es necesaria para la humanidad, como afirma taxativamente Hume en un texto que puede sorprender pero que está claramente en la línea ilustrada: «...buscad un pueblo que carezca enteramente de religión; y, si lográis encontrarlo, estad seguros de que dicho pueblo no se diferenciará mucho de los brutos»²⁸⁹.

Pero es necesario que esa creencia no se corrompa por la superstición, el fanatismo, los intereses particulares, o la antropomorfización de la deidad. Esa *creencia* que llevamos a modo de *copy right* del Hacedor: «La universal

²⁸⁶ *Superstition*, 149; 64.

²⁸⁷ *Superstition*, 148; 63.

²⁸⁸ *Superstition*, 149; 64.

²⁸⁹ *History*, 363; 114.

inclinación a creer en un poder invisible e inteligente (...) de una manera general acompaña a la naturaleza humana, pudiendo considerarse como una marca o sello que el divino hacedor ha impreso en su obra»²⁹⁰.

Para que no se desfigure esa marca o sello, para que la *creencia* sea verdadera, debemos hacer un adecuado uso de nuestras facultades, este uso nos enseña un *designio* en el universo, una causa o autor inteligente, pero no debemos querer deducir de esta noción de la deidad más de lo que legítimamente podemos. Así evitaremos atribuir a la deidad cualidades, positivas o depravadas, que no le correspondan, o al menos, que nosotros no podemos demostrar por la experiencia. Evitamos así tanto el entusiasmo, que le atribuye todo tipo de grandezas y bondades, como la superstición, que la rebaja a un *demonio caprichoso*²⁹¹.

Si realmente somos fieles a esta *verdadera creencia* podemos alejarnos de la corrupción a la que se ve sometida toda la religiosidad humana, y situar la religión dentro de los límites de la naturaleza humana, de esta forma debería convertirse en una religión humana, lo que devendría una humanización de la religión. Pero esto queda para más adelante.

4. TERCER ENVITE: 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*²⁹². Esta obra estaba ya compuesta en 1751²⁹³, pero, consciente de lo problemático de publicar sobre esta temática, dio el libro a leer a algunos amigos, quienes aconsejaron que no

²⁹⁰ *History*, 362; 113.

²⁹¹ *Dialogues*, 466; 170.

²⁹² Recordamos que *Dialogues* puede encontrarse en GREEN-GROSE II, 377-468.

²⁹³ Para más información sobre la vida y obras de Hume ver: MOSSNER, E. C., *The life....*, Mellizo, en su introducción a la edición castellana, da una buena explicación de la peripecia editorial de la obra. Ver MELLIZO, CARLOS (trad), *Diálogos....*, 7-11.

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 diagnosticado²⁹⁴, decidió 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 contratiempo, 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, su sobrino publicara la obra tal como le dejó los papeles²⁹⁵. 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.

²⁹⁴ El diagnóstico se lo realizaron en enero de ese año y murió el 25 de agosto.

²⁹⁵ 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 (*Dialogues*, 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.

Cronológicamente es la primera de sus obras sobre la religión y la principal, ya que lo que aparece en el *Tratado* apenas es relevante, dada la *castración* a la que lo sometió para publicarlo, eliminando la parte de los milagros y de la inmortalidad del alma. 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 hablando²⁹⁶. 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 real²⁹⁷. 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, dejándonos una posición filosófica abierta al lector, que de esta manera pasa a ser el cuarto dialogante²⁹⁸. En *Dialogues*, 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.

Pasamos a exponer la crítica humeana a los argumentos a posteriori y a priori, así como las pruebas en contra de la inmortalidad del alma, que no se encuentran en la obra sino en un ensayo aparte, y la imposibilidad de la vida futura, que se encuentra en *Enquiry* sección XI, pero que constituyen, a nuestro juicio, un conjunto unitario de crítica de los fundamentos tradicionales de la religión.

²⁹⁶ 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.

²⁹⁷ Los diálogos de Hume, al decir de CARABELLI, GIANCARLO, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei* «Dialoghi sulla religione naturale», Nuova Italia, Firenze 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.

²⁹⁸ Fernando Bahr reconoce también esta virtud de los diálogos cuando afirma que «el lector se ve así incluido de una manera especial en el proceso de elucidación del sentido», BAHR, FERNANDO A., «David Hume y el enigma de los *dialogues*», *Thémata* 28 (2002) 45.

a) Los distintos argumentos *a posteriori*

i) *Introducción*

La problemática que se va a tratar, en palabras del relator del diálogo, Pánfilo, 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 ni 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»²⁹⁹.

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.

ii) *La exposición de los argumentos a posteriori: Cleantes*

La exposición del argumento *a posteriori* corresponde en la obra a Cleantes³⁰⁰. Según su exposición, el mundo se asemeja a una gran máquina

²⁹⁹ *Dialogues*, 378; 25.

³⁰⁰ 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, Clantes representa históricamente al obispo Butler de *La analogía de la*

subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas que a su vez se subdividen en otras. 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»³⁰¹.

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.

Si en medio de la oscuridad escuchamos una voz articulada, deducimos inmediatamente que allí hay un hombre, es la semejanza de los efectos la que nos lleva a inferir la semejanza de las causas. Si abres un libro y puedes leer en

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 MOSSNER, E. C., *The life...*, 319s.

³⁰¹ *Dialogues*, 392; 47.

él, ves que está bien ordenado y proporcionada en sus partes y su expresión, deduces que algún autor hubo con una inteligencia capaz de semejante 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, de lo contrario habría que explicar 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»³⁰².

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»³⁰³.

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

³⁰² *Dialogues*, 403; 64.

³⁰³ *Dialogues*, 410; 75.

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 Cleantes³⁰⁴. 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»³⁰⁵.

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 semejanza entre los hombres y la Deidad.

iii) 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, como vimos, 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

³⁰⁴ *Dialogues*, 405; 68.

³⁰⁵ *Dialogues*, 389; 42.

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*³⁰⁶. Nuestras ideas, por tanto, no van más 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 escapa a las 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, como quedó mostrado, llega a certezas en las cuestiones existenciales gracias a la semejanza entre hechos u 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»³⁰⁷.

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 tal 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*

³⁰⁶ *Dialogues*, 391; 46.

³⁰⁷ *Dialogues*, 393; 49.

*experiencia puede indicarnos la verdadera causa de un fenómeno*³⁰⁸. 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.

Pero lo más importante en torno a este tema es que establecer la semejanza entre las obras divinas y las humanas nos aboca 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»³⁰⁹.

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»³¹⁰.

³⁰⁸ *Dialogues*, 394; 51.

³⁰⁹ *Dialogues*, 395; 52.

³¹⁰ *Enquiry*, 144-145; 187.

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»³¹¹.

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»³¹².

• **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

³¹¹ *Dialogues*, 398; 56.

³¹² *Dialogues*, 412; 79.

nuestro lenguaje; recluso 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»³¹³.

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. 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*³¹⁴, 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.

³¹³ *Dialogues*, 391; 45-46. El subrayado es nuestro.

³¹⁴ WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 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*, creemos que este camino lo inicia Hume en la cita anterior.

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 en exceso a Dios, de recogerlo y enclaustrarlo en nuestros limitado recipientes cognoscitivos. Hume evita este peligro alejando a Dios de los hombres, algo propio del deísmo, pero ganando en respeto –un respeto pírrico quizás– 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 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?*³¹⁵. 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 criticadas por Hume por boca de Filón:

«...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; es solamente la obra de una deidad subalterna, y es objeto de irrisión para sus superiores; 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»³¹⁶.

• **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 dioscito 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

³¹⁵ *Dialogues*, 413; 81.

³¹⁶ *Dialogues*, 414-415; 83-84.

*¿por qué no afirmar que la deidad o deidades son corpóreas y tienen ojos, nariz, boca, orejas, etc.?*³¹⁷. 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.

iv) Reducción de los argumentos a posteriori al argumento a priori

Esta es la verdad última de los argumentos a posteriori al ver de Hume: en el fondo se reducen a un tipo de 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...»³¹⁸.

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 une la necesidad de saber a la de encontrar sentido a este mundo, y dan como resultado una argumentación muy endeble desde el punto de vista experiencial. Nadie ha

³¹⁷ *Dialogues*, 414; 83.

³¹⁸ *Enquiry*, 137; 180.

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»³¹⁹.

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.

b) El argumento *a priori*

En la crítica de este argumento, uno de los de más rancio abolengo de la historia, no se para demasiado 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 Clarke³²⁰ en su *Discourse concerning the Being and attributes of God*. 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 Anselmo³²¹ por la que se hizo

³¹⁹ *Enquiry*, 136; 178.

³²⁰ Como dijimos *supra*, Clarke está representado en la obra por Demeas.

³²¹ 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

famosa este tipo de reflexión apriorística. En Anselmo, el razonamiento filosófico está al servicio de la fe; en Clarke, prevalece la razón filosófica, de corte apologética, que fundamenta la intención religiosa. Pasamos a ver la exposición de Demeas, trasunto literario de Clarke, y la crítica de Cleantes y Filón.

i) 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*³²², 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 incomprensible 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

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». (SAN ANSELMO, *Proslogion*, Tecnos, Madrid 1998, 11. 12. 34). Es interesante notar la cercanía entre Hume y Anselmo a la hora del respeto a Dios, tanto para uno como para otro Dios escapa a nuestras posibilidades intelectivas, sea porque no podemos saber nada sobre él, sea porque es lo limita nuestra intelección. 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 incomprensibilidad de Dios, de los escépticos (en referencia a Filón) y ateos que aseguran que la primera causa de todo es desconocida e ininteligible?» (*Dialogues*, 405; 68).

³²² *Dialogues*, 390; 44.

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»³²³.

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*³²⁴. 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»³²⁵.

El razonamiento es bien simple. Es así que existe algo, luego existe un Ser tal que explique la existencia de ese algo. 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 nada y que concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras?»³²⁶.

³²³ *Dialogues*, 390; 43-44.

³²⁴ *Dialogues*, 430; 111.

³²⁵ *Dialogues*, 431; 112.

³²⁶ *Dialogues*, 431; 112-113. A nadie escapa que es la misma pregunta –la pregunta a su entender fundamental de la metafísica– con que termina Heidegger su famoso ensayo: « ¿Por qué hay ente y no más bien nada?» (HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires 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?

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»³²⁷.

Este Ser necesariamente existente nos es dado por un reflexión a partir de las criaturas, de ahí se sigue que este tipo de reflexión no es puramente apriorística sino que Hume confunde ésta con la famosa *via eminentiae*, por la que atribuimos a Dios las máximas perfecciones: Dios es el Súper Ser, el máximamente Bueno, el Ser necesario, etc., pero no se ve que sea un argumento puramente a priori, es decir, que no necesite de los seres contingentes para pensar a Dios. Ahora bien, sí es cierto que, una vez que el intelecto ha llegado a Dios por medio de las criaturas, entonces establece un cierto tipo de reflexión a priori, pero entendiendo esta más bien como el añadido injustificado de perfecciones.

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*³²⁸.

ii) 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

³²⁷ *Dialogues*, 432; 113. Mayúscula en el original.

³²⁸ *Dialogues*, 432; 113.

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*³²⁹.

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*³³⁰.

En su *Enquiry* 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 no es, 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»³³¹.

³²⁹ *Dialogues*, 432; 113.

³³⁰ *Dialogues*, 432; 114.

³³¹ *Enquiry*, 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 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»³³².

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

³³² *Dialogues*, 434; 117.

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, más exactamente, 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. Aun nos quedan dos cuestiones, la inmortalidad del alma es una de ellas, la providencia y la vida futura la otra.

c) Las pruebas de la inmortalidad del alma

Este es un tema que interesa bastante a Hume por ser uno de los pilares comunes a todas las religiones que él conoce, y fundamento del descrédito que todas ellas ganaron a sus ojos, especialmente aquella que él más padeció –el intransigente calvinismo Escocés . La posibilidad de un castigo y una recompensa eternos, y el poder que ello acarrea a los clérigos de las religiones, tienen como base necesaria un alma inmortal en el hombre. De lo contrario, quién tendría miedo y quién creería. Ya vimos que la *falsa creencia* –casi todas las religiones positivas lo son para Hume, en último término– nacía del miedo y la ignorancia, y es el miedo principalmente el que subyuga a los hombres a creer todo tipo de barbaridades acerca de la deidad. Pero las más grandes barbaridades son aquellas que se atribuyen a la deidad en la vida venidera de aquella parte del hombre que permanece tras la muerte bajo el yugo de ese dios creado por él.

La crítica de la inmortalidad del alma la realiza Hume en un ensayo homónimo que debió publicarse dentro del *Tratado* pero que por miedo, y unido al de los milagros, no fue dado a imprenta³³³. En este ensayo, desde el comienzo, tiene claro Hume que la prueba sobre el particular nos la debe dar la revelación, pues para la razón es imposible: «parece difícil probar la inmortalidad del alma con las solas luces de la razón (...), es el Evangelio, sólo el Evangelio, el que ha sacado *la vida y la inmortalidad a la luz*»³³⁴.

Establece su crítica a partir de los tres argumentos en los que dice basarse la defensa de la inmortalidad del alma: argumentos metafísicos, morales o físicos. Seguimos su crítica paso a paso, tal como él la expone.

Según el razonamiento metafísico se afirma que el alma es inmaterial, no perteneciendo al orden de las sustancias materiales es indestructible, esto es, inmortal. A esto Hume va a contraponer *su metafísica* –la que hemos llamado *nueva metafísica*–. Según ésta el asunto de la inmortalidad del alma cae de lleno en el ámbito de las cuestiones de hecho, por ello debe seguirse el criterio de la experiencia para juzgar sobre él. La experiencia nos demuestra que todo lo que hay se degenera, cambia o muere, de lo que debemos deducir que el alma debe tender a lo que es más usual y no a lo que es menos. Se podría argumentar que es una sustancia inmaterial, pero lo que sea una sustancia es muy impreciso para Hume, quien la considera *agregación de cualidades particulares inherentes a un*

³³³ La única referencia que hace en el *Tratado* a la temática de la inmortalidad del alma está conectada con su epistemología. Aplica su principio del origen de las ideas y afirma que esta *creencia en la eterna duración del alma* «es algo tan alejado de nuestra comprensión, y tenemos una idea tan oscura del modo en que existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos *inventar*, por fuertes que sean de suyo y por muy auxiliadas que estén por la educación, no son nunca capaces de superar con sus torpes imaginaciones esta dificultad, o de otorgar autoridad y fuerza suficiente a la idea». (*Treatise*, 114; 228). Como se ve, lo único que podemos hacer es *inventar* –palabra subrayada por nosotros– razones, porque no tenemos impresiones de un estado futuro del alma que nos pueda generar una idea correspondiente que sea suficientemente *viva* para producir en nosotros una *creencia* verdadera.

³³⁴ *Immortality*, 399; 137. *Immortality* se encuentra en GREEN-GROSE IV, 399-406.

*algo desconocido*³³⁵. De esta vaga concepción de la sustancia se infiere que sus cualidades nos son harto desconocidas, y sólo cabrían razonamientos abstractos, nulos estos en cuestiones de hecho.

La única referencia experiencial que tenemos para establecer alguna analogía es la *materia*. Podemos suponer que la naturaleza usa del alma como de la *materia*:

«Esta es empleada como si fuera una especie de arcilla; la naturaleza la modifica dando lugar a una variedad de formas y existencias; después de cierto tiempo, deshace cada modificación, y con su sustancia construye una nueva. Así como una misma sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, así también una misma sustancia espiritual podría componer sus almas»³³⁶.

Según la experiencia bien podríamos afirmar la existencia de un alma universal que, estando en los seres, los anima y, desapareciendo, los degenera en la muerte. Así se elimina el principio de una conciencia propia e individual. Al respecto dice Hume que si el alma fuera incorruptible debería ser también ingenerable, de lo que se deduce que ya habría existido antes de nosotros, en una existencia que en nada nos concernió, y existirá después en otra existencia igualmente indiferente para nosotros.

Según los argumentos físicos, que surgen de la analogía que se da en la naturaleza, según Hume, hay un apoyo aun mayor a favor de la mortalidad del alma. La argumentación es como sigue:

«Cuando dos objetos están conectados de manera tan próxima que todas las alteraciones que podemos observar en el uno van acompañadas de una serie de alteraciones proporcionales en el otro, tenemos que concluir, siguiendo las reglas de la analogía, que si las alteraciones que tienen lugar en el primero aumentan hasta el punto de disolverlo totalmente, de ello habrá de seguirse una total disolución del segundo (...) ¿Cómo podremos, por tanto, imaginar que una

³³⁵ *Immortality*, 399; 137.

³³⁶ *Immortality*, 400; 138.

alteración tan inmensa como la que se realiza en el alma cuando llega la disolución del cuerpo y de todos sus órganos de pensamiento y de sensación³³⁷ pueda efectuarse sin la completa disolución del todo?»³³⁸.

Lo habitual, lo que la experiencia nos dice naturalmente es que todo tiende a su disolución, a la muerte, por tanto, el alma, dentro de lo que podemos observar, tiene que tender a lo mismo. *Nada podría ser más contrario a los principios de la analogía que el imaginar que una sola forma sea inmortal e indisoluble*³³⁹.

Pasamos por último, aunque Hume los aborda en segundo lugar, a los argumentos de tipo moral. Estos los define Hume como los que están basados en la justicia de Dios, a la que se supone interesada en el futuro castigo de los malos y en la recompensa de los virtuosos³⁴⁰. Aquí está la verdadera preocupación de Hume: desmontar este argumento.

Esta argumentación tiene su base en la suposición ilegítima por parte de los hombres de unos atributos divinos que en modo alguno se justifican por la experiencia. Es decir, creemos saber qué y cómo quiere Dios actuar. Esta creencia –falsa– tiene su origen en *el precepto y la educación*³⁴¹, no en la experiencia. Ellos son los que han llevado a los hombres a generar un miedo absurdo a estados hipotéticamente futuros del hombre. Los que han fomentado ese *precepto y educación* únicamente tienen una intención: *la de ganarse la vida y la de adquirir poder y riqueza en este mundo*³⁴². Es esta la crítica que late en el fondo – la crítica del cielo convertida en crítica de la tierra–. Los *clérigos* han ideado una

³³⁷ Tengamos en cuenta que el «yo» en Hume es un *haz de impresiones*, no hay en su pensamiento una sustancialidad del yo o de la mente, cf., RÁBADE ROMEO, SERGIO, «Fenomenismo y yo personal en Hume», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 8 (1973) 16-17.

³³⁸ *Immortality*, 403; 143-144.

³³⁹ *Immortality*, 404; 145.

³⁴⁰ *Immortality*, 400; 139.

³⁴¹ *Immortality*, 401; 139.

³⁴² *Immortality*, 401; 140.

serie de prescripciones que legitiman y aumentan su poder, lejos de preocupaciones verdaderamente religiosas. Es este también un síntoma de *corrupción religiosa* que tan vehemente crítica despierta en Hume.

Si Dios fuera como lo pintan esos *clérigos* estaríamos rebajándolo a un tirano de tres al cuarto, de los que tantos ejemplos hay en el mundo, caprichoso y despreciable. Ese Dios, desgraciadamente, es el que en tiempos de Hume se inculcaba, sobre todo en el tétrico calvinismo Escocés . Un Dios que castiga con penas eternas, culpas temporales, en criaturas tan frágiles como los hombres.

Esta ha sido la crítica a la inmortalidad del alma. Es una crítica que puede aportar algo positivo en el momento histórico en el que la realiza, por lo que tiene de *liberar* a Dios de una carga tan onerosa como la que se le imponía en los ámbitos religiosos de la época. Ahora nos queda su crítica a la providencia y la vida futura.

d) La providencia y la vida futura

En *Enquiry* hay una sección, la número once, que lleva por título *De la providencia y de la vida futura*. En ella pone Hume en boca del mismo Epicuro una apología de la filosofía escéptica realizada ante el ágora de Atenas. Defiende que el hombre puede vivir moralmente de la misma manera tanto si cree en la existencia de una providencia que rige los destinos de los hombres como si rige su conducta por la búsqueda de la virtud y el rechazo del vicio; tanto si cree en un estado futuro en el que habrá recompensa y castigo como si le basta con la alegría, la amistad y la felicidad en esta vida.

Hacer de esta vida una antesala de algo más allá no tiene fundamento en la experiencia cotidiana, en la que únicamente podemos tener acceso a lo que se puede sentir. Ir más allá es fruto de la imaginación o la superstición. Pero, además es minusvalorar la propia vida del hombre. No entiende Hume cuál podría ser el sentido de una vida que sólo está en función de ganar o perder otra; y más, qué sentido tiene una vida en la que todos estamos *predestinados* al bien o al mal. Ciertamente es incongruente esa doctrina de la predestinación

calvinista que hizo mella en Hume. Por eso reduce Hume la providencia a una mera sanción preconcebida sobre buenos y malos; y la vida futura a un juicio amañado donde el hombre es únicamente una marioneta con la que juega la divinidad a su antojo.

Tampoco le sirve a Hume el argumento de que las imperfecciones de este mundo exigen *otro* en el que se subsanen o bien lleguen a su plenitud:

«Considera el mundo y la vida presente sólo como un edificio imperfecto, del que se puede inferir una inteligencia superior, que no puede dejar nada sin acabar, ¿por qué no puedes inferir un plan o esquema más perfecto, que tendrá su realización en algún punto distante del espacio y del tiempo?»³⁴³.

A esto responde el interlocutor epicúreo que no tenemos medio alguno para probar por la experiencia que eso sea así. En las obras humanas, un edificio por ejemplo, sí podemos inferir de la imperfección de las cosas una ulterior mejora, pero en lo que se refiere al universo, no tenemos medio para afirmar que hay *otro* lugar en el que se subsanarán o plenificarán los efectos negativos que contemplamos. Una vida futura, por tanto, queda fuera de nuestro ámbito experiencial, lo que es lo mismo que decir que queda fuera de un juicio cierto, no tenemos una *creencia verdadera* sobre el tema.

Hume sigue uno de los preceptos claros de la Ilustración: secularizar los conceptos teológicos. Uno de estos es la existencia de una Providencia que rige los destinos de la humanidad. Para la Ilustración, y para Hume como uno de sus máximos exponentes, esta fe en la providencia divina será sustituida por una fe aun mayor en el progreso inmanente de la historia por la acción propia del hombre³⁴⁴. Llegada la mayoría de edad, el hombre toma la historia en sus propias manos, ya no necesita de tutelas paternas, entre otras cosas, porque Dios ha sido alejado tanto de la inmanencia histórica que le es imposible tener

³⁴³ *Enquiry*, 143; 185.

³⁴⁴ Sobre la idea de progreso en Hume cf., ROSALES RODRÍGUEZ, AMÁN, «Ilustración y progreso en David Hume», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 38 (2005) 137-138.

algún tipo de influencia. El Dios Ilustrado, el del deísmo principalmente, está demasiado lejos del hombre³⁴⁵. Contra esta lejanía de Dios reaccionará el pensamiento romántico idealista –con su máximo exponente en Hegel– con un órdago tremendo: Dios se construye en la historia; el Absoluto deviene historia y llega a su plena autoposición por medio del mundo: *Sin mundo, Dios no es Dios*³⁴⁶. Pero esto es otra historia.

5. ÚLTIMA ACOMETIDA: 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 ha degenerado a la misma, 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

³⁴⁵ Hegel dirá que la ilustración hizo de Dios un «fantasma infinito que se encuentra lejos de nuestra conciencia y convirtió, asimismo, el conocimiento humano en una sombra vana, en fantasmas de la finitud, en fantasías del mundo fenoménico» (HEGEL, G. W. F., *El concepto de religión*, F.C.E., México 1981, 61). Para Hegel, por tanto, van de la mano tanto el «alejamiento» de Dios, como el escepticismo epistemológico. Ambas son consecuencias de la única pérdida de la *objetividad real*.

³⁴⁶ HEGEL, G. W. F., *El concepto...*, 191.

de balde; es el cuestionamiento más serio que se puede hacer a la religión, los más grandes creyentes han puesto su fe ante el crisol de la teodicea. 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 se caiga en la justificación hegeliana en la que el mal es explicado y justificado desde la omniabarcante comprensión panracionalista de la historia.

a) El mal

La parte X de *Dialogues* 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?»³⁴⁷.

A continuación pasa a enumerar los males de tipo físico 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

³⁴⁷ *Dialogues*, 435; 118.

en cada etapa de esa vida, la cual concluye finalmente rodeada de agonía y horror»³⁴⁸.

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»³⁴⁹.

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»³⁵⁰.

³⁴⁸ *Dialogues*, 436; 121.

³⁴⁹ *Dialogues*, 436-437; 122.

³⁵⁰ *Dialogues*, 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?»³⁵¹.

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,

³⁵¹ *Dialogues*, 440; 127-128. 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, *Sources Chrétienne* 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 potest et non vult, invidius, quod aeque 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?».

Rwanda, Irak o Siria en la actualidad—, 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 Jonas.

b) 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*³⁵². 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»³⁵³.

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*

³⁵² *Dialogues*, 446; 138.

³⁵³ *Dialogues*, 446-447; 138-139.

*mundo*³⁵⁴. 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 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»³⁵⁵.

La Naturaleza parece ser, según lo vemos, *un amo exigente* y no un *padre generoso*. Si nos quisiera 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:

³⁵⁴ *Dialogues*, 448; 140.

³⁵⁵ *Dialogues*, 448-449; 141-142.

«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»³⁵⁶.

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*³⁵⁷. El mundo que cae bajo nuestra observación no es el que se esperaría de una 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!»³⁵⁸.

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

³⁵⁶ *Dialogues*, 451; 145.

³⁵⁷ *Dialogues*, 452; 146.

³⁵⁸ *Dialogues*, 452; 147.

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*»³⁵⁹.

La divinidad a la que Hume hace referencia coincide punto por punto con los dioses griegos, poco implicados moralmente en la marcha del mundo y sin ningún tipo de esfuerzo por el gobierno físico o metafísico del mismo, debido a que los griegos entendían el mundo como una existencia eterna y ordenada. El problema estriba en intentar atribuir esto al Dios cristiano, que sí pretende ocuparse del gobierno del mundo y del orden moral. Ante los dioses griegos es imposible toda justificación del mal por innecesaria.

c) La imposible teodicea

Ante esta situación tiene que acudir alguna justificación de la Deidad. Ha de haber alguna reflexión que nos permita *comprender* el porqué 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

³⁵⁹ *Dialogues*, 443; 132. El subrayado es nuestro.

que nos encontramos, conseguimos, si las contamos, cien satisfacciones»³⁶⁰.

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 rectificados en otras regiones y en algún período futuro de existencia»³⁶¹.

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. 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»³⁶².

³⁶⁰ *Dialogues*, 441-442; 130.

³⁶¹ *Dialogues*, 441; 129.

³⁶² *Dialogues*, 452; 147.

Es la conclusión lógica del deísmo³⁶³. 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.

Pero, a pesar de lo que hemos dicho, Hume mantiene su postura básica, que más abajo denominamos *deísmo 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 pone la reflexión sobre Dios ante dificultades extremas en relación al 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 visto³⁶⁴. 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 Badía Cabrera del análisis de la crítica de Hume. Creemos que va más allá de lo que los textos de Hume nos dicen cuando afirma que «parece que nos encontramos ante un dilema irresoluto: si no podemos decir que Dios es bueno, tampoco podemos

³⁶³ Voltaire, impresionado por el terremoto de Lisboa 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.

³⁶⁴ 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.

afirmar que existe; pero si sabemos que existe, no hay manera de exculparlo del mal»³⁶⁵.

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*³⁶⁶, 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*³⁶⁷; 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.

6. AGNOSTICISMO Y RELIGIÓN EN PASCAL Y HUME.

La exposición realizada hasta aquí nos deja a las puertas de un cierto agnosticismo, fruto del escepticismo mitigado del que hace gala Hume. El agnosticismo, muy al contrario que muchos piensan, no es un pensamiento negador de la divinidad, antes bien, el agnosticismo debería oponerse al gnosticismo, que es su doble opuesto. El agnóstico no niega la fe, antes bien la supone, pues lo que dice es no saber, no dice no creer. La gnosis es el conocimiento obtenido en secreto sobre la realidad última del mundo. El Dios escondido ha manifestado a unos elegidos el saber para liberarse de un mundo material que encadena el alma. La gnosis considera que el mundo ha sido creado por un dios caído y que otro dios, que algunos identifican con el Padre

³⁶⁵ BADÍA CABRERA, MIGUEL ÁNGEL, *La reflexión...*, 354.

³⁶⁶ Ver la obra citada del autor, páginas 349-362.

³⁶⁷ *Enquiry*, 162; 206.

de Jesús, ha querido salvar a los hombres otorgándoles el conocimiento, gnosis, para la salvación³⁶⁸.

Hume no es un agnóstico al uso, como no es un escéptico en el sentido atribuido. El escéptico, en su etimología griega, es el que busca, busca entender, saber, comprender, no el que niega. De la misma manera, el agnóstico es el que no sabe y quiere saber, pero su saber no puede fundarse sino en la experiencia, en su propia experiencia. Podríamos afirmar que el creyente es el verdadero *escéptico* y el único *agnóstico*. Si conoces no necesitas de la fe, si sabes no crees. Pascal es un antecedente claro de Hume, pero un Pascal recuperado tras un análisis distinto de su obra central.

Los *Pensamientos* de Blais Pascal han sido leídos sistemáticamente como una obra anticartesiana por excelencia. Sin embargo, el trabajo del profesor Kaplan ha revelado otra lectura que se ajusta más a la idea original del autor y que nos desvela ciertos *misterios* de su pensamiento. En lo que sigue vamos a centrar nuestra reflexión en torno a dos ideas. La primera idea pretende mostrar cómo el propio Pascal organizó su trabajo con vistas a una apologética cristiana basada en los hechos mismos y no en la demostración filosófica.

La segunda idea estriba en la relación que existe entre verdadera fe y agnosticismo filosófico en Pascal y los *Diálogos de la Religión Natural* de David Hume. El Escocés, que no parece haber conocido la obra pascaliana, llegó a parecida conclusión desde presupuestos filosóficos opuestos a los del francés. Una lectura conjunta puede ayudar a desvelar ciertas posiciones humeanas que, en línea con lo que venimos exponiendo y en contra del pensamiento común, sitúan a Hume en una propuesta de renovación de la misma teología.

a) La nueva lectura de *Pensées*

Hasta el momento, las ediciones de los *Pensamientos* pecaban de una abrumadora incoherencia. Tradicionalmente se achacaba ésta a la misma

³⁶⁸ JONAS, HANS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2000.

naturaleza fragmentaria de la obra dejada sin ahormar por Pascal, pero, según la edición de Francis Kaplan³⁶⁹, hemos de modificar nuestra perspectiva y volver pausadamente sobre esta *Apología de la religión cristiana*, como el propio autor la definió en sus anotaciones. Las ediciones de Lafuma, Brunschvicg o Chevalier, se antojan una amalgama de reflexiones varias sin más asociación que la mera vecindad espacial en la materialidad del papel impreso. No en vano, a la hora de citar un pensamiento de Pascal, se hacía por numeración y no por paginación, con lo que aumentaba la impresión de fragmentariedad del pensamiento de un autor que es absolutamente coherente. Aprovechando esta circunstancia se ha leído a Pascal como un anti-Descartes, la razón del corazón frente a la razón lógica, pero esta lectura resulta, como poco, insuficiente.

Tomando como guía las indicaciones manuscritas de Pascal, Kaplan ha organizado la obra siguiendo una coherencia lógica iluminadora, introduciendo títulos y capítulos tomados de esas mismas indicaciones y anotaciones manuscritas. Como nos indica en el abundante y cabal *Prefacio*³⁷⁰, siguiendo las precisas indicaciones que Pascal nos ha dejado desperdigadas en los diversos *pensamientos*, podemos organizar una obra perfectamente estructurada, un «plan de la *Apología* que resulta de las indicaciones formales del mismo Pascal»³⁷¹. No es necesario forzar los textos, como sí resulta en la edición de Port-Royal a la muerte del autor. En aquella se pretendía que el pensamiento de Pascal era tal y como había quedado a su muerte: un conjunto de fragmentos, sin atender al mismo texto escrito. Kaplan, a partir del mismo autor, ha encontrado la hilazón lógica. Como se puede entender, hay fragmentos que han quedado mejor unidos que otros, pero eso hay que atribuirlo al estadio en el que quedaron los mismos a la muerte del autor, no a la falta de un plan en su mente.

³⁶⁹ PASCAL, BLAISE, *Les Pensées, classées selon les indications manuscrites de Pascal*. Préfacées et annotées par Francis Kaplan. Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

³⁷⁰ *Ibidem*, 7-96.

³⁷¹ *Ibidem*, 71.

Si atendemos a la edición de Port-Royal, los *Pensamientos* parecen una furibunda crítica a la necedad de los ateos que «dicen en su corazón que no hay Dios» (Salmo 10, 4). Toda la obra parece orquestada para mostrar la injusticia de aquellos que no quieren o no saben creer. Es una apología en el sentido más ofensivo del término. Apología contra los ateos, contra los creyentes de otras religiones, contra la misma humanidad. En el fondo es una autodefensa de un hombre herido que ha caído preso de su propia falta de fe y quiere, al final de sus días, encontrar justificación y alivio en sus propios escritos, ya que no en su vida. La edición de Port-Royal concluye con la *prière puor demander à Dieu le bon usage des maladies*. El hombre herido en su propio orgullo busca la justificación ante Dios y le pide que aquella enfermedad de su alma sea para su bien, sea salutífera. Como ha indicado muy oportunamente Francis Kaplan: «este principio de edición conduce, al parecer, a ponernos en presencia, no de Pascal, sino de un Pascal visto por este o aquel editor»³⁷².

Un caso semejante ocurre con la edición de Brunschvicg. Ésta comienza con los textos referentes a la miseria humana y la insuficiencia de la razón. Continúa con los de la religión cristiana, su fundamento, prefiguración y profecías. Concluye con las pruebas en torno a Jesucristo y por último los milagros, situando en apéndice los fragmentos polémicos. La diferencia con la de Port-Royal estriba en que comienza con la humanidad en su conjunto en lugar de con los filósofos y ateos. El final es muy semejante al situar los milagros en último lugar, como prueba de que la *apuesta* de la fe siempre será mayor que los infundios de la razón. De esta manera, simplemente con la *reordenación* del material, se está modificando la intención de Pascal.

También Lafuma participa de esta suerte de rompecabezas en que se convierten los *Pensamientos*. Pretendiendo ser más *objetiva*, resulta menos inteligible. Ordenar los *papeles* según si había cierta clasificación o no, a menos que se haga completo, no deja de resultar perjudicial. Mantiene la estructura de

³⁷² PASCAL, BLAISE, *Les Pensées...*, p. 10.

Brunschvicg al acabar con los milagros e invierte, atendiendo a cánones textuales, la organización del material referente a la razón, la humanidad y la religión.

Kaplan ha partido de la idea de que Pascal pretendía la elaboración de una verdadera obra terminada pero que no tuvo tiempo de ahorrarla suficientemente, dejando el material sin terminar, pero con notas textuales suficientemente claras como para encontrar la lógica que subyace a la obra y reconstruirla según su propia invención. Como toda obra, lo que conocemos como *Pensamientos*, tiene un verdadero título: *Pensamientos en vista de una apología de la religión cristiana*³⁷³, seguido de una *Introducción: para incitar a buscar a Dios. La ineluctabilidad de la muerte*³⁷⁴. La triada apología-búsqueda-muerte, agrupa los términos en los que se desenvuelve toda experiencia humana. Toda vida que se precie debe plantearse la cuestión de la muerte como el problema central. Como diría Camus, si merece o no ser vivida es la cuestión primordial de la vida. La mortalidad lleva a una búsqueda de sentido que puede o no desembocar en Dios, para ello se hace una apología de la religión cristiana. Únicamente el Dios cristiano se ha mostrado con suficiente claridad en los hechos. Este es el núcleo esencial del pensamiento pascaliano que queda claramente expuesto en la introducción a los *Pensamientos* como obra coherente.

A continuación vemos que *esta obra* posee siete partes convenientemente organizadas, empezando por el análisis de *La razón*³⁷⁵. Se trata de una suerte de crítica de la razón *impura* (factual o de los hechos). La razón está siendo utilizada por los filósofos contra la religión, pero ésta no es contraria a aquella, antes bien, tiene unos límites que la convierten en servidora del hombre y compañera de camino de la religión; no *ancilla* sino *soror*. La prueba definitiva de esta hermandad reside en *la apuesta* que racionalmente invita a creer.

³⁷³ Ibidem, 99.

³⁷⁴ Ibidem, 101-120.

³⁷⁵ Ibidem, 121-144.

Analizada la razón humana, Pascal se enfrenta con *La condición humana*³⁷⁶, miseria, grandeza y pecado original son las tres etapas que sigue Pascal. La condición humana es ambigua y debe ser descrita con una fórmula que englobe todas sus dimensiones. El hombre está llamado a la gloria divina pero es un pobre animal que *apurar cielos pretende*. La única manera de entender estas contradicciones de la condición humana es mediante el pecado original, raíz de todo su mal e invitación a todo su bien. Nos deja Pascal a las puertas del *Verdadero Bien*.

Después de sumergirnos en la condición humana, debemos elevarnos a la consideración de la relación de ésta con Dios: la *gracia*. Dios, el hombre contrario a Dios y la respuesta de Dios, la gracia, forman parte de la tercera parte del tratado de apología: *El verdadero bien*³⁷⁷. El hombre está hecho por y para Dios y sólo en Él tendrá su descanso. Su orgullo le lleva a olvidarse de este origen, pero el aguijón del pecado le recuerda constantemente que su felicidad es por gracia; por gracia envía a su propio hijo; por gracia nos asociamos a Dios en su hijo; todo es gracia para el hombre que busca sinceramente su ser.

Desde esa altura del pensamiento sobre el hombre y Dios, podemos sumergirnos en la reflexión más apropiada para fundar la fe. Primero en *La Escritura*³⁷⁸, ella es la única prueba válida para fundamentar la fe en el Mesías enviado de Dios. Segundo, *El valor de las pruebas*³⁷⁹, o más bien la nulidad de cualquier prueba que no sea la que nos da la Escritura Santa y la fe en Cristo. Dicho esto, queda mostrar *La falsedad de las otras religiones*³⁸⁰, todas ellas orientadas a la religión de Cristo como la única verdadera. La conclusión lógica

³⁷⁶ Ibidem, 145-238.

³⁷⁷ Ibidem, 239-264.

³⁷⁸ Ibidem, 265-388.

³⁷⁹ Ibidem, 389-400.

³⁸⁰ Ibidem, 401-410.

de todo este recorrido no son ni los milagros y la oración para que la sinrazón humana alcance a Dios, sino *La conversión* (411-418).

Desde esta perspectiva se divisan los *Pensamientos* como una obra coherente de apología de la religión cristiana, una apología ante el pensamiento moderno, por ello parte de la razón y los filósofos, desciende a la condición humana, común a todos, que busca el bien y lo hace en la Escritura, criticando las famosas pruebas de la existencia de Dios y la falsedad de las otras religiones, de ahí que, la conclusión lógica es la conversión. No se trata como en las ediciones vistas arriba de una apología negativa sino positiva. Es una invitación al hombre para que encuentre el sentido de su vida en la fe en Cristo y la creencia en el Padre. Es un nuevo Agustín proveniente, no del maniqueísmo sino de la ciencia y la filosofía escéptica, e intenta invitar a todos aquellos a la fe que a él le ha salvado.

Concluida esta apología, sentido central de los *pensamientos* de Pascal, el resto de la obra está estructurado en dos partes finales que recogen, por un lado, todas las reflexiones pascalianas entorno a su famosa lucha *contra los jesuitas*³⁸¹, y de otro, *Pensamientos sobre diversas cuestiones*³⁸². Éstas últimas *diversas cuestiones* constituyen los más famosos pensamientos de Pascal, por ejemplo, *el espíritu de geometría, la naturaleza humana, el hombre pecador, Jesucristo, la vida espiritual* y otros más. Al ser los más conocidos y no tener un lugar de encaje apropiado en la *apología*, se tendió a pensar que éstos constituían el centro de la reflexión, Kaplan no se ha dejado llevar por la opinión común y los ha situado al final, fuera de la *apología*. Es seguro que Pascal, de haber tenido tiempo, habría realizado una edición acabada de su obra, pero como no lo tuvo es mérito de esta edición dar coherencia lógica a lo siempre lo tuvo en la mente del autor.

³⁸¹ Ibidem, 419-518.

³⁸² Ibidem, 519-586.

Esta edición de Kaplan nos permite comparar las distintas maneras que ha habido de leer los *Pensamientos*, aportando una *Tabla de concordancias* que permite comparar la numeración de esta edición con las seis precedentes. Ésta tabla nos da, por añadidura, una perspectiva de cómo se estaban leyendo hasta ahora los *Pensamientos*, el grado de incoherencia que podía llegar a tener cierta lectura de los mismos, y cómo se pueden leer a partir de esta edición, de modo que el enorme valor crítico de esta edición puede aportar claridad para el estudio de un autor que día a día cobra más valor en la tarea de reanimar el pensamiento en estos tiempos.

b) Agnosticismo filosófico

Creemos que el punto sobre el que gira todo el pensamiento filosófico de Pascal es el de un cierto agnosticismo como base programática para una verdadera fe cristiana, y esto en sí ya es una cercanía con la propuesta expresa de Hume. Esta propuesta de lectura fue lanzada por Francis Kaplan en 1989 y está en el origen de su nueva clasificación de los *Pensamientos*³⁸³. En aquella ocasión nos mostró Kaplan que el «visage classique de Pascal» debía ser superado, no eliminado, pues su contribución a la literatura francesa en la línea de Montaigne, Rochefoucauld o La Bruyère, es de un valor incuestionable. Se trataba de ir más allá del Pascal clásico, aquel que nos mostraban las antiguas ediciones de sus *Pensamientos*.

Al poner el énfasis en el pensamiento numerado en la edición de Kaplan con el 54, pierde fuerza el tradicional argumento antropológico con el que se ha asociado a Pascal y gana fuerza una lectura completamente apologética de la religión cristiana. En efecto, como el propio Pascal dice allí «es necesario comenzar por mostrar que la religión no es contraria a la razón; venerable, le aporta respeto»; se puede colegir que el argumento antropológico: mostrar la

³⁸³ KAPLAN, FRANCIS, «L'agnosticisme philosophique de Pascal» en VIEILLARD-BARON, JEAN-LOUIS - UAPLAN, FRANCIS (Éds.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris 1989, 423-435.

religión como venerable para el hombre, tiene un carácter secundario y está al servicio del cariz apologético del pensamiento pascaliano. El propio Kaplan lo dice con absoluta claridad: «el argumento antropológico no es ni suficiente ni indispensable (...), es un argumento adicional (...), una confirmación y no una demostración»³⁸⁴. Lo que pascal pretende con la argumentación antropológica es preparar el terreno para la apología, es decir, para demostrar, ahora sí, que la religión es verdadera, pero para que los hombres acepten la religión como verdadera, la tienen que considerar amable, y para que la consideren amable deben entender que les concede el bien verdadero. Tenemos así, en núcleo, toda la filosofía de los *Pensamientos* de Pascal.

La originalidad de Pascal estriba en el lugar dónde ha situado el problema. Si hemos de hacer apología, sería un poco temerario comenzar por hablarle al hombre de su propia muerte. Cualquiera, al oír hablar de su muerte, podría pensar que el tema no va con él, sin embargo, es aquí donde empieza Pascal y donde radica su fuerza discursiva. Porque la apología es un problema intelectual en un sentido derivado. Primariamente es un problema que concierne al ser íntimo del hombre, por ello es un problema existencial. Como problema humano por excelencia, la muerte es el lugar desde donde debe partir toda apología. Según Kaplan, es una especie de *captatio benevolentiae*³⁸⁵, con el tema de la muerte puede captar la atención de los ateos sin necesidad de recurrir a Dios. Si Dios no es algo aceptado por todos, la muerte sí que lo es, empezar por ahí es una forma de poner el problema de la religión en un territorio común a todos los hombres.

Llegados a este punto, situado el problema en el nivel existencial humano, la demostración de la religión puede hacerse en dos etapas. En una primera etapa se trataría de demostrar racionalmente la existencia de Dios, independiente de cualquier religión, para, a continuación, mostrar el valor de la

³⁸⁴ KAPLAN, FRANCIS, «L'agnosticisme...», 424.

³⁸⁵ KAPLAN, FRANCIS, «L'agnosticisme...», 425.

religión concreta. Pero Pascal invierte la argumentación, en una suerte de *giro pascaliano* y afirma la imposibilidad de demostrar racionalmente si Dios existe (n. 115). La existencia de Dios puede ser mostrada, que no demostrada, por la historia y por los hechos, ellos son los que deben hablar a favor de la existencia de un ser tal que Dios. Pero la mera razón no puede acceder a la demostración de la existencia divina. Así lo ha entendido Kaplan en 1989: «la argumentación de Pascal es la siguiente –y en esto es original – : no hay pruebas racionales, filosóficas, de la religión, no hay nada más que pruebas históricas, pruebas de hecho»³⁸⁶.

Debemos hacernos la pregunta de por qué Pascal renuncia al uso de la razón en un momento tan favorable históricamente a la misma. La respuesta que nos da Kaplan es absolutamente iluminadora. La razón es el instrumento, casi el arma, que los filósofos agnósticos y ateos utilizan para refutar la religión. Es un instrumento tan utilizado por *el enemigo* que no sirve para lo contrario, es decir, para demostrar la religión. Por ello, Pascal aceptará una posición agnóstica con un fin táctico. Si intentamos demostrar racionalmente la existencia de Dios a un filósofo, lo máximo que conseguiremos es dejarlo en el deísmo, siendo peor el remedio que la enfermedad. Una vez en el deísmo, el hombre no es capaz de llegar hasta la verdadera religión, manteniéndose en algo así como una religión de mínimos.

El deísmo es peor enemigo que el agnosticismo, dicho de otra manera, es más fácil llegar a la verdadera religión desde la ignorancia de religión que desde un simulacro de religión o una religión pervertida, como es el caso del deísmo. Y la mejor manera de oponerse al deísmo es descubrirle que es imposible demostrar racionalmente la existencia de Dios «volver contra el racionalismo deísta las armas de la razón»³⁸⁷. Si las armas de los deístas no pueden ser utilizadas, hemos de revertirlas contra ellos y que les estallen en la

³⁸⁶ KAPLAN, FRANCIS, «L'agnosticisme...», 429.

³⁸⁷ KAPLAN, FRANCIS, «L'agnosticisme...», 434.

cara, esto es lo que Kaplan ha visto tan bien, que el agnosticismo filosófico es un argumento a favor del cristianismo antes que en su contra. Aquel artículo programático de 1989 de Francis Kaplan, concluía con una idea para el futuro: «queda la idea de fundar una filosofía religiosa sobre un agnosticismo filosófico»³⁸⁸. Esto mismo es lo que afirmaba activamente y defendía el más maduro Hume que conocemos, el de los *Diálogos sobre la religión natural*.

c) Pascal y Hume

Para concluir queremos establecer ciertos hilos que podrían unir a dos autores tan lejanos en sus presupuestos filosóficos y tan cercanos a la vez en las consecuencias que sus filosofías pueden tener para la religión. De un lado les une su escepticismo respecto a las posibilidades de la razón meramente racionalista de ser la guía del ser humano; de otro lado, su interés por que la religión sea un instrumento para una buena vida de los hombres en sociedad.

Dos de las obras analizadas de Hume nos ponen en la pista para este análisis por ser sus obras de madurez en el tema: *Dialogues* y *Enquiry*. La primera no fue publicada en vida y recoge lo más importante de su pensamiento religioso y de la crítica a que somete Hume a la religión, pero sobre todo, a la versión ilustrada que servía de base a la religión: el deísmo. En esto Hume está muy cerca de Pascal. De la misma manera que Pascal, como nos ha mostrado Kaplan, Hume cree que la única forma de llegar a ser un verdadero cristiano creyente es ser un escéptico filosófico.

El análisis de las pruebas racionales de la existencia de Dios, los argumentos tradicionales de las *pruebas* de la existencia de Dios, arroja como resultado la imposibilidad de su demostración. La razón humana se extralimita queriendo llegar donde no le está permitido, porque Dios está más allá de su alcance, al no pertenecer al ámbito de las relaciones de ideas sino al de las cuestiones de hecho que se dirimen por la experiencia. La experiencia es el juez

³⁸⁸ KAPLAN, FRANCIS, «L'agnosticisme...», 435.

que determina las posibilidades de llegar a Dios, estas no son teóricas sino prácticas, de ahí que ni los argumentos apriorísticos de corte ontologista, ni los que parten de los fenómenos experimentables, nos van a llevar hasta Dios; a lo sumo nos llevarán hasta *el hijo de nuestro pensamiento* del cual nos enamoramos y lo colocamos en lugar del Dios verdadero, esto es, hacemos de Dios un ídolo – idea, imagen– de nuestras facultades. Esto nos conduce a la imposibilidad de llegar al Dios verdadero con las propias fuerzas de la razón.

La verdadera realidad de los argumentos *a posteriori* sobre la existencia de Dios, es que se reconducen 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. En palabras de Hume:

«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 cerebro que imaginas que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que la situación actual, que se caracteriza por tanto mal y desorden. Olvidas que esta inteligencia y benevolencia superlativas son totalmente imaginarias o, por lo menos, si ningún fundamento de la razón»³⁸⁹.

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. El resultado es una argumentación muy endeble desde el punto de vista experiencial. Para Hume, la base del problema se halla en la ilegitimidad de la inferencia desde los

³⁸⁹ *Enquiry*, 137; 180.

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 queremos «respetar» a Dios, no debemos rebajarlo a fenómeno observable y mensurable de nuestro mundo. La principal consecuencia de ese acto es el antropomorfismo: nos hacemos un dios a la medida de nuestras posibilidades y necesidades. Para evitarlo necesitamos recurrir al *escepticismo* respecto a las capacidades humanas, *escepticismo* que respete la *alteridad* de Dios, la pluralidad de la experiencia humana respecto de Él y la diversidad de las manifestaciones religiosas. Con todo esto podemos comprender y subrayar la estupenda y paradójica frase de Hume: «ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente»³⁹⁰.

En Hume se hace tan imposible la teología como necesaria la doxología, tal como lo afirma el *alter ego* de Hume en *Dialogues*, Filón: «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»³⁹¹. Como vemos por estos textos centrales en el pensamiento humeano, tanto Hume como Pascal están de acuerdo en que la razón humana está limitada a la hora de probar la existencia de Dios. A lo sumo, puede llegar a crear su propio dios a partir de sus pensamientos racionales, pero no puede llegar hasta el Dios verdadero. Éste es *objeto de adoración*, dirá Hume, o fruto de la experiencia histórica o de los hechos de fe, el Dios de Abraham, no el Dios de los filósofos, según Pascal. Los puntos de contacto son muchos aunque las diferencias de partida sean amplias. La nueva lectura de los *Pensamientos* de Pascal que hemos encontrado en Francis Kaplan, nos permite entender la gran obra pascaliana como una apología cristiana en toda su extensión y el intento de

³⁹⁰ *Dialogues*, 467; 172.

³⁹¹ *Dialogues*, 391; 45-46.

llegar al hombre *moderno*, como su más íntima intención. Esto, aplicado a la situación de la religión actual, puede iluminarnos para llegar al hombre de hoy como al de siempre, ayudándonos del *partner* de Pascal en cuestiones de religión, como es David Hume. Con uno y otro podríamos intentar una verdadera *apología de la fe en el siglo XXI*.

IV. LA CRÍTICA DE HUME ANTE EL EVANGELIO

En este apartado vamos a intentar llevar a cabo una *Aufhebung* hegeliana de la crítica a la religión de Hume. De un lado queremos «superar» la crítica humeana mediante el crisol del evangelio de Jesús de Nazaret. Para ello tendremos que delimitar primeramente cuál es el evangelio de Jesús y qué contenido tiene, para desde ahí situar dicha superación de la crítica de Hume. Pero no solo es necesario «superar», también hay que «recuperar» en un estadio superior –este es el otro sentido de la *Aufhebung* hegeliana– la crítica que Hume realiza a la religión. En este segundo momento, veremos aquellos elementos que, de un lado, han sido válidos desde aquel momento histórico, y de otro, aun hoy siguen siendo necesarios aunque no suficientes para humanizar la religión.

1. EL EVANGELIO DE JESÚS DE NAZARET

Bien es sabido que el término *evangelio* puede entenderse de diferentes maneras, según sea la función que se le haga desempeñar. Incluso puede resultar que su funcionalidad sea contraria de su etimología. Es imposible analizar el término sin tener en cuenta tanto su significado helenístico como las resonancias bíblicas, ante todo proféticas. Pero es más importante comprender el proceso que llevó a la primitiva comunidad de los que siguieron a Jesús a aplicar el término a Jesús, ponerlo en su boca, y hacer de él el centro de su acción. Ante todo siendo como parece que el término en sí no procede del Jesús histórico, lo cual nos lleva directamente a la reflexión jesuológica y su posterior concreción cristológica.

Veamos, por tanto, la polisemia del término *evangelio*, sus posibles orígenes y su uso por parte de la comunidad, esto es, la atribución a Jesús de Nazaret de ser el Evangelio del Dios Vivo, una atribución que resultaba un tanto extraña, pues Nazaret no era un lugar privilegiado, ni geográfica ni política ni religiosamente. Como he escrito en otro lugar:

«Nazaret debía ser una población pequeña y de poca importancia o bien de origen reciente, por cuanto no es mencionada ni en el AT ni en los apócrifos, ni siquiera en Josefo, que alude a 45 poblaciones de la región, pero ninguna vez a Nazaret a pesar de distar 5 km de Séforis. No es nombrada nunca por los rabinos judíos en las referencias que hacen a distintas poblaciones en la Misnah o el Talmud, aunque sí citan 63 ciudades de Galilea. W.E. Pax cree hay razones geográficas que explican la poca importancia de Nazaret: la vía Maris, que unía a Damasco con Gaza y Egipto, pasaba a unos 9 kms al este del monte Tabor para unirse, en la llanura de Megido, con el camino que lleva del Jordán al Mediterráneo. Al encontrarse en un valle, aislada por las colinas circundantes, los caminos no llegaban a ella en la antigüedad»³⁹².

Sin embargo, la importancia de su procedencia está precisamente en su insignificancia en los niveles sociales y religiosos. Jesús representa la alternativa crítica a todo el orden existente, desde su mismo nacimiento, su familia y su posición social. Ser carpintero no es precisamente pertenecer a la élite social, sino todo lo contrario, Jesús fue un judío marginal y alternativo en todos los niveles³⁹³.

³⁹² PÉREZ ANDREO, BERNARDO, «Nazaret» en ROPERO BERZOSA, ALFONSO (Dir.), Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia, Editorial CLIE, Barcelona 2013.

³⁹³ El término que utiliza el evangelio es *tehton* que se traduce por carpintero, pero «*tehton* se incluía dentro del grupo de los artesanos, artesano rural en el caso de Jesús, que se encontraría por debajo del nivel de los campesinos, pues la clase de los artesanos se hallaba constituida en su origen por miembros de las filas de campesinos desposeídos y sus hijos no herederos. Por lo tanto, los artesanos, los *tehton* incluidos, pueden ser definidos como campesinos desposeídos, a cuya clase pertenecían los jornaleros, y los esclavos», PÉREZ ANDREO, BERNARDO, «Carpintero» en ROPERO BERZOSA, ALFONSO (Dir.), Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia, Editorial CLIE, Barcelona 2013.

a) Distintas acepciones de *evangelio*

El término evangelio ha llegado a las lenguas modernas directamente desde el griego como una transcripción literal del original εὐαγγέλιον³⁹⁴. En sí significa buena (εὖ-) noticia (ἀγγελία), también puede traducirse por «feliz mensaje» o «anuncio gozoso». El plural se utiliza para referirse en concreto a los cuatro relatos que la comunidad cristiana elaboró para recordar la *buena noticia* que supuso el paso de Jesús de Nazaret por sus vidas. Si *evangelios* indica los relatos, *evangelio* indica el contenido del anuncio de la predicación cristiana contenida en esos relatos o no contenida en ellos. En este sentido puede darse un uso lato y otro estricto del término.

Es muy probable que el concepto mismo de εὐαγγέλιον, o su equivalente arameo, no formara parte del lenguaje del Jesús histórico³⁹⁵. No puede aplicarse el criterio de datación múltiple dado que falta en Q, por tanto en la comunidad judeocristiana palestinese, y su uso es, casi exclusivo, de la tradición paulina y de sus fuentes. No es aquí el lugar para entrar en una pormenorización exegética, basta lo dicho sobre la ausencia del término en el lenguaje de Jesús. Ahora bien, sí que podemos rastrear su uso en la comunidad y descubrir el proceso por el que esta lo atribuye con tanta nitidez a Jesús de Nazaret. Tan importante resulta para la comunidad cristiana el contenido soteriológico de *Evangelio* que lo aplican a Jesús de forma que se convierte tanto en el calificativo de su acción como el apelativo de la misma persona.

Necesitamos saber de dónde le viene a la comunidad el término para poder aplicarlo a Jesús, y cuáles son las connotaciones del mismo. Pero sobre todo hemos de ver si la comunidad al aplicarlo a Jesús debe cambiar en algo su contenido, esto es, si Jesús modifica el término *evangelio* y le da unas características propias, o por el contrario, Jesús es encorsetado dentro de la

³⁹⁴ FABRIS, RINALDO, «Evangelio», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 587-608.

³⁹⁵ BALZ-SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, Cols 1637-1651.

amplitud conceptual del término *evangelio*. Veamos el origen de la palabra y su amplitud conceptual para después analizar el uso que de ella hace la comunidad y la medida en que lo aplica a la realidad histórica vivida en Jesús de Nazaret.

Dos son los posibles orígenes de *evangelio*, de un lado puede haber un *humus* veterotestamentario de base profética en el uso del término, y de otro el contexto helenístico de la época de la formación de las primeras comunidades —ya ha quedado dicho que el término no puede ponerse en boca del Jesús histórico—. En el Antiguo Testamento, y de acuerdo con su uso profano, el sustantivo hebreo *bes'orâ* significa la recompensa que se da al mensajero por un mensaje de victoria —2 Sam 4, 10; 18, 22— o el mismo mensaje de victoria —2 Sam 18, 20-27; 2 Re 7, 19. En la literatura histórica veterotestamentaria el término se vincula a la recompensa debida a un anuncio de victoria, se trata de una *buena noticia* de carácter público o profano, relacionada con el éxito en una batalla normalmente.

Cuando pasamos a los textos proféticos y algunos salmos, el lenguaje cambia hacia una intencionalidad más religiosa. El Salmo 68 (67) es ejemplo de un tránsito entre la utilización de una terminología puramente profana a otra de cariz religioso. Así tenemos que el salmo refleja una situación de victoria en la batalla vivida como liberación otorgada por Dios al pueblo. En el Salmo 96 (95) se diluye el contexto de victoria militar y pasa a tomar una relevancia absoluta la salvación divina experimentada por el pueblo. Pero es en los profetas donde realmente toma cuerpo la lectura en clave religioso-salvífica, especialmente en la tradición isaiana. El *Libro de la Consolación* se abre con la invitación dirigida al «mensajero de alegres noticias». El contenido de este anuncio de gozo es la llegada de Dios como Señor y rey victorioso que conduce a los deportados de regreso a su tierra, Is 40, 9-10. En 52, 7 también resuena el mismo anuncio. Dios reina sobre su pueblo, este es un mensaje gozoso como lo son también los pies sobre los montes de su heraldo que lo anuncia. Pero es el texto más significativo en este contexto el de Is 61, 1, Lc lo pondrá directamente en los labios mismos

de Jesús, tendiendo un puente entre ambas tradiciones. En Is 61, 1 se presenta la figura del profeta mesiánico capacitado y enviado para llevar la alegre noticia a los pobres e indigentes. Su contenido es la intervención eficaz del Señor que cambia la suerte del pueblo.

Estos textos proféticos son importantes en la medida en la que la comunidad ha querido utilizarlos para releer la vida y obra de Jesús de Nazaret desde su propio contexto tradicional veterotestamentario. La comunidad necesitaba categorías para comprender la persona de Jesús y su cometido, sobre todo a la luz de los acontecimientos de Pascua. No podían hacer otra cosa que acudir a la tradición en la que llevaban a término su hermenéutica vital, en ella descubrieron una continuidad entre la tradición profética de corte deuteronomista y la experiencia verificada en Jesús de Nazaret. Salvación, esperanza, gozo, son estos términos muy caros en la predicación de Jesús y tienen un entronque claro en la lectura deuteronomista de los profetas. Pero la comunidad extrajo de su tradición el contenido del anuncio de gozo releuyéndolo en Jesús, mas no su terminología, esta es deudora de su contexto helenístico.

En el ambiente helenístico el término *ευαγγελιον* es conocido desde los clásicos hasta los documentos más cercanos al Nuevo Testamento. Su significado fundamental es el de *buena noticia*, ya sea de carácter público –una victoria militar o deportiva–, ya de carácter privado –una sanación–. Por asociación el término indica tanto la recompensa al mensajero como los actos por los que se celebra el feliz mensaje, sean estos de carácter profano o sagrado. De esta manera, *buena noticia*, en su uso helenístico de la época, podía ser desde el nacimiento del emperador –incluidos todos los acontecimientos *gozosos* de su vida– hasta la celebración cultural y los sacrificios ofrecidos por los anuncios felices, normalmente los que hacen referencia al emperador o a un personaje especial.

El contexto helenístico da al término *ευαγγελιον* su referencia de uso más apropiada, mientras el *humus* bíblico configura su contenido más original en conexión con las tradiciones salvíficas que arrancan, como de su fuente, en la experiencia del éxodo y que afloran –como el Guadiana– en determinados

contextos de la historia de Israel en los que se experimenta la misma intervención liberadora de Dios. Jesús es interpretado por la comunidad como el Heraldo de Dios que anuncia el amor de Dios y su voluntad de salvación para los hombres. Este anuncio se torna polémico, incluso apologético, al contacto con su entorno helenístico, en el que el *εὐαγγέλιον* estaba referido principalmente al emperador o a algún sucedáneo de este. La comunidad cristiana experimentó en la vida y muerte de Jesús de Nazaret la *Buena Noticia* verdadera frente a las otras *buenas noticias* que predicaban los voceros del imperio, e interpretó esta *Buena Noticia* como el cumplimiento de todos los anuncios salvíficos del Antiguo Testamento.

b) Claves para el acceso al evangelio de Jesús de Nazaret

Hemos visto que la comunidad primitiva –en donde se escriben los documentos que originan los Evangelios– toma tanto de su tradición veterotestamentaria como del contexto helenístico los elementos para interpretar a Jesús de Nazaret como Evangelio vivo de Dios. Ahora es necesario determinar el acceso al núcleo del mensaje de Jesús y su contenido, para ello sólo contamos con los documentos que nos ha legado la tradición en los que se recogen los dichos y hechos de Jesús tal y como la comunidad los interpretó, por lo que la mediación comunitaria es imprescindible y nuestro *acceso a Jesús*³⁹⁶ está irremediablemente mediado por esa interpretación. Es posible acceder al Jesús histórico, pero en la mediación eclesial.

Tenemos tres niveles o estratos que analizar para acceder a esta realidad mediada que es la historia de Jesús. Partiendo de una perspectiva literaria nos encontramos primeramente los textos que nos han llegado –los Evangelios– y que fueron redactados por un autor o varios dándoles su propia perspectiva histórica y soteriológica. La *historia de la redacción* –*Redaktionsgeschichte*– estudia

³⁹⁶ LATOURELLE, RENÉ, *A Jesús el Cristo por los Evangelio*, Sígueme, Salamanca 1992. especialmente importante para este tema son las páginas 19-31, *el acceso histórico a Jesús*, y el capítulo III. *Bosquejo de una demostración*.

el texto tal como nos ha llegado analizando su forma, su unidad y su teología para determinar los elementos propios del autor o autores y desbrozar así todo lo que pueda ser redaccional. En un segundo nivel tenemos el contexto vital en el que se forjan los relatos que después compondrán el *textus receptus*. Este nivel es el que estudia la *historia de las formas* –*Formgeschichte*– descubriendo el ambiente en el que se fraguan las perícopas, sus preocupaciones y sus *prejuicios*. En un último nivel tendríamos la historia misma de Jesús que es la que ha dado origen a los otros dos estratos. En este nivel, con la utilización de unos *criterios de historicidad*, podemos llegar hasta el núcleo del mensaje de Jesús, hasta el núcleo de *su* Evangelio.

Así, vemos que el acceso a Jesús está estructurado como en tres círculos concéntricos, el más externo e inmediatamente accesible es el texto mismo. El siguiente es la comunidad que da origen a las perícopas, y en el centro mismo, irradiando toda su potencia vital, la experiencia histórica de Jesús de Nazaret. Es necesario tener muy presente que nuestro acceso a ese centro únicamente es posible pasando por los otros dos estratos y nunca saltándolos como hizo la teología tradicional. Pero también es necesario afirmar que es realmente posible acceder a ese centro y que es necesario, contra Bultmann y los suyos. La segunda y la tercera búsquedas del Jesús histórico nos permiten este optimismo epistemológico sobre el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret. Ahora bien, es un optimismo *crítico* pues cualquier posibilidad de llegar al Jesús de la historia está, a su vez, mediada por los métodos histórico-críticos utilizados, dándonos, no ya al hecho único e irrepetible de Jesús el de Nazaret, sino la *reconstrucción* histórica de aquel hecho, reconstrucción tan fiable como la realizada sobre cualquier otro personaje histórico, de ahí que su fiabilidad dependa de la fiabilidad de los métodos.³⁹⁷

³⁹⁷ MEIER, JHON P., en su excelente y cuasi definitiva investigación sobre el Jesús histórico *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols, Verbo Divino, Estella 1998, hace una distinción absolutamente acertada al respecto: «No podemos conocer al Jesús “real” mediante investigación histórica, ni su realidad total ni siquiera un retrato biográfico razonablemente

Combinando un estudio del contexto histórico de Jesús con la utilización de los criterios de historicidad aplicados a la exégesis neotestamentaria, obtenemos lo más parecido al personaje «real» que provocó todo el movimiento cristiano. No vamos a entrar en el análisis pormenorizado del contexto histórico de Jesús y de los criterios de historicidad, daremos por buenos los resultados de la investigación de los tres últimos decenios y expondremos la síntesis a que se ha llegado³⁹⁸.

El criterio que más acuerdo ha suscitado por parte de teólogos de todas las confesiones y que nos da una base de mínimos sobre la predicación y la vida de Jesús, es el de *discontinuidad*. Según este criterio todo aquello que no pueda derivarse ni del judaísmo de la época de Jesús ni de la comunidad posterior a Jesús, debe pertenecer al mismo Jesús. Digamos que es un criterio de *mínimos*, con él accedemos a aquellos elementos que nos van a dar una persona individualizada de su contexto histórico, sociológico y religioso. Así, según casi todos los especialistas, tenemos como rasgos característicos de la persona y vida de Jesús, el bautismo por Juan, la predicación escatológica, la utilización de *Abba* para dirigirse a Dios, la elección de discípulos por su parte, las expresiones de «reino» e «Hijo del hombre», y las comensalías de Jesús con los pecadores.

Este criterio, tomado como único –como pretendían Bultmann y Käsemann– nos daría una figura irreal, un ser absolutamente ajeno a la realidad en la que vivía inserto, de ahí que necesitemos otros criterios, como es el de *datación múltiple* o *testimonio múltiple*. Según este criterio serían históricos aquellos hechos o dichos de Jesús que se encuentren en más de una fuente

completo. Sí podemos conocer, en cambio, al “Jesús histórico”» (Tomo I *Las raíces del problema y de la persona*, 50).

³⁹⁸ Tenemos en cuenta en esta síntesis las siguientes obras: LATOURELLE, RENÉ, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Sígueme, Salamanca 1992 (original 1978); FABRIS, RINALDO, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1998 (original 1983); MEIER, JHON P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3Vols, Verbo Divino, Estella 1998 (original 1991); THEISSEN, G.- EERZ, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999 (original 1996); PÉREZ ANDREO, BERNARDO, *Descodificando a Jesús de Nazaret*, Irreverentes, Madrid 2010.

literaria independiente o en más de una forma o género literario. Si la confluencia de fuentes y formas diferentes es amplia podemos asegurar la historicidad del dicho o hecho en cuestión. De esta manera podemos afirmar que la predicación sobre la reino de Dios se encuentra en todas las fuentes y en varias formas literarias. De igual forma las palabras de la última cena se encuentran en tradiciones diferentes. Pero más importante que esto son aquellos elementos generales de las distintas fuentes que nos atestiguan una manera de ser y de hacer de Jesús. Así las controversias con las autoridades religiosas y políticas están suficientemente atestiguadas; la misericordia y la predilección por los que sufren; el uso del lenguaje enigmático; el rechazo del mesianismo de realeza; el anuncio de la salvación gratuita de Dios; la actitud de Jesús ante la ley; su actitud de absoluta libertad.

Junto a estos dos criterios, que han obtenido el consenso casi unánime de los exegetas, podemos colocar otro criterio que, más allá de darnos elementos concretos, nos servirá para poner unos límites a la búsqueda que reflejen un hecho histórico inconstestable: la muerte en cruz de Jesús de Nazaret. Hablamos del criterio de *rechazo y ejecución*³⁹⁹. La crucifixión de Jesús a manos de los poderosos judíos y romanos de la época nos conduce a la reflexión de los motivos y a ver en Jesús un personaje que molestó, criticó y puso en serios problemas a las autoridades de la época, lo que le llevo a sufrir la muerte que merecían los sediciosos políticos. Un Jesús cuyos dichos y hechos no encontraran rechazo entre los poderosos no es el Jesús de Nazaret.

Si utilizamos conjuntamente los tres criterios anteriores –por separado no son absolutamente válidos ninguno de ellos– obtenemos otros componentes que concuerdan bien con ellos y que nos permiten ampliar la base de nuestros conocimientos sobre Jesús, es el denominado criterio de *coherencia* o de *conformidad*. Una vez que tenemos unos elementos nucleares obtenidos con los tres primeros criterios –en realidad con el criterio de *discontinuidad* y el de

³⁹⁹ MEIER, JHON P., *Un judío marginal...*, 193.

datación múltiple, porque el de *rechazo y ejecución* es una guía para encauzar lo que es válido de estos dos— podemos ampliar los mismos hasta obtener todo aquello que sea coherente con ellos. De esta forma tenemos, no sólo una imagen de Jesús en discontinuidad con su contexto histórico, es decir, la individualidad de Jesús, sino también la continuidad esencial con la época en la que vive.

Con todos estos elementos podemos conformar un *minimum* del contenido del mensaje, la acción y la *pasión* de Jesús. Este mínimo es precisamente el máximo que necesitamos a la hora de elaborar el *Evangelio* de Jesús, ese evangelio con el que, a modo de fermento, dio origen el movimiento cristiano que hoy lo sigue rememorando y narrando a la luz de la experiencia histórica. El mismo impacto que causó en su época histórica el *Evangelio* de Jesús de Nazaret, seguirá causándolo si somos capaces de extraer su núcleo esencialmente liberador.

c) El contenido *mínimo* del evangelio de Jesús

Con los criterios arriba expuestos podemos encontrar tres *claves* para comprender la vida y acción de Jesús de Nazaret. Estas tres *claves* nos permitirán esbozar lo que debió ser el impacto que causó Jesús en la Galilea y Judea del siglo I, y a la vez recuperar los elementos que siguen siendo válidos hoy en día para elaborar una reflexión sobre el contenido mismo del mensaje cristiano. Con esto abordaremos la crítica a Hume desde el evangelio de Jesús de Nazaret, y además la recuperación de lo que es válido de la crítica de Hume⁴⁰⁰.

Las tres *claves* para comprender la vida de Jesús, esto es, sus hechos, dichos, compromiso y fidelidad hasta la muerte, son: la comensalidad por la que Jesús se caracterizó hasta el punto de ser acusado de comilón y borracho; el anuncio de la βασιλεία, que explica en buena medida su muerte; y la expresión Ἄββα que indudable y *escandalosamente* utilizó para referirse a Dios y relacionarse con Él.

⁴⁰⁰ En lo que sigue Cf., PÉREZ ANDREO, BERNARDO, *Descodificando a Jesús...*, especialmente la segunda parte de la obra.

i) La comensalidad de Jesús

Uno de los datos más notorios a lo largo de los evangelios sobre el comportamiento de Jesús, y que lo define como persona atenta a las necesidades –corporales o espirituales– de aquellos que se le acercan, son las comidas. En efecto, es fácil constatar en los cuatro textos que conocemos como evangelios, que la actitud de acoger a los otros, sean quienes fueren, ante una mesa es característica de Jesús de Nazaret. Hasta el punto de que llegan a acusarlo de comilón y borracho –Mt 11, 19; Lc 7, 34– frente a la actitud del Bautista y sus discípulos que eran muy estrictos en lo que se refiere a los ayunos y preceptos respecto a las comidas –Mt 11, 18; Mc 1, 6–.

No es esta una actitud que Jesús haya inventado sino que lo toma de la cultura en la que se mueve, del judaísmo y del resto de culturas orientales. Incluso hoy entre nosotros compartir una mesa es signo de acogida y de confraternización, de respeto y de confianza. Lo que sí es propio de Jesús es que no hiciera distinciones en cuanto a los comensales, especial importancia tiene en su actitud el compartir la mesa con los «pecadores». Para un judío «de bien», comer con un pecador reconocido –hay que notar aquí el grado de hipocresía que esto implica– es, sencillamente, hacerse uno con él, esto es, reconocerse igualmente pecador por una especie de contagio moral. Esto es lo que Jesús hace pero a la inversa, liberar a los «pecadores» públicos de la estigmatización social y moral que sufren, haciéndose solidario con ellos al compartir la mesa, que es lo mismo que decir al compartir la vida, como dice J. Jeremias:

«Para medir exactamente qué es lo que hizo Jesús al comer con «pecadores», debemos saber que en oriente, hasta el día de hoy, el acoger a una persona e invitarla a la propia mesa es una muestra de respeto. Y significa una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón; en una palabra, la comunión de mesa es comunión de vida»⁴⁰¹.

⁴⁰¹ JEREMIAS, JOAQUIN, *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1993, 141.

Las comidas de Jesús son expresión máxima de su ser y de su actuar. Exponen de forma palmaria cómo entiende Jesús que debe ser el trato entre los hombres, y refleja a su vez la imagen que tiene Jesús de la βασιλεία –de la que hablaremos después–, esta debe ser considerada desde la perspectiva del banquete, un banquete que nos recuerda las imágenes proféticas sobre la intervención definitiva de Dios en la historia del pueblo. Este banquete es el que pretende vivir la Iglesia en la Eucaristía, rememorando la actitud fundamental de Jesús de reunirse en torno a una mesa para compartir fraternamente la comida, la palabra y la vida. Con esto entiende la comunidad cristiana –la antigua y la actual– que la religión no se puede vivir como una dimensión ajena a la vida, como una estructura superpuesta a la propia vivencia humana en sus necesidades y precariedades, o en sus abundancias y gozos. La misma praxis de Jesús de Nazaret, que dio origen a la comunidad de mesa, es la que nos lleva hasta un cambio en el modelo de religión.

En efecto, en la comensalidad Jesús se relaciona con el *otro* acogiéndolo y dándose en su radicalidad corpórea, espiritual y social, integrando a las personas en un ámbito de relación cercano y solidario. De esta manera rompe con los modelos tradicionales religiosos que alienan al hombre dividiéndolo en «pecador» o «justo» según un canon de conducta impuesto. Jesús, mediante un *pathos* de misericordia, como actitud fundante de su persona, se relaciona con el hombre –*otro*– en la comensalidad desde el valor originario de la fraternidad. La comunidad de mesa supone el núcleo de la nueva religión no alienante y humanizadora que vive Jesús y da a vivir a los demás.

ii) El anuncio de la βασιλεία

En las comidas de Jesús con sus discípulos, con «pecadores» y con «no pecadores»; siendo invitado o como anfitrión, está mostrando o prefigurando el banquete de la βασιλεία τοῦ θεοῦ. El anuncio de esta puede ser considerado como una segunda *clave* hermenéutica del ser y actuar de Jesús de Nazaret. Al igual que la comensalidad, el anuncio de la βασιλεία como tema central de la

predicación de Jesús ha alcanzado un acuerdo casi universal entre los exegetas⁴⁰².

«El reino de Dios está cerca», estas palabras, que forman parte del núcleo del evangelio de Jesús, aparecen en no menos de cinco fuentes o tradiciones, desde Q y Mc, hasta el material propio de Mt, Lc y Jn. Si bien hoy ya no podemos hablar de *ipsissima verba Iesu* sí que podemos afirmar que esas palabras se acercan mucho a lo que pudieron escuchar de boca de Jesús sus compatriotas de la Palestina del siglo I. No resultaban extrañas a sus oídos porque estaban acostumbrados a oír tanto el término «Reino –reinado– de Dios», *Malkuta Yhwh* en arameo, como el anuncio de su proximidad. Fueron varios los que intentaron animar al pueblo anunciándoles la cercanía de la soberanía divina, ya se entendiera ésta en términos políticos o religiosos. Para el Bautista era una cercanía de juicio y de condena, un momento de crisis donde los hombres serían juzgados implacablemente por Dios. En la terminología judía de la época, el Reino de Dios era considerado como la manifestación definitiva del poder divino que liberaría al pueblo de Israel de la opresión extranjera.

En Jesús no nos encontramos con ninguna de estas dos posiciones, y esto es lo que resultaría novedoso a los oídos de sus compatriotas. Él no anuncia un reino meramente humano que supusiera dejar el orden político, social y religioso –incluso histórico– tal cual estaba, únicamente con la salvedad de que reinaría *Yhwh*. No es esto lo que anuncia Jesús. Tampoco anuncia un juicio terrorífico que cribaría a los hombres con fuego y espada. El anuncio de Jesús es de gozo y esperanza, es la *Buena Noticia* de parte de Dios referente a la salvación de los hombres, especialmente la salvación de Dios está dirigida –al igual que las comidas estaban dirigidas especialmente a los «pecadores»– hacia aquellos

⁴⁰² Por citar sólo dos autores que consideramos muy representativos, uno actual y otro más antiguo, se pueden ver sus estudios sobre el anuncio de Jesús: JEREMIAS, JOAQUIN, *Teología del Nuevo Testamento...*, 119-133; MEIER, JHON P., *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Vol. II/1, Verbo Divino, Estella, 2000 (original 1991), 291-539.

que más necesitan y esperan esa salvación: los pobres. La historia se ha configurado política y socialmente como un orden donde la opresión llevada a cabo por los poderosos ha hecho de la creación de Dios una injusticia sangrante. El orden social está marcado por la profunda sima abierta entre los ricos y los pobres, poderosos y sometidos, opresores y oprimidos. Ante esta situación reacciona Jesús de parte de Dios, anunciando y exigiendo el cambio del orden histórico que se ha colmado de injusticia. Dios va a reinar y su reinado se está haciendo presente ya en el anuncio de la liberación de los oprimidos; en los signos y portentos – *Σημεῖα καὶ δύναμις*– que realiza Jesús.

Con su actitud vital Jesús obliga a tomar postura a los hombres, nadie puede quedar indiferente ante él. Ya sea porque se le anuncie la salvación o porque ese anuncio sea perjudicial para sus intereses. Opresores y oprimidos se verán interpelados por el anuncio salvífico de Jesús inevitablemente dialéctico, como bien lo ha visto Fabris:

«La acogida y solidaridad con los pobres, el sentarse a la mesa con los pecadores, la defensa de los pequeños, son otras tantas tomas de posición por parte de Jesús que corresponden a su anuncio programático. Pero si esto es una buena noticia para los pobres, suena por el contrario como una amenaza peligrosa para los «ricos», para los grandes y los que se creen justos, para los que se sienten seguros de sí mismos y protegidos sobre la base de su pertenencia étnica o religiosa. El anuncio del reino de Dios para los pobres y las opciones coherentes de Jesús provocan un conflicto insoluble entre su proyecto histórico y todos los que se sienten denunciados y amenazados en su seguridad»⁴⁰³.

Jesús, con el anuncio de la *βασιλεία*, introduce una cuña crítica en el orden histórico que pretende subvertir la estructura injusta del orden social. Con un *pathos* solidario quiere situar el valor de la justicia en el centro de la comunidad para suprimir la opresión que constituía la médula espinal de la estructura social. Si la comensalidad de Jesús supone una prefiguración de lo que la

⁴⁰³ FABRIS, RINALDO, *Jesús de Nazaret...*, 114.

βασιλεία será a nivel de las relaciones personales, el anuncio de la misma es la presencia entre los hombres de lo que supone a nivel de lo comunitario.

El Reino de Dios, la βασιλεία, es, a la vez, un espacio alternativo y una organización social alternativa. La perspectiva es que el Reino se encuentra ya entre vosotros, entre los que lo viven dentro del nuevo grupo familiar, lo comparten en la nueva mesa y lo experimentan en la sanación del mal social; esta realidad que se hace presente debe llegar a todo el pueblo y a todas las naciones cuando vengan de oriente y occidente, del norte y del sur y se sienten en la mesa del Reino de Dios.

Si prestamos atención encontramos en la forma en que Jesús habla del reino, por ejemplo en la parábola de la mostaza o en la del padre que abandona el honor social o en la del dueño de la viña que contrata a los obreros por un precio muy por encima del habitual, algo extraño. Jesús siempre presenta el Reino mediante imágenes de contraste. En el mundo antiguo, hablar del reino debería ir acompañado de un lenguaje oficialista de emperadores, reyes, poderosos, pero en Jesús no es así. En Jesús, el Reino de Dios es presentado como algo nuevo, un espacio alternativo, un tercer espacio.

No es un imperio, ni es el pueblo hebreo tal cual, se localiza en un grupo familiar. No hay un rey ni un *oikodespotes*, el lugar de estos en el Reino de Dios está vacío, sólo Dios puede llenarlo pero no lo hace. En todo caso se asemeja al padre que renuncia al honor a cambio del amor y la misericordia, abriendo el espacio de un Reino de hermanos y hermanas, por tanto de iguales, donde el lugar dejado por el padre no puede ser ocupado. La fraternidad y sororidad del nuevo grupo familiar no tiene funciones procreativas, lo biológico es desplazado de lugar y se sitúa en medio del grupo la solidaridad y la misericordia.

El Reino de Dios es el espacio alternativo creado por el grupo familiar nuevo entorno a la mesa compartida por los excluidos o autoexcluidos sociales, pero también es un programa político de alternativa al orden socio-político vigente, como vemos en la propuesta del sermón del llano en Lucas y el sermón

del monte en Mateo. Las conocidas como Bienaventuranzas son un reflejo dialéctico-alternativo de la sociedad imperante, una propuesta enigmática que busca crear un pensamiento diferente y un tercer espacio que permita la vida de los que socialmente se encuentran en el límite vital, los que han sido excluidos de la mesa social, los que no poseen una familia que les dé cobijo. Para ellos, Jesús en nombre de Dios crea una nueva familia en la que tengan lo suficiente para vivir. Pero esta familia, el Reino de Dios, tiene unas connotaciones políticas y económicas muy importantes, supone crear una comunidad alternativa al (des)orden vigente instaurado por el imperio romano y sus servidores locales.

La imagen del Reino que plantea Jesús es tan extraña y novedosa que sólo es posible instaurarlo mediante una fuerza imaginativa fuertemente creadora. Es imposible verlo con los ojos de la carne porque nadie puede pensar que se encuentre entre los nadie sociales, entre la escoria de la sociedad, entre los diferentes. El Reino de Dios ya está entre los desposeídos, excluidos y deshonrados social, política, económica y religiosamente. El Reino ya está presente entre los parias de la tierra, eso le hace ser, en cierto modo oculto, secreto y difícil de ver. Pero mediante la fe en el Dios de liberación del Éxodo, es posible comprender que un grupo de esclavos sea el elegido por Dios para crear esa nueva realidad que reemplace a la injusta y execrable realidad del orden imperial y sus lacayos. Es un Reino presente que llegará a todos los excluidos del mundo en un futuro de plenitud no trascendente sino muy inmanente. Los que lloran, reirán y los que tienen hambre se saciarán. Son imágenes muy concretas como para espiritualizarlas a no ser que eso sea precisamente lo trascendente: comer y reír como símbolos de una vida feliz y plena para aquellos que comer supone un lujo y reír una suntuosidad.

iii) La expresión Ἄββα

Comensalidad de Jesús, anuncio de la βασιλεία, aún nos queda otra *clave* para comprender a Jesús y el núcleo de su «evangelio». Hablamos de su forma de dirigirse a Dios y relacionarse con Él que la sintetizamos en la expresión de

Jesús Ἰββα. Es de todos conocido que J. Jeremias insiste mucho en esta expresión como una *ipsissima vox Iesu*; no es en esto en lo que nosotros queremos fijarnos. Sí consideramos como elemento *clave* en Jesús su manera de relacionarse con Dios –Absoluto, fundamento de lo real, etc.– manifestada característicamente en la expresión Ἰββα. Una forma tan cercana –viene a significar «padre mío» y su uso se circunscribe al ámbito familiar o escolar– de nombrar al Innombrable del Antiguo Testamento –cuyo nombre no puede ser pronunciado bajo condena de blasfemia –escapa al contexto judío de Jesús y a la comunidad cristiana primitiva, con lo que cumple el criterio de *discontinuidad*. También cumple el criterio de *datación múltiple*, sea en su grafía aramea o griega, está presente en las cinco fuentes o tradiciones neotestamentarias diferentes⁴⁰⁴. De la misma manera cumple el criterio de *continuidad*, ya que es coherente con la manera de ser de Jesús. Si modifica las relaciones entre los hombres mediante el *pathos* de misericordia; las relaciones comunitarias mediante el *pathos* de solidaridad, ahora modifica las relaciones con Dios mediante el *pathos* de confianza.

Los hombres con los que se encuentra Jesús viven la relación con la totalidad, con lo absoluto, con Dios, desde el temor⁴⁰⁵. Aquello que sobrepasa al hombre lo acongoja y le hace desconfiar de sí mismo y de la realidad en cuanto totalidad numinosa. Esta situación se manifiesta socialmente en la división entre «buenos y malos»; los que se someten a Dios son los «buenos» y los que no los «malos». Jesús, frente a la sumisión ante el Absoluto, vive el valor de la libertad desde el *pathos* de confianza. Es la confianza básica en la bondad de lo real la que se expresa en su relación con el Ἰββα, en esta relación experimenta

⁴⁰⁴ JEREMIAS, J., *Teología...*, 81.

⁴⁰⁵ El *Yir'at Yhwh* había perdido el significado principal de «respeto», potenciándose el de miedo. Desde los enunciados primitivos del Levítico, en donde el *Yir'at* se entiende éticamente como el respeto por el prójimo que está en situación de debilidad (Lev 19, 14; 25, 17.35), se llega hasta una comprensión tenebrosa de la realidad divina bastante alejada de la preocupación ética por el *otro*.

la libertad que le permite llevar a cabo su misión y vivir de aquella manera liberadora en las comidas y en el anuncio de la βασιλεία⁴⁰⁶.

d) Conclusión

Hemos visto que hay tres *claves* para entender la vida y la acción de Jesús. De un lado la comensalidad, de otro el anuncio de la βασιλεία, y por último la relación con Dios manifestada en la expresión Ἰββα. Estas tres *claves* se entienden desde tres tipos de relaciones primordiales: la relación con el *otro*, la relación con lo histórico-comunitario, y la relación con lo Absoluto, la Totalidad o Dios. En estas tres relaciones primordiales del hombre, Jesús va a introducir un cambio en el *statu quo* mediante tres actitudes fundamentales que hemos llamado *pathos*: misericordia, solidaridad y confianza. Con ese *pathos* Jesús intenta subvertir la alienación religiosa, la opresión histórica y el miedo a Dios. Tal subversión supone instalar tres valores que sean los pilares de la comunidad humana: fraternidad, justicia y libertad. Fraternidad en las relaciones personales, justicia en las relaciones sociales y libertad en la relación con Dios.

Si le damos la vuelta al argumento tenemos que el Dios de Jesús –su Ἰββα– es el que da al hombre la libertad para ser y la confianza básica para relacionarse consigo mismo, con los demás y con Dios mismo, curando al hombre de la neurosis de considerar a los hombres con las categorías de buenos y malos. El modelo social de Jesús se basa en la justicia y la solidaridad que implica la eliminación del sistema de opresión que se ha configurado históricamente dividiendo la sociedad en pobres y ricos, opresores y oprimidos. Por otro lado, la religión de Jesús es una religión que supera la dualidad alienante «pecador-justo», convirtiéndose en una religión humanizadora. Esta

⁴⁰⁶ «La vivencia del *abbá* es claramente la *fuerza* del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esta vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido.» SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983², 242.

religión humanizadora tiene dos propuestas que hacer para convertirse en una religión para la humanidad: la primera es ser una religión que defienda al hombre contra la tiranía de los sistemas inhumanos, como los que padeció Hume en su época y contra los que escribió en casi todas sus obras; la segunda es una propuesta de religión profética y anamnética. Lo vemos a continuación.

2. PROPUESTA DE UNA RELIGIÓN DESDE EL EVANGELIO

La religión puede tener una función, y así ha sido a lo largo de la humanidad, legitimadora del orden existente, pero también puede tener una función anti-sistémica, una misión que puede oponer la religión al poder establecido y no sólo a sus consecuencias negativas. Nosotros optamos por esta función de manera decidida, porque el poder intenta imponerse mediante una ideología muy enérgica que debe ser rebatida con fuerza, y porque la religión, especialmente la cristiana, nace como un intento por dar sentido a lo real deshechizándolo, es decir, buscando la verdad que parece ocultarse tras el velo que cubre la realidad. La religión puede ser el hilo que Ariadna entregó a Teseo para salir del laberinto que Dédalo había construido para Minos y en el que residía el Minotauro, un ser monstruoso que necesitaba sacrificios humanos constantes para vivir. Este mito, como todos los mitos, pretende revelar la verdad última de la realidad humana. El ser humano se encuentra sometido a fuerzas que le impiden vivir humanamente, sólo mediante el esfuerzo por acabar con el monstruo se puede encontrar la vida plena. El mito actúa de catalizador de los esfuerzos humanos, dando una explicación que libera de la mentira.

Tras el mito del Minotauro se esconde una verdad liberadora. Los atenienses, sometidos a Minos de Creta, debían servirle con sus bienes y personas de forma onerosa. Teseo, hijo de Egeo, decide acabar con esta situación. Para ello debe matar al Minotauro, símbolo del mal que se ejerce contra Atenas. Recordemos que el Minotauro es fruto de la maldición de

Poseidón que hizo parir a la mujer de Minos un monstruo por no haber cumplido con su palabra de devolver el toro blanco para el sacrificio. Nos indica este mito que cuando los hombres no cumplen con el *don* y no devuelven lo que se les ha dado, considerando como propio lo ajeno, entonces nace el peor de los males: el egoísmo, el odio al otro y el ensimismamiento. Este mito griego narra el nacimiento de la estructura social de opresión e injusticia, la madre de todas las estructuras posteriores hasta hoy. Hoy, unos cuantos *cretenses* seguimos necesitando del sacrificio constante de millones de vidas para que nuestro monstruo interior, *el consumo*, pueda seguir existiendo.

En la tradición judeocristiana tenemos el relato de la *caída* en el Génesis. Allí se nos narra cómo nace la soberbia y se convierte en estructura social. El *seréis como dioses* da como resultado *Babel*. Desde los tres primeros capítulos del Génesis vemos que Dios da al hombre un mundo ordenado y coherente donde no hay necesidad de esfuerzo y todo está en armonía. No hay sufrimiento ni muerte, pero llega la serpiente y pone tentación donde no había ninguna necesidad de sobrepasar el límite impuesto. Hasta las palabras de la serpiente, el ser humano no se había percatado que el fruto de aquel árbol era atractivo. En ese mismo momento se le abren los ojos y cae en la cuenta de que el fruto podía ser sabroso. La tentación reside en mirar con ojos egoístas, no tanto en comer, que es un resultado de lo que el corazón ha deseado. El *seréis como dioses*, la superación de los propios límites, degenera y lleva hasta la máxima egolatría humana: construir un mundo al margen de Dios, es decir, fuera de las normas por las que nos reconocemos como humanos. El relato del capítulo once del Génesis saca las consecuencias políticas del acto moral de Adán y Eva: los hombres, sobrepasando los límites que les hace ser hombres, construyen un mundo a su medida, una medida egolátrica y solipsista.

a) Mito y rito como instrumentos al servicio del ser humano

La religión tiene dos instrumentos para sacarnos del laberinto de incerteza: el mito y el rito. Ya hemos visto cómo el mito puede crear la

hermenéutica adecuada para que el hombre pueda entender su realidad humanamente, no como el fruto de una lucha eterna entre fuerzas cósmicas, sino como el don de una potencia creativa de amor y justicia. La utilización del *logos* en oposición al mito hace tiempo que cayó en desuso. *Logos* y *Mithos* son dos expresiones complementarias de una hermenéutica humana plena⁴⁰⁷. El viejo Platón es el representante de esta posición filosófica. Su manoseado *mito de la caverna* puede servirnos como instrumento de deshechizamiento de lo real. El mundo en el que el hombre vive no es sino un simulacro del mundo ideal donde están las formas puras que dependen de la Idea del Bien. Nuestro conocimiento está perturbado por las sombras que vemos reflejadas en la pared de la caverna. De hecho, el ser humano no puede tener un conocimiento verdadero si no es mediante un arduo proceso de reflexión, subiendo la escarpada cuesta de la caverna hasta la *llanura de la verdad*. Una vez allí, el alma del filósofo puede contemplar la Idea del Bien, el Sol que ilumina la Verdad.

Como sabemos, Platón desconfía de los sentidos para llegar a un conocimiento verdadero, lo máximo que los sentidos nos aportan es *opinión*; la opinión de que este mundo es como lo percibimos, pero sin una seguridad intelectual. Creo que Platón tiene una valía enorme cuando entendemos su pensamiento como una derivación del mito y no lo cosificamos en una racionalidad del *logos*. Lo que nos dice Platón es que tras la realidad, tras las sombras que percibimos, hay una verdad que hay que descubrir. La realidad es necesaria porque el ser humano no puede enfrentarse al núcleo de lo Real, así, el mito deshace el nudo de lo real mediante lo simbólico. Por la mediación simbólica, lo Real se torna imaginario, es reducido a algo humano. Mientras no

⁴⁰⁷ Cf., KIRK, G. S., «Mito, religión y ritual» en *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona 2006, 24-52. Por otro lado, PAUL RICOEUR nos ha puesto en la pista de la necesidad de, a la vez, escapar del pseudo *logos* del mito y del mito del *logos*. Cf., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Paidós, Buenos Aires 2003, 305-316.

es mediado, lo Real es monstruoso⁴⁰⁸. Eso monstruoso que constituye el núcleo de lo Real, es lo que se oculta tras la realidad. La Verdad reside en descubrir, en desvelar, lo traumático.

La religión, entendida como Luckmann⁴⁰⁹, es el deshechizamiento del mundo. Deshechizamiento hermenéutico mediante el mito, deshechizamiento social mediante el rito. El rito es la institucionalización de los contenidos hermenéuticos que el mito aporta. Mediante el rito, el mito se extiende a las generaciones futuras y consigue crear el verdadero espacio humano, sea a través de la subjetivación individual del mundo sagrado o mediante la internalización personal de la cosmovisión alcanzada⁴¹⁰. La religión es el hilo de Ariadna para salir del laberinto de incerteza en el que el hombre se encuentra en medio de un universo inhóspito. Como diría Vitiello, *religione è nichilismo*⁴¹¹, porque la religión es, a la vez, la relación con el cosmos sagrado y la separación más amplia posible para evitar el contacto perturbador con lo Real monstruoso.

b) Contra los mitos modernos

Platón puede ser útil en este contexto para ejemplificar lo que podríamos denominar como *actitud quijotesca*. Se trata de una actitud que pretende descubrir la verdad tras la realidad impulsado por la pasión por las víctimas de

⁴⁰⁸ LACAN, JACQUES, «Lo simbólico, lo imaginario y lo real» en *De los nombres del padre*, Paidós, Barcelona 2005, 11-64. En este seminario de Lacan se puede observar cómo lo Real siempre se escapa a la definición. Los participantes en el seminario insisten, pero Lacan es incapaz de nombrar lo innombrable, si tuviese nombre no sería lo Real, ya es Simbólico o Imaginario, de ahí su *monstruosidad*.

⁴⁰⁹ LUCKMANN, THOMAS, «La condición antropológica de la religión» en *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973, 51-59.

⁴¹⁰ Cf., LUCKMANN, THOMAS, *La religión invisible...*, 62-66.

⁴¹¹ VITIELLO, VINCENZO, «Religione e nichilismo» *Daimon* 39 (2006) 9-18. El artículo empieza con la cópula conjuntiva: *religión y nihilismo*, y acaba con la igualdad copulativa: *religión es nihilismo*.

este mundo⁴¹². Además nos permite unir ese pensamiento con la tradición filosófica occidental y con la crítica de la postmodernidad globalizada. Una de las últimas aplicaciones postmodernas de Platón ha venido de la mano del séptimo arte. El filme *Matrix* puede ser leído como una explicación del mito de la caverna, pero en realidad es una aplicación del gnosticismo herético cristiano. En la película, las mentes humanas viven en un mundo virtual mientras que sus cuerpos son utilizados para la producción de energía. Un grupo de *elegidos* se dedican a liberar mentes y restituirlos a sus cuerpos mediante un proceso de *iniciación* que les enseña que el mundo en el que han vivido es mera ilusión, el mundo real es bien distinto. Es un mundo donde las máquinas se han apropiado de los seres humanos tras un cataclismo nuclear, el mundo real es inhóspito y grotesco. Se trata de aceptar la verdad de que este mundo en el que viven es falso, esta aceptación, este *conocimiento* permitirá liberarse del mundo falso y vivir en una humanidad plena y reconciliada. Al final de la serie habrá un acuerdo entre máquinas y hombres para poder vivir en armonía, pero el mensaje central permanece: el mundo que percibimos esconde una verdad desagradable pero liberadora. La verdad siempre libera aunque no salve, porque sólo el amor salva.

⁴¹² Siguiendo la referencia de Emmanuel Lévinas en *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1997, 9-11, Miguel de Cervantes escribió en el Quijote un episodio más de la Biblia. En los capítulos 48 y 49, primera parte, nos narra cómo era llevado el Hidalgo infelizmente enjaulado hacia su pueblo, para ver si allí volvía en su cordura. Le acompañan el cura y el barbero, junto con su escudero. En la conversación, el caballero andante quiere hacer entrar en razón a Sancho, explicándole que aquello era un encantamiento muy poderoso por el que no podía salir de aquella jaula. Sancho insiste en que aquello no es un encantamiento y como prueba le hace ver que vienen con ellos el barbero y el cura. Eso fue lo único que le bastaba saber a Don Quijote, era la prueba definitiva de que allí había un encantamiento muy poderoso. ¿Cómo tan buenas personas iban a consentir que él se viera en esas circunstancias? Debía ser que no eran ellos mismos sino otros con su apariencia. Sancho vuelve a insistir y el pobre caballero termina por argumentar: «Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que de mi ayuda y amparo deben tener a la hora de ahora precisa y extrema necesidad», *Obras Completas. Don Quijote de la Mancha*, Aguilar, Madrid 2003, 274.

La religión tiene la función, como vemos en *Matrix*, de liberar la mente del mundo falso en que vive, dicho de otra manera, deshechizar hermenéuticamente el *mundo real*, la realidad, para conocer la verdad que hay tras ella. Esto mismo es lo que vemos en una obra de referencia del nuevo siglo en la que su autor recoge la tradición de la filosofía platónica y la crítica postmoderna de la publicidad y la mercantilización. Dominique Quessada, como un nuevo Quijote (véase la cercanía fonética con alguno de los apellidos que da Cervantes para don Alonso Quijano o Quesada) ha elaborado una verdadera crítica de la razón publicitaria en su impresionante *La era del siervoseñor, la filosofía, la publicidad y el control de la opinión*⁴¹³.

Quessada nos ilumina sobre los vínculos nada ocultos entre la publicidad, la filosofía y la política. Por ello calificamos este trabajo de interpretación religiosa de la postmodernidad globalizada⁴¹⁴. Si bien «el discurso publicitario comenzó su trabajo en una posición de servidumbre: como siervo de las marcas»⁴¹⁵, pronto se independizó y llegó a someter al amo mediante la dialéctica del amo y el esclavo explicada por Hegel. De esta manera el siervo se ha convertido en amo siendo siervo a la vez, la publicidad continúa así la tarea iniciada por su dueña la filosofía, es decir, la tarea del control social. Las mercancías son presentadas como los reflejos del Bien absoluto que los humanos tienen a su disposición para llegar a él. El único camino para llegar al Bien, léase felicidad en la sociedad de consumo, son los bienes concretos, las mercancías. Pero para poder conocerlos se necesita llegar a ellos por medio de la belleza o lo Bello que la publicidad nos muestra en sus discursos narrativos. La publicidad se convierte en la nueva narrativa múltiple que ha sustituido a

⁴¹³ El original francés de 2002 lleva por subtítulo *el acabamiento de la filosofía en el discurso publicitario* recordando que la filosofía en Platón tenía un interés primordial por el control social: QUSSADA, DOMINIQUE, *La era del siervoseñor. La filosofía, la publicidad y el control de la opinión*, Tusquets, Barcelona 2006.

⁴¹⁴ Cf., PÉREZ ANDREO, BERNARDO, «La victoria de la postmodernidad o “el hombre lleno de nada”» *Cauriensia* 3 (2008) 393-431.

⁴¹⁵ QUSSADA, D., *La era del siervoseñor...*, 22.

los grandes relatos de la modernidad. La publicidad nos presenta los bienes en la forma de lo Bello, para llegar al Bien.

Nos encontramos otra vez con la famosa caverna de Platón, trasmutada ahora en la «pantalla de Quessada». La vieja pared de la cueva donde se reflejaban las sombras de los objetos, se ha transformado en una pantalla, sea de cine, de ordenador o de televisión. En ella se *reflejan* los objetos-mercancías con la mediación de lo Bello que incita a su consumo. Lo Bello que invita al consumo de los bienes, nos promete el Bien por su medio. La publicidad es la mediadora del proceso de constitución de lo real. La verdad que nos promete la publicidad es muy otra a la verdad que subyace en lo real. La publicidad ha conseguido que el ser humano se contente con los bienes-mercancías que le ofrece el *mundo real*. El mundo verdadero está al alcance de la mano por medio de las mercancías, trasuntos materiales del único Bien.

Quessada ha llevado hasta el final el esbozo que Marx hizo en *El Capital* del fetichismo de la mercancía. Allí nos dice Marx que las mercancías, en el modo de producción capitalista, cobran vida propia y acaban por apropiarse de la vida de los seres humanos, de los trabajadores. Este proceso lleva hasta la fetichización máxima de la mercancía⁴¹⁶ que es la otorgación de vida al producto hasta el punto que las relaciones sociales se tornan relaciones entre mercancías. O dicho de otra manera en palabras de Naomi Klein: «cuando los nombres y las características de los productos se afirmaron, la publicidad los dotó de medios para hablar directamente a los posibles consumidores. Había surgido la «personalidad» de las empresas, con su nombre exclusivo, su envase especial y su publicidad»⁴¹⁷. Klein nos explica bien el proceso por el que las

⁴¹⁶ «(entre los productores) las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*», Cf., MARX, CARLOS, *El capital. Crítica de la economía política I*, FCE, México, 1999, 38.

⁴¹⁷ KLEIN, NAOMI, *No Logo. El poder de las marcas*, Paidós, Barcelona 2001, 34. Desde otra perspectiva tenemos unas mismas conclusiones en QUESSADA, D., *La era...*, 81-82, donde nos clarifica el discurso ideológico que encubre la publicidad: «(...)la publicidad constituye de

empresas cobran personalidad y los productos vida a través del proceso de creación de imagen corporativa. La publicidad es el instrumento utilizado para que la *personalidad* típicamente humana por otorgación divina, se extienda hasta las mercancías, hasta el punto de que el ser humano cobra su personalidad del consumo de mercancías.

Dicho en términos téticos para resumir nuestra exposición: lo Bello lleva al Bien a través de lo Bueno, la estética es una mediación de la ética. El discurso se cierra y el ser humano queda atrapado en el laberinto de incerteza típicamente moderno. La publicidad ha conseguido que los consumidores se fagociten a sí mismos en el proceso de consumo. El *homo consumptor*⁴¹⁸ llega al Bien (la marca) a través de los bienes (las mercancías) propuestos por lo Bello (los spots, las imágenes). Se cierra el círculo, los hombres son meros reproductores del mundo de mercancías del modelo capitalista. Los productos han cobrado vida y los hombres la han perdido en esa misma medida. Piezas de una gigantesca máquina, como en *Matrix*, son incapaces de ver la salida al laberinto. Se hace necesario un instrumento de liberación, un hilo que nos saque del laberinto: la religión.

Mediante mitos que deshechen lo real y ritos que nos permitan vivir los mitos en comunidad, la religión es una instancia crítica de las estructuras de *este mundo*, de las «estructuras de pecado» que mantienen a una parte de la humanidad presa en su caverna de producción y consumo y a la inmensa mayoría atrapada en la miseria y el exterminio. Pero también puede ser una instancia profética. Ésta sólo puede ser realizada por religiones que posean una tradición de crítica del orden mundial de persecución y muerte. Las así llamadas «religiones proféticas», aquellas que han visto nacer en su seno movimientos críticos con el orden del mundo, es decir, con el *mundo real*, y en

hecho el triunfo radical y violento de la Ideología. Es una formación ideológica que enmascara la lucha de clases (...) El discurso publicitario vende la ideología de la democracia en la medida en que ésta se asocia irremediabilmente con el establecimiento de un consenso de la opinión».

⁴¹⁸ Cf., PÉREZ ANDREO, BERNARDO, «La victoria de la postmodernidad...

nombre de una llamada de amor, justicia y misericordia han realizado el desvelamiento de la verdad que hay tras la realidad, son las que están en mejores condiciones de aportar una alternativa a este mundo de muerte y destrucción. Entre ellas, la tradición judeocristiana es la que tiene una posición de privilegio para llevar a cabo esta labor. Nacida en el momento en que los grandes imperios comenzaban su labor de creación del orden de *este mundo*, vive inserta en el corazón del mundo, en occidente.

c) Hacia el éxodo

La tradición judeocristiana nace en el seno de los primeros imperios. Sin pertenecer a ellos, se ve influido por el acoso político, social y económico de los mismos. Cuando los primeros nómadas llegaron a tierras de Palestina, venían huyendo del imperio más importante del momento, Egipto. Allí habían sido esclavos y el impulso liberador de Moisés les estimuló al éxodo liberador. Llegados a la tierra de promisión crearon unas estructuras sociales que impidieran la repetición del pecado de Egipto. El recuerdo de la opresión será una constante en todo el movimiento profético y en el anhelo de justicia del pueblo. Injusticia e idolatría son las dos críticas constantes del movimiento profético. Saben muy bien que la injusticia oculta la verdad para poder oprimir, como también recordará Pablo en su carta a los Romanos (1, 18). Pero la injusticia tiene como sirvienta la idolatría, es decir, la adoración de los ídolos o imágenes que son meros simulacros que encubren la verdad. Las imágenes embaucan a los hombres manteniéndolos presos en sus redes y aceptando un *mundo real* que encubre la verdad con la injusticia.

El Éxodo será el modelo constante para todo intento de liberación de la injusticia e impiedad humanas. La tradición judeocristiana se referirá constantemente a este modelo como medio para salir de la situación de *este mundo*. Ejemplo paradigmático es la salida del Imperio romano, creando estructuras comunitarias donde el servicio, la comunión y la justicia serán espejos críticos de una sociedad donde reinan la injusticia, la opresión y la

violencia. Hoy también puede ser este modelo exodal el impulso crítico de la religión al orden global postmoderno. La religión posee dos instrumentos para poder deshechizar el mundo. De un lado el que podríamos llamar el mito del éxodo y de otro el rito de la comunión. El mito exodal nos concede una hermenéutica liberadora del orden de *este mundo* que desvela la verdad tras la injusticia e incita a su superación, poniendo la misericordia y el amor como instrumentos de humanidad. El rito de la comunión permite vivir la hermenéutica liberadora en comunidad, compartiendo vida, bienes, sentido y lucha por un mundo de amor y justicia.

d) Hacia una religión profética y anamnética

A lo largo de la historia de la humanidad ha habido religiones de las que han surgido fuerzas de crítica social que ponían en cuestión el statu quo injusto y lo hacían recurriendo a los orígenes de la constitución de la humanidad y a la voluntad de la divinidad. Son las religiones proféticas, aquellas que suscitan la esperanza de un cambio radical en el mundo y de una forma distinta para vivir la experiencia social y personal.

Si bien todas las grandes religiones han generado algún tipo de crítica social con base en la experiencia originaria, han sido las tradiciones abrahámicas las que lo han generado de forma específica. El lugar de nacimiento de esta corriente profética nace en el pueblo hebreo y lo hace como reacción a una situación de injusticia lacerante que clama a Dios y que no responde a su voluntad. Los profetas pre-exílicos, como Amós, Oseas o el primer Isaías, recurren al pasado, a lo normativo del origen para establecer una crítica a lo que está sucediendo. Lo que sucede es que en el pueblo que fue liberado de la esclavitud de Egipto se han reproducido los mismos esquemas que llevaron a la situación de postración del pueblo y a la intervención divina para la liberación.

El Israel del Éxodo, con Moisés a la cabeza, provoca una ruptura radical con la realeza imperial que había surgido en las ricas tierras del Nilo. Pero se

trata tanto de una ruptura con la política de opresión y explotación como con la religión que le sirve de soporte y legitimación, una religión del triunfalismo estático. Según Brueggemann⁴¹⁹, Moisés dismantela la religión del triunfalismo estático desenmascarando a sus dioses y haciendo ver que en realidad ni tienen poder ni son tales dioses. Para llevar a cabo esto, Moisés revela al Dios verdadero, a Yahvé, el único soberano, pero que no está sometido a la realidad social y política sino que propone una realidad alternativa, tanto cultural como sociopolítica. Frente a la política de opresión y explotación, Moisés propone la política de compasión y justicia que creará una comunidad nueva donde se pueda vivir la fraternidad querida por Yahvé.

Por primera vez en la historia de la humanidad, justo tras surgir los primeros imperios, en Mesopotamia y Egipto, surge un pueblo de esclavos, pequeño, oprimido y pobre, que plantea una religión alternativa y una política radicalmente diferente. Lo realmente inexplicable es que sucediera en el Egipto del mayor esplendor, a pesar de que el cambio de ciclo climático en la zona del Nilo bien podría explicar tanto el aumento de opresión que refleja el texto bíblico, como la «debilidad» del imperio de los faraones que permitió a un pequeño grupo escapar de sus garras. Lo cierto es que aquella epopeya marcó la historia del pueblo Hebreo y de toda la humanidad. Esa experiencia realmente alternativa y radical de crear una comunidad regida por la justicia y la compasión no ha tenido parangón si no ha sido como reflejo suyo, consciente o no.

La conciencia de la religión judía quedará marcada a fuego por la experiencia del Éxodo, de la que surgirán las reacciones de los profetas a la monarquía davídica y al resto de organizaciones del pueblo que no responden a la voluntad de Yahvé expresada en los textos sagrados. Las propuestas del libro del Levítico contra la acumulación de riqueza o las disposiciones del año sabático y jubilar, nos dan la idea de lo que debería haber sido aquella

⁴¹⁹ Cf., BRUEGGEMANN, WALTER, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1978.

comunidad: un grupo humano donde la justicia, el amor y la misericordia rigen la vida social y donde todos se comportan como hermanos en un ambiente de cumplimiento de la voluntad de Yahvé. Sin embargo, el hecho mismo de promulgar las leyes para el año sabático y jubilar nos indica que la realidad difería de la propuesta, aun así, la propuesta tenía fuerza de ley y vigencia por los siglos.

Andando los tiempos, los profetas se levantan precisamente alzando el estandarte de la Palabra de Dios que había mandado el amor y la misericordia como elementos para construir la sociedad. El núcleo de la sociedad es la misericordia y la justicia, y la religión tiene su fundamento en el corazón y el amor, no en los sacrificios. Amós y Oseas, especialmente, mantienen esta línea crítica ante la monarquía que había repetido las injusticias vividas en Egipto, porque todos los reinos acaban en la opresión y la injusticia y necesitan de la religión que los ampara, justifique y legitime.

En el Israel posmosaico se reproduce la realidad imperial premosaica que llevó a la manifestación de Yahvé. La monarquía generó una cultura, política y religión que daba cobertura ideológica a la situación de opresión e injusticia. La triada se ve con claridad en los propios textos bíblicos: se genera una economía de abundancia que beneficia a los poderosos (1 Re 4, 20-23), para mantenerla se produce una política de opresión oprobiosa (1 Re 5, 13-18; 9, 15-22), que requiere una religión de inmanencia controlada y estática (1 Re 8, 12-13) . Los profetas reaccionan ante la situación de injusticia y ante el control de la religión.

Jesús de Nazaret puede ser incluido en la tradición de los profetas y como tal su actuación va dirigida también a la crítica y a la propuesta de una realidad alternativa. Mediante dichos y hechos, Jesús destruye simbólicamente aquella religión que había raptado la voluntad divina en el Templo, que según la triple tradición es destruido por Jesús. Esta destrucción simbólica va acompañada de la propuesta de una nueva realidad, el Reino de Dios, que viene a sustituir a la caduca, aquella que venía a ser el reflejo del Egipto faraónico reproducido una y otra vez en la historia y combatido por los profetas. La religión de Jesús está

basada en la cercanía de Dios, el Abbá, en la inclusión social en una nueva mesa social en la que los excluidos sociales se sientan por derecho propio y los que excluyen deben abandonar su posición social para tener acceso. Junto a esto, Jesús propone una nueva familia como lugar donde vivir los valores del Reino. La religión de Jesús es una religión de la misericordia, la justicia y la entrega absoluta al Dios del Reino. Se trata de una oposición absoluta a la religión del Imperio romano y a la religión del Templo, convertido en cueva de bandidos por los poderosos.

La religión profética se torna también una religión de la anámnesis. El recuerdo vivificador de los orígenes constituye la transformación del presente y la propuesta de futuro. El *eschaton* no es sino el *proton* renovado: Dios hará nuevas todas las cosas. Sin memoria de los acontecimientos salvíficos es imposible ser hoy la salvación propuesta entonces, de modo que la religión se convierte en una mera legitimación. La vena profética se alimenta del recuerdo vivificante. Al hacer memoria constituimos nuestra identidad. De esto sabemos los católicos cada vez que celebramos la Eucaristía, pero las otras religiones monoteístas poseen elementos anamnéticos que las conectan con los acontecimientos salvíficos de su tradición. En el judaísmo es la palabra del texto sagrado, en el Islam está en los hechos del Profeta. Sin memoria no hay profecía y sin profecía la religión permanece como un mero instrumento de socialización en una realidad dada.

Esta religión genera grupos humanos que pueden ser tildados como grupos de contraste. El grupo de los seguidores de Jesús y las comunidades pospascuales vivían valores alternativos a los de la sociedad judía y pagana circundante. Las consideraciones sociales, no sólo no eran tenidas en cuenta, sino que deliberadamente se les oponía una actitud enfrentada. Las comunidades estaban formadas por lo necio y lo débil, es decir, por los estratos inferiores de la sociedad. Viven como un espejo crítico constante al mundo que le rodea, lleno de injusticias y opresiones. Exhortan a los ricos a que se

conviertan, denunciando el mal que hacen al oprimir y explotar a los pobres. El contraste es total con la sociedad que rodea.

No viven en una situación de persecución sino de un distanciamiento entre los cristianos y los no cristianos, debido al mismo comportamiento de los cristianos que se diferencia netamente de la sociedad circundante. Pero esta oposición es semejante a la que vivió Cristo, la prueba y el sufrimiento de los cristianos es participación en el sufrimiento de Cristo. Los cristianos completan en su vida la obra de Cristo ya glorificado. Las comunidades cristianas, son la continuación temporal del cuerpo real de Cristo. Viven en sí mismas la misma experiencia de rechazo, marginalidad y perseguimiento que Jesús vivió en su vida terrena. Las comunidades cristianas, igual que Jesús, son una alternativa real y palpable al mundo romano, de ahí la persecución que reciben.

3. «SUPERACIÓN» DE HUME DESDE EL «EVANGELIO»

Para la elaboración de esta «superación» de Hume, y una vez que hemos asentado lo que consideramos que es el núcleo del «evangelio» de Jesús y de la religión que se sigue de él, vamos a tener en cuenta tres puntos clave en su crítica. De un lado su concepción de la divinidad, pieza fundamental en toda crítica religiosa; pero, no menos importante, es el modelo de religión que propone y que está en consonancia con la misma concepción de Dios. Por último está el proyecto sociopolítico, pero no nos engañemos, por aparecer en último lugar no quiere decir que ocupe este mismo en las intenciones de Hume. La preocupación política –y sus consecuencias sociales– están en la base de toda la crítica de Hume a la religión.

a) Dios: vía utilitarista vs. *via pauperum*

Hume llega a un Dios ciertamente mínimo –como quedó mostrado en el apartado V. *La religión dentro de los límites del hombre*– y al final legitimador y garante del orden social que propugna, lo cual no le hace a Hume original, la

historia de la humanidad está llena de teologías y religiones legitimadoras del *statu quo*. No deja de ser la reflexión humeana un intento burgués por justificar la realidad que se había ido configurando desde el siglo XV con el advenimiento del mercantilismo y que tendrá un punto álgido con el liberalismo que propugna su fiel amigo Adam Smith.

El Dios de Hume no es el del deísmo propiamente hablando, faltan elementos fundamentales de este en el pensamiento humeano. Por ejemplo, la revelación positiva y la recompensa en la vida futura, pieza clave esta última del deísmo inglés y que Kant convertirá en la piedra angular de su recuperación práctica de la metafísica por medio del teísmo moral. Hume va más allá que el deísmo al determinar la falta absoluta de moralidad en la divinidad. En Dios no hay atributos morales que nosotros podamos conocer acudiendo a la experiencia. Este pensamiento de Hume adolece de un craso positivismo y de una falta absoluta de conocimiento del Padre de Jesús de Nazaret.

Jesús nos trasparenta a un Dios absolutamente preocupado por los hombres, y en especial por aquellos que soportan la injusta organización social: los pobres y oprimidos. No es, en modo alguno, un legitimador y justificador del orden social, como pretende hacer de Él Hume, es, al contrario, el subversor de toda situación injusta. Por ello sí que podemos atribuir a Dios –desde Jesús de Nazaret– atributos morales bien concretos: preocupación por los pobres, compasión por los que sufren, compromiso por la plenificación de la historia y la subversión del mal. Esto es precisamente lo que Hume no logró comprender, ante la cuestión del mal prefiere alejar a Dios de los hombres –como hizo el deísmo– renunciando a su bondad antes que a su omnipotencia. Prefiere un Dios alejado de las preocupaciones humanas, antes que un Dios *incapaz* de resolver el mal en el mundo, o peor, causante de ese mal.

El Dios de Jesús está profundamente comprometido contra el mal. No lo evita porque no puede, ya que Él mismo se ha impuesto unos límites al crear una realidad autónoma y libre. Si no respetara su creación ésta no sería algo real y serio para Dios, pero como la respeta no interviniendo directamente, la toma

en serio⁴²⁰. La actuación de Dios tiene una dimensión sacramental. No puede llevar a cabo, si quiere respetar su creación, una acción directa e inmediata sino que debe ser mediada por las realidades creadas. Es en lo sacramental⁴²¹ donde podemos encontrar la acción de Dios en su creación, pero lo sacramental es tanto lo personal como lo comunitario. Todos los movimientos históricos de liberación y humanización –desde el *Éxodo*– tienen su origen en la fuerza impulsora de Dios que actúa por medio de las realidades creadas, más en concreto por medio de las personas en la acción del Espíritu Santo.

Esta concepción de la divinidad queda muy alejada de lo que Hume entiende por Dios y su función en la realidad. Nunca podría aceptar que Dios estuviera presente en los movimientos campesinos de la Alemania del siglo XVI. Sería más propenso a verlo detrás de la *mano invisible* de su querido amigo Smith. El Dios de Hume es una proyección legitimadora burguesa y una *necesidad* epistemológica, en la medida que sirva para sustentar el orden social liberal, nunca el Dios liberador del *Éxodo* comprometido con un pueblo oprimido y manifestado en un hombre singular al que ejecutaron por su compromiso con los condenados de la tierra.

Ante la *vía utilitarista* de acceso a Dios y de legitimación de la religión, Jesús propone una alternativa nada congruente con la de Hume y, con él, con la vía de todo el capitalismo posterior. Jesús vive –no teoriza– una *vía pauperum* que es un camino de salida –*ἔξ-ὁδοῦς*– desde la cerrazón ensimismada del

⁴²⁰ Martín Gelabert también relaciona la libertad del hombre con la *inacción* respetuosa de Dios: «El creyente interpreta que su libertad y autonomía proceden de Dios. Pero tomadas en serio implican la retirada, la trascendencia y el silencio de Dios. Esta retirada no quiere decir indiferencia», en «El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios? » en *Moralia* 22 (1999) 191-222, 213. Son muy sugestivas las palabras «retirada» y «silencio», ellas cualifican, a nuestro entender, el término «trascendencia», ésta no es un estar más allá de todo por parte de Dios, sino un estar pleno pero oculto, kenotizado, sin dejarse notar. Precisamente es el estar de Dios en aquellos que sufren las consecuencias del abuso de la libertad por parte del hombre.

⁴²¹ Acerca del tema de la sacramentalidad resulta interesante el libro de CHAUVET, L. M., *Símbolo y Sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991.

utilitarismo egocéntrico hacia la entrega oblativa a la realidad del *otro*, ante todo el *otro sufriente* que es manifestación y mediación –sacramento– del *Otro* absoluto. Se equivoca Hume –y con él toda la crítica y toda la apologética– cuando pretende justificar a Dios, decir algo digno de Él, a partir de los eventos naturales, no del acontecimiento fundamental de la existencia que es el hombre y su realidad como donación. Jesús lo vive así, y así experimenta a Dios –su *Ἄββα*– y su relación con los hombres.

b) La religión: legitimación vs. relectura

El intento de Hume es criticar aquella religión que se ha constituido como opresora de las conciencias y represora de la libertad, tanto de los *individuos* como de la sociedad en su conjunto. Pretende suplantar esta religión *depravada* por otra que sea a la vez fundamento y consecuencia de una sociedad donde los hombres puedan pensar y actuar libremente, sólo sometidos al imperio de las leyes legítimas. Claro está que estas *legítimas* leyes son las que los poderosos se han dado a sí mismos para expoliar tranquilamente a sus conciudadanos, pero esto es una realidad simplemente latente en el discurso de Hume, digamos que *dogmática* ya que no ha sido criticada por él.

En Hume nos encontramos, por tanto, con que existe una religión *verdadera* y otras falsas. La religión *verdadera* está al servicio de las necesidades de la sociedad burguesa, de la libertad en sus negocios y su *modus vivendi*. Pero lo más habitual es que la *creencia religiosa* se corrompa dando lugar a toda clase de putrefacciones que desvirtúan la potencialidad conservadora de la sociedad que está inscrita en la religión. Superstición, fanatismo, intereses mezquinos, impías concepciones de la divinidad, sectarismo o inmoralidad, son las más usuales de las perversiones a que dan lugar las *falsas* religiones. Entre estas incluye tanto al catolicismo como al calvinismo, siendo más proclive al anglicanismo por su *sometimiento* a la corona, esto es, al poder civil. Pero la *verdadera* religión *par excellance* es la que surge de la *ciencia de la naturaleza humana*.

En efecto, una vez que tal *ciencia* nos ha dado una imagen coherente y racional del ser humano, podemos deducir cuál es la sociedad y la religión que se adecuan a esa imagen del hombre. Si el hombre es un ser racional tanto como activo –se refiere al comercio– y social, tenemos que el *ideal humano* de Hume es el pensador, comerciante y político, o más bien, un híbrido de estos tres tipos base⁴²². Este *híbrido* necesita una religión que le permita pensar y actuar –negociar– sin cortapisas ni amenazas de castigos futuros, resultado de su conducta presente; que garantice su vida en *paz y seguridad*, sin las tensiones que provocan las disputas entre los religionistas, disputas que tanto daño hicieron en el siglo anterior a Hume y que están en la raíz de todo el proceso secularizador de la modernidad, incluido Hume.

La *verdadera* religión –nacida de la *ciencia*– pretende huir de las procelosas aguas de las religiones positivas que mediante supuesta revelación o con fundamento en una religiosidad natural, habían embarcado a la sociedad en un proceso de discordia civil y de supersticioso sometimiento a supuestos poderes sobrenaturales que no eran sino la tapadera de las ansias de poder de los clérigos. Pero lo cierto es que esa religión que se inventa Hume es el fruto de una abstracción a priori de su concepción del hombre. La *naturaleza humana* esconde un prejuicio tenebroso en Hume. No es el supuesto hombre en estado puro que nos da la *ciencia* –como es evidente– sino un constructo ideológico que emana de su concepción política. El hombre de Hume es el agente histórico del liberalismo. De aquí se obtiene la funcionalidad de la religión *verdadera*: ser sustrato posibilitante y legitimador del individualismo liberal de corte utilitarista. Esta funcionalidad es la que legitima la religión y no al contrario.

Las religiones *falsas* están totalmente alejadas de la legitimidad, por el hecho de no cumplir la función de posibilitar la *paz y concordia* necesarias para que se de el *ideal* humano dentro de una sociedad adecuada a ese hombre ideal.

⁴²² Arriesgando una interpretación me atrevo a ver a ese *híbrido* en un hombre que vivió dos siglos después de Hume pero que parece definirlo con una claridad profética insólita en un hombre que no cree en las profecías; hablo de Sir Winston Churchill.

Las *falsas* religiones surgieron y surgen de la incapacidad de las *ignorantes multitudes* para alcanzar la idea del Ser Supremo y para regirse de manera adecuada al desarrollo de la bonanza social. Ahora bien, los *doctos y sabios* sí saben *utilizar* la ciencia y la razón para llegar hasta el Ser Supremo de una manera que fundamente la religión y el orden social adecuado a los intereses del hombre, intereses –por supuesto– que determinan esos mismos *doctos y sabios*.

La religión de Jesús que hemos visto más arriba tiene poco que ver con un intento irenista que mantenga el orden social opresor con algunos edulcorantes paliativos. La religión de Jesús tiene su base en lo que hace *comulgar* a los hombres: las necesidades corpóreas, las relaciones afectivas y el espíritu; lo que se resume en la comensalidad de Jesús, especialmente con los excluidos de la mesa social. De este modo, la religión en Jesús puede ser entendida desde las dos posibles etimologías como una re-ligación –*religare*– a los pobres y oprimidos, o como una re-lectura –*relegere*– de la historia y la sociedad desde la perspectiva de los excluidos y marginados. Nunca desde una visión individualista, legitimadora y opresora del hombre.

c) El proyecto socio-político: plutocracia vs. *πρωχολι-δουλεία*

No deja de ser la propuesta de Hume una escatologización liberal de la necesaria concordia y libertad que propugna el liberalismo en los asuntos de negocios. Las fuerzas vivas de la sociedad, dejadas a su libre albedrío, conformarán por sí mismas atendiendo a sus propios intereses una sociedad perfecta donde reine la paz, la libertad y la justicia. El poder civil debe intervenir en la medida en que se contravengan los *legítimos* intereses de las partes para pensar y actuar libremente sin más recato que la obediencia a la ley dada por consenso. No existe ninguna armonía natural entre los hombres ni se pueden deducir de una razón abstracta las normas políticas, estas, junto con el gobierno, deben ser fruto del consenso de acuerdo con el interés público o la utilidad. El problema aquí es determinar quienes conforman el electorado que

determina al gobierno y las normas. En un texto muy preciso nos cuenta Hume su idea de una *república perfecta*:

«Todos los titulares de tierras con un renta anual de más de veinte libras en el condado y todos los cabezas de familia con un capital de más de quinientas libras en las parroquias urbanas se reunirán anualmente en la iglesia parroquial y elegirán por diputado suyo, mediante votación, a un propietario del condado...»⁴²³.

Es evidente cual es la idea que tiene Hume de la representación de los ciudadanos y cuál será el sesgo que tenga el gobierno que salga de ese modelo político. Serán los *propietarios* agrícolas y los *poseedores* urbanos –unos y otros conforman el grupo de los plutócratas– los que rijan los destinos de esa *república perfecta* y los que determinen las normas que deben regir a todos. Claro está que los *desposeídos* no podrán tener ni voz ni voto de lo que se deduce que sus intereses –al ser determinados estos por consenso– no estarán representados en el gobierno, o lo que es lo mismo, el gobierno se ejercerá contra los intereses de la mayoría de la sociedad, deviniendo así en gobierno oligarca y usurpador que se hace acreedor de una lucha revolucionaria por parte de los *excluidos* del sistema para hacer valer sus intereses. Pero todo esto no le interesaba pensarlo a Hume; sí le interesaba defender la capacidad de enriquecimiento sin límites de su clase social y de su nación frente al resto de naciones.

El anuncio de la βασιλεία que hemos analizado en Jesús de Nazaret nos da un modelo socio-político totalmente diferente, basado en la justicia que supera la secular opresión de los poderosos contra los excluidos. Es un proyecto que supera el marco histórico para configurarse como una reestructuración del universo personal, social y divino; hasta consumarse en *los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia* en donde *Dios será todo en todas las cosas*. Este

⁴²³ «Idea de una república perfecta», ensayo traducido en ARMANDO GÓMEZ, CÉSAR (trad.), *Ensayos políticos*, Tecnos, Madrid 1994, 128-142, aquí 130-131.

anuncio de Jesús fue tan potente que la primera comunidad no pudo sustraerse a su impacto, constituyéndose como una comunidad de bienes y de espíritu, como nos refleja el ideal expresado en Hechos 2, 44-45. Bien sabemos que es el ideal pero este es una proyección de lo que se entendía que debía ser la comunidad de los seguidores de Jesús –comunidad que en el judeocristianismo palestino se denominó los *ebionim*, los pobres–.

Frente al gobierno ejercido por los ricos, la plutocracia, que propone Hume, basado en el utilitarismo y el egoísmo personal, el evangelio de Jesús de Nazaret nos propone un servicio –δουλεία– a los pobres –πτωχοὶ–, este servicio es el que dirige la moralidad de una sociedad y de un orden político. Cómo viven los pobres, cuál es el orden que permite la exclusión y la opresión, estas son las cuestiones a resolver. Es más, el proceso de humanización –no ya el de hominización– viene determinado por el respeto hacia el *prescindible*, no comerse al débil –como sí sucedió en Atapuerca– es el inicio del proceso propiamente humano. En nuestra sociedad no *comerse* a los excluidos, ya sean personas o países enteros, es el indicador de que estamos en un proyecto humano y no en la mera selva del poder de la fuerza. Esto es lo que no vio Hume, la riqueza no la poseen sus dueños por que sean mejores o más aptos, sino por un proceso de enajenación de las fuerzas productivas, siendo así que es común entre los Santos Padres de la Iglesia tildar al rico de ladrón o de hijo de ladrón, su riqueza es el fruto de una usurpación histórica.

V. DE LA NUEVA METAFÍSICA A LA VERDADERA RELIGIÓN

En este apartado, se trata de extraer las consecuencias de los anteriores. Si en el primero y segundo pusimos las bases de la filosofía humeana, en el segundo abordamos su crítica a la religión y en el tercero y cuarto hicimos la contracrítica; ahora se trata de exponer sistemáticamente las consecuencias de esta crítica. Creemos que las consecuencias positivas son el respeto por la realidad divina, humana y religiosa. Además, aporta una necesaria enclaustración de la omnipotente razón ilustrada, impidiendo los excesos del racionalismo y las consecuencias religiosas que se derivan de él. La consecuencia más valiosa será situar la religión dentro de los límites del hombre.

1. EL «RESPETO» POR LA REALIDAD

Si algo distingue a Hume como pensador es el intento por establecer una norma social que guíe a los hombres en la consecución de una vida más humana en paz y concordia social. Para conseguir este propósito central en su pensamiento y en su vida (*primum vivere*), quiere establecer un campo de juego donde se «respeten» las reglas de juego y los equipos en litigio. Siguiendo con el símil futbolístico, los equipos son «el hombre» y «Dios», y las reglas son «la religión», si respetas estos tres elementos, el juego será limpio y el partido acabará bien para todos. Lo contrario sería caer en el horrible siglo XVII.

a) El «respeto» a Dios

Si hay algo que claramente se ha puesto de manifiesto a lo largo de la exposición de la crítica humeana a los argumentos tradicionales de las *pruebas*

de la existencia de Dios, es el «respeto» a la realidad Divina, lo que supone un reconocimiento explícito de los límites de la razón humana para llegar a Dios. La razón humana se extralimita queriendo llegar donde no le está permitido, porque Dios está más allá de su alcance, al no pertenecer al ámbito de las relaciones de ideas sino al de las cuestiones de hecho que se dirimen por la experiencia. La experiencia es el juez que determina las posibilidades de llegar a Dios, estas no son teóricas sino prácticas, de ahí que ni los argumentos apriorísticos de corte ontologista, ni los que parten de los fenómenos experimentables, nos van a llevar hasta Dios; a lo sumo nos llevarán hasta *el hijo de nuestro pensamiento* del cual nos enamoramos y lo colocamos en lugar del Dios verdadero, esto es, hacemos de Dios un ídolo –idea, imagen– de nuestras facultades, no le dejamos ser Dios, de ahí la primera consecuencia de este «respeto»: la kénosis de la razón.

Si queremos «respetar» a 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 *diosecito* a la medida de nuestras posibilidades y necesidades. Le obligamos a que responda a nuestras expectativas epistemológicas sobre el mundo y él mismo; le hacemos ser a nuestra manera; le damos figura humana. La consecuencia es clara: la idolatría. Ante este peligro han sucumbido no pocas religiones. A lo largo de la historia podemos constatar la tendencia al *control* de la divinidad mediante su reducción a las condiciones que le impone la religión: culto, templo, rito, teología..., la religión tiende a caer en la idolatrización de sus concepciones de Dios; tiende a minimizar la diferencia que existe entre el Absoluto y su determinación religiosa. Por el contrario, no escatima elogios a sus propias capacidades para re-ligar ambas realidades, de ahí que se haga necesaria una buena dosis de *escepticismo* respecto a las capacidades humanas, *escepticismo* que respete la *alteridad* de Dios, la pluralidad de la experiencia humana respecto de Él y la diversidad de las manifestaciones religiosas. Con todo esto podemos comprender y subrayar la estupenda y paradójica frase de

Hume: «ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente»⁴²⁴.

En Hume se hace tan imposible la teología como necesaria la doxología, tal como lo afirma el *alter ego* de Hume en *Dialogues*, Filón: «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»⁴²⁵. En esto coincide Hume con cierta tradición teológica que pone el énfasis en la imposibilidad de acceder a Dios si no es por mediaciones, *si comprehendis non est Deus* dijo Agustín⁴²⁶, y esta máxima sigue vigente en la teología actual. No podemos hacer afirmaciones sobre Dios que no tengamos que negar posteriormente, lo máximo que podemos hacer es adorar a Dios en sus obras.

El lenguaje, por su propia estructura, debe versar sobre algo concreto, algo que pueda ser designado y significado de forma fehaciente por la razón, sin embargo, a Dios no podemos designarlo de forma concreta y palmaria, pues no es un algo como el resto del mundo, por eso no hay lenguaje posible sobre Dios, es imposible la *teo-logía* entendida como un discurso –un *logos*– positivo; a lo sumo podremos hacer un discurso desde el reverso del *logos*, por ejemplo el que se manifestó en Jesús de Nazaret⁴²⁷. San Pablo llamó a Jesús el *logos* de la cruz, es decir, Jesús es la palabra crucificada, escándalo o necesidad, pero nunca sabiduría de este mundo⁴²⁸. Esta idea, que es una locura en sí misma, es, sin

⁴²⁴ *Dialogues*, 467; 172.

⁴²⁵ *Dialogues*, 391; 45-46.

⁴²⁶ *Sermo* 52, 16. PL 38, 360.

⁴²⁷ Es interesante la reflexión que realiza CHAUVET, L. M., *Símbolo y Sacramento, dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991, sobre la necesidad de un discurso *meontológico* que parta de la concreta manifestación de Dios en la cruz de Jesús de Nazaret, pero creemos que le falta a esta reflexión una ampliación de la misma a todas las cruces históricas en las que ha querido revelárenos Aquel que se anonadó hasta el extremo de constituir el reverso del ser y de la historia como lugar de su manifestación.

⁴²⁸ 1 Cor 1, 18: «ο λογος γαρ ο του σταυρου».

embargo la esencia de la propuesta cristiana. Sólo es posible hacer un discurso sobre Dios desde las cruces de la historia, desde los últimos y excluidos. Cualquier otro intento caerá en la religión legitimadora que es la causa de los males criticados por Hume, males en los que también cae Hume en el momento en que su propuesta es una legitimación de otro orden, el orden liberal burgués.

Ahora bien, siendo imposible el lenguaje propiamente hablando sobre Dios, no es imposible todo tipo de lenguaje, la doxología, la acción de gracias, la oración y adoración, como dice expresamente Filón, sí que es un tipo de lenguaje apropiado para expresar a Dios. Lo cual no deja de ser un enclaustramiento de la divinidad para mejor controlarla, pero es el lenguaje que Hume entiende más respetuoso con Dios. El otro, fácilmente, cae en la reducción de Dios a nuestras definiciones de Él, con el peligroso riesgo de inmanentizar demasiado a Dios, de recogerlo en nuestros recipientes limitados. Hume evita este peligro alejando excesivamente a Dios de los hombres, algo propio del deísmo, pero ganando –aunque sea una ganancia pírrica– algo de «respeto» a la realidad divina.

b) El «respeto» al hombre

De otro lado, en un segundo nivel, tenemos al hombre, quien, según Hume, organiza su vida desde la experiencia que hace surgir la *creencia*. Esta, podemos afirmar, que es tanto el resultado de la acogida de lo que aporta la experiencia, como un sustrato que la naturaleza ha colocado en el hombre con el fin de que realice su vida. Por medio de la *creencia*, el hombre, puede tener certezas que le permitan vivir sin tener que recurrir a modelos extrínsecos que le supongan salir de sus propias capacidades para depositarlas en *otra realidad* ajena a él mismo. La *creencia* es garantía de humanidad tanto en el nivel epistemológico como en el moral o religioso. Mediante ella acepta lo que le *ofrece* la experiencia total de su vida –ya interna, ya externa–, sin ponerle moldes que formen o deformen eso que se le ofrece.

La *creencia* –y nos salimos de Hume– es el *dar el corazón* –*credere* tiene una de sus procedencias de *cor-dare*⁴²⁹– a aquello o a aquel que se me ofrece, me interpela, me pide confianza. De manera que la *creencia* es una aceptación positiva y activa de lo que se me ofrece como regalo o como interpelación. En este sentido tiene la misma base conceptual que *fe*. Esta se cualifica por la confianza que se pone en una persona, a la que se le otorga credibilidad y en la que se pone la propia seguridad, esto es, que nos fiamos de ella. Pero en la *fe* hemos puesto una carga noética que falta en la *creencia*, y esto es lo que aporta Hume: la secularización del concepto cristiano de *fe*, ante todo el que se fragua en la apologética de la Reforma y de la Contrarreforma –la *fe* como un conjunto de verdades que el hombre debe admitir sin trabas por su parte–, que es el que conoció Hume. La *creencia*, en Hume, tiene la misma finalidad que la *fe* en el cristianismo de la época: ser una organización de sentido para la vida humana, tanto en el plano gnoseológico como en el práctico, pero en Hume se elimina toda pretensión sobrenaturalista y extrínsecista, para ceñirla a la estructura de la *naturaleza humana*.

La *creencia*, situada en el interior del hombre a modo de instinto, le sirve para acceder a la vida desde la experiencia que tiene de ella, conformando una organización de sentido de su propia existencia. Es el *copy right* de Dios en el hombre, el *sello o marca*⁴³⁰ indeleble que ha impreso en su obra y por la cual el hombre se puede abrir a Él sin necesidad de forzar su ser en lo más mínimo. Interpretando a Hume –pero sin forzar su sentido–, afirmamos que la *creencia* es una *fe natural* por la que el hombre se abre a lo creado y al Creador sin hacerse violencia, recibéndolo con confianza y seguridad, y otorgándole *certezas* en su vida y acción. Esta *fe natural* es la respuesta confiada a la donación de Dios por medio de la creación y de las criaturas; sin ningún tipo de *obsequios* irracionales. Es la vertiente antropológica del *deísmo de mínimos*, que resume la *fe* de Hume

⁴²⁹ Procede de la antigua raíz indoeuropea *Kerd*, corazón, en ROBERTS, E. – BASTOR, B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Alianza, Madrid 1996, voz: *kerd*.

⁴³⁰ *History*, 362; 113.

en Dios; y es el *escepticismo mitigado* que compendia su epistemología, esto es, una aceptación únicamente de lo que se me ofrece por la experiencia.

c) El «respeto» a la religión

El último de los niveles que conforman el núcleo de la *creencia* religiosa, es, precisamente, el que acoge, engloba y relaciona los dos anteriores. El hombre y Dios tienen como posibilidad de relación la mediación socio-histórica de la religión. Por ser mediación es por lo que su papel resulta determinante para esta relación. Puede hacerla positiva –la *verdadera* religión que llama Hume–, o bien, puede depravar esta relación tornándose una *falsa* religión –*falsa creencia*–. Vimos como entendía Hume que todas las religiones, en mayor o menor medida, se constituían históricamente como depravaciones de la religión, pero esto no es absolutamente necesario. Si la religión se atiene a unos parámetros que la contengan en los justos límites de ser mediadora, puede realizar esa función de manera muy positiva. Estos parámetros son básicamente la laicidad, la racionalidad y el sometimiento al poder civil. O dicho de otra manera, debe ser una religión cuyos contenidos no atenten a la razón; cuya organización no sea la de un grupo de clérigos apartados de la sociedad; y sometida al bien común determinado por el poder civil.

Estos parámetros tienen ciertas concomitancias con las exigencias deístas a la religión, pero solo de carácter formal. Si analizamos detenidamente la reflexión humeana nos damos cuenta que su propuesta es más *respetuosa* con las religiones. En primer lugar, porque no pretende prescribir los contenidos dogmáticos concretos de las religiones –como sí hace el deísmo por boca de personajes tan dispares como Rousseau o Clarke–, sino que su intención es poner unos límites que mantengan dichos contenidos dentro de la razón humana, de lo contrario caerían en una *inhumanización* de la religión. En segundo lugar, porque su exigencia de laicidad no implica una organización de la religión desde el poder civil –anhelo no disimulado de la Ilustración–, algo así como una religión estatal, sino que su propuesta se encamina a eliminar las

jerarquías internas de las religiones que son las que, siguiendo sus propios intereses, *inhumanizan* la misma, cortocircuitando la *comunicación* entre Dios y los hombres. Por último, el sometimiento al poder civil, no está orientado al propio beneficio del gobierno civil –como sí han pretendido y pretenden siempre todos los poderes en la historia–, sino al bien común. La experiencia negativa que había supuesto la religión como instancia separada del poder civil, y hasta opuesta a él, en la época de Hume, hacía necesario que se unificaran las dos finalidades y se pusieran ambas en pro del bien común, esto solo se consigue si el poder civil se asegura la primacía en la determinación de lo que afecta al conjunto social.

Con estas premisas, las religiones pueden convertirse en un factor de realización del hombre en la sociedad, y ser el medio en el que se pueden relacionar el hombre y Dios. Bien hemos visto que se puede pervertir la religión y degenerar pero, a pesar de lo depravada que se halle la *creencia* religiosa, es necesaria para la humanidad, como afirma taxativamente Hume: «...buscad un pueblo que carezca enteramente de religión; y, si lográis encontrarlo, estad seguros de que dicho pueblo no se diferenciará mucho de los brutos»⁴³¹.

La religión es el índice de la humanidad, únicamente el hombre tiene religión, y ello debido a su capacidad simbolizadora. Sin religión, sencillamente, no hay humanidad; en la religión se encuentra el *reactivo* por el que se configura el hombre como ser social y personal. El problema radica en ser realmente fieles a esta *verdadera creencia*, alejándonos de la depravación hacia la que tiende gravitatoriamente toda la religiosidad humana, y situando así la religión dentro de los límites de la naturaleza humana. De esta forma, la religión supondría un proceso de *humanización*, lo que fue en su origen y nunca debió dejar de ser.

⁴³¹ *History*, 363; 114.

2. LOS «BENEFICIOS» PARA LA RELIGIÓN

El respeto por la realidad es la máxima consecuencia que Hume cree obtener de su *Nueva Metafísica*, y es la base sobre la que se asientan las beneficiosas consecuencias para la Religión, que Hume anda buscando, con la de conseguir una sociedad pacífica. De nuevo, Metafísica y Religión son los dos pilares sobre los que asentar una sociedad humana. La Religión o, como hemos dicho arriba, «las reglas del juego», también obtiene unos enormes beneficios. Los vemos a continuación.

a) La *suspensión del juicio* y el escepticismo mitigado

En la cuestión de la naturaleza de la divinidad, al igual que en la del conocimiento que vimos en el apartado segundo, la única salida *humana* posible es la *suspensión del juicio* que conlleva un escepticismo mitigado. No tenemos certeza absoluta en lo que hace a los atributos de la deidad. Nuestras capacidades de comprensión de lo divino son en exceso limitadas, de ahí que sea mejor suspender nuestro enjuiciamiento, a menos que queramos caer en la impiedad que supone hacer a la deidad a nuestro antojo, colocándole acciones y pasiones que más tienen que ver con los hombres que con lo que realmente sea la divinidad:

«la gran fuente de nuestra equivocación en este tema y de aquella ilimitada licencia de conjetura en la que caemos es que tácitamente nos consideramos como en el lugar del Ser Supremo y concluimos que en toda ocasión mantendrá la misma conducta que nosotros mismos en su situación hubiéramos adoptado como razonable y digna de elección»⁴³².

Por esto mismo, *una total suspensión del juicio parece ser aquí la solución más razonable*⁴³³. Dejaremos a Dios ser Dios sin pretender que sea o actúe a nuestro antojo, evitando el, tan refutado por el *alter ego* de Hume en los *Diálogos*,

⁴³² *Enquiry*, 145-146; 188.

⁴³³ *Dialogues*, 430; 109.

antropomorfismo que es la base de la *falsa creencia*, origen de todas las disputas entre los hombres por los asuntos de religión. Si los hombres no pretendieran que Dios es tal como ellos se lo representan, no intentarían imponerlo a otros hombres del modo que sea, aun por la fuerza; evitaríanse –cree un Hume ingenuo y algo socrático– las discordias civiles y las guerras entre los pueblos con una simple suspensión del juicio y un poquito de escepticismo respecto a las posibilidades del hombre. Nunca se debería olvidar que

«toda la filosofía del mundo y toda la religión, que no es sino una clase de filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta o comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común»⁴³⁴.

La religión, al igual que la filosofía, debe someterse a las pautas que marca la vida del hombre. Es un tanto de utilitarismo, pero utilitarismo muy válido, al entender de Hume, para asegurar que la religión se humanice y no pueda degenerar en la violencia que en su época se vivió.

El escepticismo mitigado que defiende Hume en la cuestión del entendimiento⁴³⁵, y que viene a ser el resumen de su epistemología totalmente coherente con su principio de filosofar siendo hombre, sin salirse de los límites que marca la propia humanidad, puede también aplicarse a los asuntos de religión –*que no es sino otra forma de filosofía*–, por entrar ésta de lleno en las «cuestiones de hecho», por tanto, donde lo contrario es posible y donde rige el principio de la experiencia. No podemos tener un conocimiento apriorístico de la religión, todo el conocimiento de la religión debe responder a la experiencia. La experiencia nos dice que la religión es necesaria, pues *buscad un pueblo que carezca enteramente de religión y, si lográis encontrarlo, estad seguros de que dicho pueblo no se diferenciará mucho de los brutos*⁴³⁶. De la misma manera también

⁴³⁴ *Enquiry*, 146; 189.

⁴³⁵ *Enquiry*, 162; 206.

⁴³⁶ *History*, 363; 114.

sabemos que *cuando la religión se convierte en una realidad separada y actúa sobre los hombres como si fuera un principio independiente, entonces se aparta de la esfera que le es propia y se convierte en un mero disfraz para la subversión y la ambición*⁴³⁷. Por ello han de relativizarse los asuntos de la religión para que queden en su justo lugar, este no es otro que el de servir al hombre y a la sociedad, sin dobleces e hipocresía: «oíd las declaraciones verbales de todos los hombres: nada les parece más cierto que sus dogmas religiosos. Examinad sus vidas: difícil será pensar que depositan alguna confianza en dichos dogmas»⁴³⁸.

Si por un lado la religión es necesaria, por el otro se muestra, habitualmente, como perjudicial para el hombre. Ello es debido a que tiende, demasiado fácilmente, a salirse de la esfera que le es propia, pretendiendo ir más allá de lo que realmente puede, ya sea en el plano gnoseológico, político o moral. El escepticismo mitigado es un buen purgante para las pretensiones dogmatizantes de la religión; la suspensión del juicio resulta salutífera para aquellos que tienden a sobrepasar la delgada línea que separa la *falsa religión* de la *verdadera religión*: «La duda, la incertidumbre y la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestras investigaciones más cuidadosas con respecto a este asunto»⁴³⁹.

Pero, y aunque resulte paradójico: «Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente»⁴⁴⁰.

No resulta extraña esta afirmación de Hume para quien haya seguido la exposición que estamos haciendo de su pensamiento⁴⁴¹. Primero porque ha

⁴³⁷ *Dialogues*, 460; 161.

⁴³⁸ *History*, 362; 114.

⁴³⁹ *History*, 363; 115.

⁴⁴⁰ *Dialogues*, 467; 172.

⁴⁴¹ Fernando Bahr ha defendido brillantemente que la posición escéptica de Hume la toma prestada de Pierre Bayle en su artículo sobre el pirronismo en el *Dictionnaire historique et critique*, y que, lejos de resultar extraño, es consecuencia natural de esta posición el afirmar que el

quedado claro que el escepticismo del que habla no es, de ningún modo pirrónico, es un escepticismo mitigado; quiere aunar en la reflexión –y respetar a la vez– tanto al hombre como a Dios, teniendo en cuenta la limitación del hombre y la superioridad de Dios. Y segundo porque es el primer paso, no es la conclusión de la religión, es su inicio. Desde aquí se podría construir una *fe verdadera* en un Dios al que se respeta.

b) El deísmo de mínimos

La asunción del escepticismo mitigado, con la subsiguiente suspensión del juicio, en los asuntos de religión, nos lleva a la afirmación, esparcida a lo largo de sus obras, de la existencia de la divinidad planificadora del universo. Este es el *mínimo* al que podemos llegar mediante un uso recto de la razón humana. Pero es un mínimo *máximo* –al entender del autor–, pues con él podemos fundamentar la religión de corte humano que persigue.

En el comienzo de su obra clave en la cuestión de la religión – *Dialogues* – sitúa Hume, por boca del narrador interpuesto, Pánfilo, el argumento del designio divino en el universo: « ¿Qué verdad hay tan cierta y evidente como la de 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?»⁴⁴².

Hay aquí una exposición genérica de lo que es este argumento, el único que Hume acepta sobre la existencia de la divinidad, los otros ya hemos visto cómo los rechaza. La existencia de Dios es una verdad *cierta y evidente*, se impone por sí misma a la razón humana, ni siquiera las épocas más ignorantes lo han negado, lo cual viene a ser prueba, digamos, consensuada. No va más allá en esta obra, otras afirmaciones semejantes las coloca Hume en boca de Cleantes como momentos del proceso dialéctico que se desarrolla en la obra.

escepticismo es la base de la sana fe religiosa. Cf., BAHR, FERNANDO A., «Pierre Bayle: contra los teólogos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 75-94, 92.

⁴⁴² *Dialogues*, 378; 25.

Pero hay una intervención de Filón que resulta muy interesante por provenir del escéptico en respuesta a Cleantes, el racionalista:

«toda vez que hombres razonables traten de estos asuntos, no se harán cuestión de la *existencia* de la Deidad, sino solamente de su *naturaleza*. La primera verdad, como muy bien has dicho, es incuestionable y evidente de por sí. Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo (sea ella lo que fuere) es lo que llamamos *Dios*, y a él adscribimos piadosamente toda clase de perfección. Cualquiera que ponga reparos a esta verdad fundamental merece todos los castigos que puedan caer sobre los filósofos, a saber, el ridículo, el desprecio y la desaprobación. Pero como toda perfección es relativa, nunca deberíamos imaginar que comprendemos los atributos de este divino Ser, ni tampoco deberíamos suponer que sus perfecciones encierran alguna semejanza o analogía con las perfecciones de una criatura humana»⁴⁴³.

Este texto es un perfecto resumen de lo que creemos que Hume defiende y que denominamos *deísmo de mínimos*. Mientras el deísmo afirma conocer que existe una divinidad y su naturaleza mediante la razón, el deísmo de Hume reconoce la existencia, pero afirma no poder acceder a su naturaleza. Esta es la diferencia substancial entre el deísmo tal cual y el deísmo de Hume, por eso lo llamamos deísmo de mínimos.

En el texto de los *Dialogues*, la cuestión sobre la que debaten los contendientes es, precisamente, sobre la naturaleza Divina, no sobre su existencia, ésta es evidente para cualquiera que utilice mínimamente su razón. Partiendo de una especie de reflexión *a contingentia mundi* llega hasta eso que llamamos *Dios*. Lo que no es lo mismo que llegar hasta el mismo Dios. He aquí la diferencia entre las argumentaciones teístas y la de Hume. Para él es claro que si algo existe debe haber una causa de ese algo. Pero de ahí no puede inferir que ese algo sea un Ser omnipotente, benevolente, omnisciente, etc., sencillamente porque la razón humana se extralimitaría al afirmar eso. La razón humana llega a saber de la existencia de Dios, no de su ser ni de sus atributos.

⁴⁴³ *Dialogues*, 391; 45.

Si queremos atribuir algo a Dios, lo más probable es que confundamos nuestras cualidades con las suyas y que acabemos *projectando* en Dios el anhelo de lo que carecemos los humanos. Toda analogía resulta, finalmente, un antropomorfismo y una degradación de la Deidad.

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.

Dentro de este *deísmo de mínimos*, tiene un puesto importante la tolerancia religiosa y la búsqueda de la concordia entre los hombres. Si alguien se atreve a negar la existencia de la Deidad, que la niegue, es cosa suya, y que caiga sobre él *el ridículo, el desprecio y la desaprobación*, lo mismo que en cualquier tema en el que se incurra en un error flagrante, pero nada más. Nadie debe ser castigado por temas religiosos de forma más severa de lo que lo sería por cualquier otra cuestión de conciencia. La religión no debe ser un ámbito separado donde rijan normas diferentes, al contrario, es necesario que esté integrada en la estructura de la misma sociedad con el fin de que sea *útil* a la paz social.

En un ensayo titulado *Del contrato original*, subraya Hume esta postura uniendo la creencia en Dios con el buen gobierno de la sociedad. El gobierno de la sociedad queda dispuesto necesariamente de la misma manera que el universo por Dios mismo: «Que la Divinidad es el origen último de todo gobierno nunca será negado por quien admira una Providencia y crea que todos los acontecimientos del universo obedecen a un mismo plan encaminado a fines superiores»⁴⁴⁴.

De la misma manera que hay un orden en el universo, y eso es patente, no lo es menos que la sociedad necesita de un orden, un gobierno. Esto está

⁴⁴⁴ Este ensayo encuentra en GREEN-GROSE, III, 443-460. La traducción de ARMANDO GÓMEZ, CÉSAR, *Ensayos Políticos*, Tecnos, Madrid 1994, 97-115. El texto citado es: 444; 97-98.

dispuesto por Dios –no el cómo del gobierno– para el fin de la sociedad, de ahí que un *verdadero deísmo* tienda a supeditar la religión al buen gobierno de la sociedad.

Este *deísmo de mínimos* queda igualmente reflejado en la otra obra sobre la religión: la *Historia Natural de la Religión*. En ella encontramos dos afirmaciones. La primera en la misma introducción:

«Todo el sistema de la naturaleza nos habla por sí mismo de un autor inteligente; y ningún investigador que tenga uso de razón podrá, si reflexiona seriamente, dejar de creer ni un momento en los primeros principios del Teísmo y de la Religión»⁴⁴⁵.

La segunda en la conclusión, el *corolario general*:

«Es evidente que en cada cosa hay un propósito, una intención, un designio; y, cuando nuestra comprensión llega a meditar en el primer origen de este sistema visible que nos rodea, nos vemos obligados a adoptar, con firmísima convicción, la idea de que existe una causa o autor inteligente. Asimismo, los principios uniformes que prevalecen en la estructura del universo nos llevan naturalmente, por no decir necesariamente, a concebir esa inteligencia como una e indivisa, allí donde los prejuicios producidos por la educación no se oponen a tan razonable teoría. Incluso los fenómenos contrarios que tienen lugar en la naturaleza, al manifestarse por todas partes, se convierten en pruebas de un plan consistente y confirman que obedecen a un único propósito o intención, por más que esta resulte inexplicable e incomprensible»⁴⁴⁶.

En estos textos vemos la misma dirección que en *Dialogues*. Existe un propósito, una intención, y un designio en el universo que prueban por sí mismos la existencia de un Ser capaz de ello. La *constancia y coherencia* de los fenómenos, de la misma manera que engendran la *creencia* natural, por así decir, también engendran la creencia en el Ser divino autor del universo, la *verdadera creencia*. La fe en Dios se seculariza, se naturaliza, no es un acto de asentimiento

⁴⁴⁵ *History*, 309; 3.

⁴⁴⁶ *History*, 361; 111-112.

sino un acto natural por el que llegamos a tener una certeza sobre la existencia de Dios que no la puede conmover ni el más firme razonamiento. Es una fe de *mínimos*, ciertamente, pero es la fe que corresponde al *deísmo de mínimos*, y que fundamenta lo que Hume entiende por *verdadera religión*.

Creemos que Hume está en el camino correcto al situar la fe en el ámbito vivencial y no en el noético-cognoscitivo. Incluso está más en consonancia con la Escritura para la que *la fe es consistencia (ὑπόστασις) de las cosas que esperamos, prueba de lo que no vemos* (Heb 11,1), por ella vivimos ahora aquello que es objeto de nuestra esperanza, *un cielo nuevo y una tierra nueva donde habitará la justicia* (2 Pe 3, 13). No es, por tanto, cuestión de creer verdades ocultas o increíbles, sino vivir aquí y ahora lo que se espera del futuro. Esta vivencia de la esperanza, que es la fe, se muestra en el amor por el que lo hacemos práctica concreta (1 Jn 3-4).

c) la verdadera religión

«Tan grande es mi veneración por la religión verdadera como lo es mi aborrecimiento de las supersticiones vulgares»⁴⁴⁷.

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* que ya estudiamos *supra*, porque la *verdadera religión no tiene estas perniciosas consecuencias*⁴⁴⁸, 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

⁴⁴⁷ *Dialogues*, 460; 160.

⁴⁴⁸ *Dialogues*, 463; 165.

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*⁴⁴⁹, 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»⁴⁵⁰.

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*⁴⁵¹. 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»⁴⁵².

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

⁴⁴⁹ *Dialogues*, 460; 161.

⁴⁵⁰ *Dialogues*, 461; 162.

⁴⁵¹ *History*, 359; 107.

⁴⁵² *History*, 359; 107.

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»⁴⁵³.

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 *Dialogues*, 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

⁴⁵³ *History*, 348; 83.

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 ciencia, 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 prevaleciente; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, persecuciones y conflictos civiles»⁴⁵⁴.

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 la máxima del *cuius regio eius religio*. Si entonces era limitar toda religión a la

⁴⁵⁴ *Dialogues*, 463; 165. Los subrayados son nuestros.

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 rousseauiana 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»⁴⁵⁵.

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 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 debe mirar por el bien común, 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.

⁴⁵⁵ ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *El contrato social*, Folio, Barcelona 2000, 260.

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 *deísmo de mínimos* ya nos da lo que puede ser racionalmente creído, sin caer en superstición ni en fanatismo.

d) La religión dentro de los límites del hombre

De la misma manera que Hume pone la razón al servicio del hombre, sometiéndola a la parte afectiva y proporcionando, no los fines, sino los medios para alcanzar esos fines que lo afectivo –sentimiento, pasión, gusto– establece para el 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 metafísica– en la base de aquello que constituye al hombre y que le permite «hacer su vida» como tal hombre. Metafísica y religión, según Hume, se complementa, 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 lado la *creencia* religiosa –en el fondo la fe, pero una fe, como vimos, secularizada– permite vivir en sociedad consiguiendo la concordia y la

paz tan anhelada por Hume. Porque, como hemos visto, 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 *deísmo 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

Hagamos, para concluir esta exposición crítica de la reflexión de Hume en torno a la metafísica y la religión, un pequeño recorrido por los logros de la misma, que nos permita subrayar aquellos jalones que nos indican el camino que hemos realizado y que pueden marcar ciertas vías de salida a posteriores investigaciones.

Lo primero que descubrimos en Hume fueron dos factores clave para comprender todo su pensamiento crítico: su pertenencia a la clase pudiente escocesa y la marca indeleble que le dejó el calvinismo Escocés que su madre le inculcó desde niño. Si el primero supone la *infraestructura* clave para entender su epistemología, el segundo lo es para comprender sus preocupaciones religiosas. Como confluencia de estos dos factores se encuentra su principal aportación a la historia de la filosofía: la filosofía de la *creencia*. Esta viene a ser tanto el principio básico de la *naturaleza humana*, epistemológico y práctico, como un *instinto natural* que posee el hombre para poder desarrollar su vida. La *creencia* surge de la confluencia entre la experiencia concreta –por medio de las impresiones– y la propia naturaleza del hombre. De esta confluencia nace la epistemología humeana, que no es ni un *descubrimiento* de la realidad, ni una *construcción* pura y simple de la misma, sino una –permítasenos la expresión– *constitución constatativa*. Esto es, el mundo se nos ofrece mediante la experiencia, pero le damos consistencia en nuestra acogida por la *creencia*. El mundo lo «creamos» los hombres porque lo «creemos». Esta es la *nueva metafísica* que nos aporta Hume: la metafísica de la *naturaleza humana*, una metafísica alejada del racionalismo, pero que no cae en un simple empirismo. Con ella, como fundamento filosófico, realiza la crítica de la religión.

Hume se enfrenta con sus posiciones a lo que la modernidad ha construido durante dos largos siglos: la metafísica, el sujeto y el concepto de razón. Kant dijo que Hume le había despertado del sueño dogmático, pero ese despertar duró poco, al punto cayó en lo mismo que había criticado, bajando la razón un simple escalón del pedestal endiosado que ha tenido en la modernidad, pero endiosada al fin otra vez. Hume pone la razón al servicio del hombre, de la misma manera que estableció el principio ancilar de la filosofía y metafísica. La razón es esclava de las pasiones, lo que hoy entendemos como sentimientos, y este servicio a las pasiones le lleva a ser una facultad más del ser humano, que le ayuda a entender mejor su mundo y relacionarse más eficientemente con sus semejantes. De ahí que el concepto de sujeto en Hume sea muy diferente del yo solipsista y ensimismado cartesiano. El yo de Hume es una realidad *in fieri*, que mediante las relaciones que establece se desarrolla. La humanidad, la benevolencia y la simpatía son las características fundamentales de este yo, frente al cartesiano encerrado en la burbuja de sus incertezas y de sus dudas. El yo de Hume no duda ni del mundo ni de los demás, pues estos son los que le aseguran su propia existencia.

En la crítica a la religión, Hume se encuadra dentro del deísmo, pero el suyo no es un deísmo que pueda derivar fácilmente en un *a-d(t)eísmo*, porque lo suyo es un *deísmo de mínimos* –como lo hemos denominado–, esto es, quiere mantener la tensión, que el deísmo no pudo, entre las dos afirmaciones básicas de este: *positividad de lo real* –*existencia de la divinidad*. La ruptura de esta tensión bipolar a favor de la realidad –ruptura que el fideísmo realiza a favor de la divinidad– provocó la caída en el ateísmo. Es la dialéctica de la modernidad que han reflejado autores como Blumenberg, en la que Hume no quiere caer manteniendo la tensión entre ambos polos. Su crítica a los milagros y las profecías se inserta en este plano. La religión no puede tener su fundamento, como pretendían las apologéticas al uso, en bases tan endeblas como los milagros. Si pudiéramos demostrar su inexistencia se caería todo el edificio de la fe con ellos. El fundamento de la fe debe estar en otro lugar. Tras Copérnico,

Galileo y Newton, Hume tiene claro que los eventos supranaturales han desaparecido y la fe debe eliminar toda pretensión sobrenatural para fundarse en la mera inmanencia humana. La *creencia* es, también, una fe secularizada, que no aspira a fundamentos *externos*, sino que se conforma con afirmar los valores inmanentes humanos y ser sólido asiento para la vida personal y social.

Esta *fe secularizada*, que es la *creencia*, no necesita de «pruebas» de la existencia de la divinidad ni de sus clásicos atributos –omnipotencia, omnisciencia, benevolencia–. La misma experiencia le da al hombre lo que es suficiente, a saber, la existencia de la divinidad manifestada por el *designio* que todo lo existente nos muestra. La misma realidad habla de la existencia de un Hacedor y eso basta a la fe. Sus atributos son algo que queda demasiado lejos para la limitada razón humana. Hume entiende que todo intento de llegar a Dios mediante el uso de nuestra razón, supone un atentado contra la divinidad. La vía teórica de acceso a Dios está cerrada, todo intento concluye en un ídolo de nuestra mente y no en Dios mismo; en una imagen antropomorfizada de la deidad. No es Dios la conclusión de nuestros razonamientos, sino un ídolo, por ello debemos renunciar a todo intento de *probar* los atributos de la divinidad. Es más, si nos atenemos a lo que nos da la experiencia, en opinión de Hume, lo más correcto es negar atributos morales en la divinidad. De lo contrario, tendríamos que endosar en el deber de Dios el mal del mundo, para no hacerlo, negamos la posibilidad de descubrir moralidad en Dios, limitando nuestras capacidades humanas, esto es, recortando el absolutismo de la razón. Ante las dos posibilidades que se enfrentan: absolutismo de la realidad—absolutismo de Dios, Hume propone un escepticismo *mitigado* que afirme su no-saber-cómo; y un deísmo de *mínimos*, que postula su sí-reconocer-qué.

Al fin, lo que propone Hume se acerca mucho a la propuesta de Pascal, de un Pascal liberado de las malas interpretaciones tradicionales de su obra. Se trata de un agnosticismo que se deriva del escepticismo filosófico. Ser un escéptico filosófico es el primer paso para ser un verdadero creyente, afirma Hume, porque el escéptico no es el que niega, sino el que busca conocer. El

escepticismo es la única filosofía válida para el hombre y para el creyente. Su deriva en la religión es un cierto agnosticismo. En Pascal es claro que el agnóstico es el verdadero creyente, porque el camino para la fe es el no saber, es decir, la agnosis. Quien sabe, quien conoce, no cree, lo sabe. Los gnósticos son sabedores de un conocimiento oculto que les permite su propia y singular salvación. Los creyentes no sabemos, por eso creemos y buscamos esa salvación que se nos escapa. Hume también propone un agnosticismo semejante, que libera al hombre de la carga de la afirmación ciega de una realidad que le es esquiva. A lo máximo que puede llegar el hombre con sus impresiones y su razón es a afirmar que el mundo es un lugar con sentido para él. Es una afirmación de mínimos, pero suficiente para convertir al hombre en un buscador, no en un negador. Hume no es un ateo, sino un escéptico agnóstico, un deísta mínimo, es decir, un buscador que no sabe y, por eso, busca.

En todo el proceso de crítica, la religión se va constriñendo a ser un servicio al hombre y a la sociedad, retomando así una de sus funciones originarias: ser elemento fundamental del proceso de humanización. Pero el hombre, en Hume, es el sujeto histórico del liberalismo, este es su supuesto ideológico. No es el pretendido precipitado que nos suministra la aplicación del método científico a la *naturaleza humana*, sino que es un *a priori* no criticado que ha surgido de su misma experiencia vivencial: la sociedad liberal-burguesa.

Ahora bien, Hume ha supuesto un punto de partida –y nada más que eso– importante para el proceso secularizador de la modernidad en el que hay tres elementos que pueden leerse positivamente: la kénosis de la razón, la conciencia de la *alteridad* de Dios, y la necesidad de hacer de la religión un servicio. La razón humana debe ser consciente, es decir, crítica de sus límites, no ha de salirse nunca de la experiencia, donde tiene su ámbito posibilitante. Pero más importante, debe estar al servicio del hombre, subordinándose a la dimensión afectiva humana. No es su cometido marcar los fines, sino poner los medios que sirvan al hombre para una *buena vida* personal y social.

Otro de los elementos que hemos mencionado posee una manifiesta ambigüedad, porque de un lado se admite que no podemos alcanzar teóricamente a Dios, evitando consiguientemente su reducción a nuestras limitadas capacidades; mas de otro, lo alejamos de las realidades vivenciales humanas, haciendo de Dios algo *inútil*. La modernidad se ha balanceado entre uno y otro extremo. Hume pretende hacer de Dios el fundamento *lejano* de nuestra realidad experiencial, de modo que, aun estando alejado, se hace presente por medio de aquellas condiciones naturales por las que somos humanos: la *naturaleza humana*, trasunto inmanente de la divinidad. Estamos ciertamente lejos de un pensamiento de la *alteridad*, pero no lo estamos tanto de sus benéficas consecuencias para la religión.

Hasta aquí hemos visto aquellos elementos del pensamiento de Hume que, de una manera u otra, están más en consonancia con la crítica y el pensamiento acerca de la religión en la Ilustración, sobre todo en la Ilustración inglesa. Su reflexión sobre el origen de la religión y las distintas perversiones de la misma la podemos entroncar en el pensamiento de la época, él da su toque, su propio enfoque, pero no deja de ser hijo de su tiempo, para bien o para mal. Lo que realmente es propio de él en estos asuntos tratados es su enfoque desde la *creencia* y no desde la razón, como es lo habitual en sus coetáneos. Esto nos resulta absolutamente normal una vez que hemos visto su *filosofía de la creencia*, lo único que hace es ampliar su reflexión al campo religioso.

Una vez visto esto pasamos a la que es su más original aportación a la crítica religiosa. Hume aporta unos elementos a la reflexión crítica sobre la religión que, a nuestro parecer, son únicos. Primero porque representa un punto de llegada de toda la crítica religiosa desde Epicuro; después porque es un punto de partida de toda la crítica religiosa posterior. Conscientemente o no, en Hume ya están en ciernes, de una u otra manera, Feuerbach, Nietzsche, Freud, Wittgenstein... los grandes críticos de los últimos dos siglos, aquellos que ayudaron a *quitar las máscaras*.

Por último, Hume sitúa, o lo intenta, la religión dentro de los límites de lo humano, o como él mismo dice, de la naturaleza humana, secularizando el concepto de fe y provocando la metamorfosis del *homo religiosus* en el *homo saecularis*. Hume no cayó en la trampa de *abrir la puerta trasera a la metafísica*, como critica Nietzsche a Kant, mediante su introducción subrepticia en el uso práctico de la razón. No, Hume meterá la metafísica en los estrechos límites que marca la experiencia al conocimiento humano; kenotizará a la endiosada razón, poniéndola al servicio del hombre, esto es, de sus pasiones; recuperará la realidad perdida con el racionalismo y con el empirismo de ribetes inmaterialistas. Estos perdieron la realidad al idealizarla, los otros al diluirla en nuestros sentidos. Hume la recupera, pero recupera lo que es recuperable, esto es, la realidad que está en relación con el hombre: los hechos de la vivencia humana. La realidad no son un conjunto de cosas en relación recíproca e independientes del sujeto⁴⁵⁶. La realidad es lo que a mí, y por *simpatía* a todos, nos impresiona, lo percibimos y nos forja una *creencia* de existencia. Así el mundo lo creamos los hombres porque lo *creemos* los hombres⁴⁵⁷, es decir, el mundo no es sin los hombres, como *Dios no es sin el mundo* (Hegel dixit). La realidad es de los hombres, y por los hombres para ellos.

Ciertamente es una *realidad mínima*, pero es una realidad cierta y sometida a nuestra acción. Nada hay que nos indique cómo hacer ni qué. Nosotros debemos elegir nuestro mundo en nuestros actos. Hume nos regala un nuevo concepto, aunque no explícitamente, de metafísica. Lo que está *después* de lo físico no es Dios, el mundo o el alma –Wolff–, eso sería *suprafísica*, lo que está por encima. Lo que está *después* son nuestras impresiones, estas son todo lo que tenemos, con ellas conformamos nuestras ideas y damos forma a nuestro mundo, compuesto de dos y solamente dos ámbitos: aquel que se refiere a las

⁴⁵⁶ Husserl lo expresa en *Ideen II*, husserliana IV, Martín Nijhoff, La Haya 1952, (185 ss) 231.

⁴⁵⁷ Quine habla de *reconstrucción creadora*, cf., QUINE, WILLARD VAN ORMAN, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986, 101.

relaciones entre las ideas, regido por la razón; y aquel otro que está compuesto por todo lo existencial o vivencial, en donde nos guiamos por la *creencia*.

Esta metafísica es la de la naturaleza humana. Esta nueva metafísica constituye el punto de partida para la verdadera religión, y el resorte desde el que criticar la religión natural o revelada. El primer paso en este sentido, lo da con la crítica de los milagros y las profecías. Estos, eran utilizados prolijamente por las apologéticas del momento para fundamentar la veracidad del mensaje y de la misma religión. Pero Hume, con su criterio empirista, desmonta estas intenciones y convierte a los mismos milagros y profecías en «contrapruebas» de la misma veracidad de la religión. La prueba por la que debe pasar la religión al fundamentarse en los milagros es demasiado peligrosa, corre el riesgo cierto del ateísmo o de la incredulidad, esto sigue siendo hoy válido. La fe con Hume se seculariza en un sentido muy concreto: debe fundarse en la experiencia humana y no en reflexiones sobrenaturales.

Seguidamente nos muestra Hume cuál es el origen de la religión y de las religiones positivas, esto es, las que podemos constatar. La religión, que no es sino un modo de *creencia*, está, por ello mismo, arraigada en la propia naturaleza humana, es el modo que tiene el hombre de habérselas –diría Zubiri– con el sentido de lo real, de darle una forma humana. Pero esta *creencia* se pervierte, se falsifica, y acaba por someter al mismo hombre del que nace, a la superstición y el fanatismo. Estos son, a la vez, consecuencia y causa de la *falsa creencia*, en un proceso de retroalimentación entre ellos y el temor que provocan. Toda esta depravación de la religión tiene como consecuencia la degeneración de la concepción de la divinidad, hecha por esta religión depravada, a su imagen y semejanza.

En último término, está el ataque a las pruebas de la existencia y de la naturaleza de la deidad. La razón humana se extralimita queriendo llegar allá donde no le está permitido, porque Dios está más allá de su alcance. Ni los argumentos apriorísticos de corte ontologista, ni los que parten de los fenómenos experimentables, nos van a llevar hasta Dios; a lo sumo nos llevarán

hasta *el hijo de nuestro pensamiento* del cual nos enamoramos y lo colocamos en lugar del Dios verdadero. Si queremos ser honestos con Dios debemos afirmar nuestra limitación.

El último paso a dar es el que ofrece el, muy querido argumento por los ateos y agnósticos, problema del mal. A Hume le interesa este tema, no por lo que pueda tener de ataque frontal contra la existencia de un Dios bueno y todopoderoso, sino por lo que tiene de explicitación de las limitaciones humanas en este terreno. Porque si afirmamos que podemos llegar a tener certezas absolutas sobre Dios, inmediatamente tendremos que aplicarlas a la problemática que plantea el mal en el mundo. Haciendo esto se derrumba la absolutez de la certeza quedando una simple *creencia*, pero *creencia* al fin. Esto supone tanto un respeto para la realidad de Dios como para la del hombre. Este no se extralimita de sus reales posibilidades –lo cual le *endiosaría*–; y Aquel no es rebajado a un dioscito antropomorfizado.

La religión, al ver de Hume, se había convertido en una superestructura que alienaba a los hombres haciéndoles vivir sometidos a la superstición o al fanatismo, y siempre bajo el yugo de los clérigos. Esa religión es identificada por Hume como la causa de las discordias, las guerras y la ausencia de libertad de pensamiento y acción. De este modo se ha pervertido y ha olvidado su papel de servicio al hombre, papel que Hume quiere devolverle someténdola al bien común que determina la autoridad civil; laicizándola y quitándole la estructura clerical que la constreñía bajo sus intereses, restituyendo su servicio social; y haciendo *razonables* –no es lo mismo que racionales, como pretendía Rousseau– sus contenidos dogmáticos. Pero el elemento, quizá más «moderno» de la propuesta humeana sobre la religión es la *indiferencia filosófica* que debe regir en el poder civil respecto a la religión, y a la par, la *permissividad política* hacia las distintas «sectas» religiosas. La garantía de la paz social y de la libertad de conciencia reside en que existan tantas «sectas» religiosas como quieran conformar los miembros de la sociedad. Y a la vez, que el poder civil no se alíe con ninguna de ellas, sino que, más bien, se muestre indiferente ante las mismas

limitándose a hacerles cumplir con las exigencias de la ley y el bien común. Tenemos así esbozado en Hume el proyecto secularizador que se ha cumplido a lo largo de la modernidad, especialmente en el siglo XX. Este proyecto ha venido a cargar de razón histórica la frase más importante de Hume sobre la religión, frase que da que pensar y que supone por sí sola un resumen de su filosofía de la religión: «Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente»⁴⁵⁸.

Sin embargo, el proyecto crítico de Hume no deja de ser una ataque contra un modelo de cristianismo que no se ajusta a lo que el cristianismo fue en el origen y hoy mismo está volviendo a ser, como vemos en la propuesta del papa Francisco. Frente al modelo utilitarista y elitista de Hume, el modelo social de Jesús se basa en la justicia y la solidaridad que implica la eliminación del sistema de opresión que se ha configurado históricamente dividiendo la sociedad en pobres y ricos, opresores y oprimidos. Por otro lado, la religión de Jesús es una religión que supera la dualidad alienante «pecador-justo», convirtiéndose en una religión humanizadora. Esta religión humanizadora tiene dos propuestas que hacer para convertirse en una religión para la humanidad: la primera es ser una religión que defienda al hombre contra la tiranía de los sistemas inhumanos, como los que padeció Hume; la segunda es una propuesta de religión profética y anamnética. La propuesta de religión en Jesús nada tiene que ver con la religión criticada por Hume.

Hoy, Hume puede ser un pilar valioso para seguir realizando una crítica purgativa de la religión, de las religiones, en un mundo donde éstas han devenido, en algunos casos, legitimadoras de un orden social inhumano o de las masacres más lacerantes de la historia, otra vez. De la misma manera que Hume hizo en su momento con las religiones que tenía ante sí, hoy hemos de hacer con las que nos encontramos, de modo que la religión, las religiones, sean

⁴⁵⁸ *Dialogues*, 467; 172.

lo que dicen ser, una propuesta de amor y concordia de la humanidad, pero que por intereses varios acaban dañando al ser humano al que dicen defender. La crítica de Hume, criticada a su vez, puede ser un revulsivo para la religión, especialmente la cristiana, que a veces olvida sus orígenes y su propósito. Pero la crítica de la religión que propuso Hume también debe ser purgada de su cercanía con propuestas sociales que también han provocado mucho sufrimiento en este mundo nuestro.

Metafísica y religión, filosofía y creencia, fe y razón, no son sino instrumentos al servicio del hombre para pensar el sentido del mundo y la realidad en la que vive. Cuando cualquiera de ellos se independiza y sale de su función ancilar, las consecuencias son graves para la humanidad, en el siglo XVII y en el XXI. Una adecuada subordinación de estas realidades a la más alta necesidad de paz y concordia, de justicia y solidaridad, de fraternidad y comunión humanas, hará del pensamiento una herramienta de libertad y de la acción un medio para la paz mundial y la concordia social. Esto fue lo que vio Hume en la nueva escena del pensamiento humano con veintitrés años; esto es lo que vemos hoy en la estela de este amante de la buena vida para hacer del mundo un lugar de vida buena para todos los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Hume

ENQUIRIES concerning the human understanding and concerning the principles of morals. By David Hume. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative tables of contents, and analytical index by: L. A. SELBY-BIGGE, M. A., Oxford university press, Ely House, London W. I, 1972². (Abreviatura utilizada en este trabajo: SELBY-BIGGE).

A TREATISE OF HUMAN NATURE. Edited, with an Analytic Index, by L. A. SELBY-BIGGE, M. A.; Second edition, with text revised and variant readings by P. H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press, London, 1967. (Abreviatura utilizada T)

THE PHILOSOPHICAL WORKS. Edited by THOMAS HILL GREEN - THOMAS HODGE GROSE. In 4 vols. Reprint from de new edition, London 1886. Scientia Verlag, Aalen, 1964. (Abreviatura utilizada en este trabajo: GREEN-GROSE).

Greig, J.Y.T., *The Letters of David Hume*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1969.

2. Traducciones utilizadas de Hume

Armando Gómez, César (trad.), *Ensayos políticos*, Tecnos, Madrid 1994.

Duque, Félix (trad., introd. y notas), *Tratado de la naturaleza humana*. 3 vol., Folio, Barcelona 2000.

López Sastre, Gerardo (ed. y trad.), *Investigación sobre los principios de la moral*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.

Mellizo, Carlos (trad. Prol. y notas), *Diálogos sobre la religión natural*, Alianza Editorial, Madrid 1999.

Mellizo, Carlos (estudio preliminar, trad. y notas), *Historia de la religión natural*, Tecnos, Madrid 1998.

Mellizo, Carlos (ed. y trad), *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

Mellizo, Carlos (trad.), *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid 1995.

Negro Pavón, Dalmacio (trad. y notas), *De la moral y otros ensayos*, Centro de estudios constitucionales, Madrid 1982.

Salas Ortúeta, Jaime de, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid 2001.

Tasset Carmona, José Luis, (intr., trad. y notas), *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (ed. bilingüe), Anthropos, Barcelona 1990.

3. Bibliografía crítica sobre Hume

Aranda Fraga, Fernando, «La naturaleza de la moral según David Hume», *Revista Portuguesa de Filosofía* 60:1 (2004) 61-80.

Arce, José Luis, «Creencia y simpatía en Hume», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 11 (1976) 7-49.

Armstrong, B. F., «Hume's Actual Argument against Belief and Miracles», *History of philosophy Quarterly* 12 (1995) 65-76.

Ayer, A. J., *Hume*, Alianza, Madrid 1988.

Badía Cabrera, Miguel Ángel, *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1996.

Bahr, Fernando A., «David Hume y el enigma de los *dialogues*», *Thémata* 28 (2002) 33-45.

Bahr, Fernando A., «Pierre Bayle: contra los teólogos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 75-94.

Barco Collazos, José Luis del, «La teoría de la impresión en Hume», *Anuario Filosófico* 15:1 (1982) 85-112.

Carabelli, Giancarlo, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei «Dialoghi sulla religione naturale»*, Nuova Italia, Firenze 1965.

Currás Rábade, Ángel, «Hume: Realidad, creencia, ficción», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 11 (1976) 51-61.

Duque, Félix, «Estudio preliminar», en Hume, David, *Tratado de la Naturaleza humana*, 3 Vols., Ediciones Folio, Barcelona 2000. (Trad. Félix Duque), 13-38.

Egido Serrano, José, «Ilustración y criticismo. Acerca del sentido de la crítica de Hume a la metafísica», *Éndoxa* 13 (2000) 133-152.

Elósegui Itxaso, María, «El descubrimiento del yo según David Hume», *Anuario filosófico* 26 (1993) 303-325.

- Elósegui Itxaso, María, «Hume y las mujeres como los mejores jueces literarios», en SALAS ORTUETA, JAIME – MARTÍN, FÉLIX (Comp.), *David Hume*, Editorial Complutense, Madrid 1998, 189-205.
- Espinoza Verdejo, Alex, «Estudio de ontología. Las opciones ideológicas y el escepticismo de David Hume», *Revista Límite* 9 (2002) 27-47.
- Fernández, Clemente, «La causalidad en David Hume», *Pensamiento* 202 (1996) 49-74.
- Fernández Rodríguez, José Luis, «Crítica de la religión natural», *Scripta Theologica* 33:2 (2001) 465-493.
- Flew, Anthony, *Hume's philosophy of belief. A study of his first enquiry*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.
- García-Borrón, Juan Carlos, *Empirismo e ilustración inglesa. De Hobbes a Hume*, Cincel, Madrid 1985.
- García Roca, José, *Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume*, Universidad de Valencia, Valencia 1981.
- Gaskin, J. C. A., *Hume's philosophy of religion*, Macmillan, London 1978.
- Greig, J.Y.T., *The Letters of David Hume*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1969.
- Guerrero del Amo, José Antonio, «La naturalización de la epistemología en Hume», *Revista de Filosofía* 13 (2000) 61-84.
- Jeffner, Anders, *Butler and Hume on religion. A comparative analysis*, Diakonistytrelsens Bokförlag, Stockholm 1966.
- López Sastre, Gerardo (Coord.), *David hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005.
- López Sastre, Gerardo, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Universidad Complutense, Madrid 1990.
- Lynch, M. P., «Hume and the Limits of Reason», *Hume Studies* 22 (1996) 89-104.
- Maidana, Susana, «David Hume. Filosofía y metafísica. Una relación conflictiva», en López Sastre, Gerardo (Coord.), *David hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005, 113-133.
- Malherbe, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume*, Librairie philosophique j vrin, Paris 1976.
- Martínez Martínez, José A., «El problema del mundo externo en Hume», *Pensamiento* 192 (1992) 403-423.
- Mellizo, Carlos, *En torno a David Hume. Tres estudios de aproximación*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1978.

- Mellizo, Carlos, «David Hume, hoy», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1976) 5-32.
- Mercado, Juan Andrés, *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona 2002.
- Michaud, Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1983.
- Michaud, Yves, «Hume's naturalized philosophy», *Hume Studies* 13 (1987) 368-381.
- Mossner, E.C., *The life of David Hume*, Oxford University Press, London 1980².
- Navarro Cordón, Juan Manuel, «Naturaleza humana y significado», *Revista de Filosofía* 26 (2001) 85-119.
- Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza, Madrid 1987.
- Passmore, James, *Hume's intentions*, Duckworth, London 1980.
- Pérez Andreo, Bernardo, «Agnosticismo et religion chez Pascal et Hume», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 93 (2009) 59-67.
- Pérez Andreo, Bernardo, «El origen de la intolerancia civil y religiosa: Rousseau contra Hume», *Actas del Congreso Internacional III Centenario de Jean-Jacques Rousseau (1712-2012)*. Universidad de Murcia 17-19 de octubre de 2012, Editum, Murcia 2012, 357-364.
- Pérez Andreo, Bernardo, «Las "deudas metafísicas". Kant y Hume o los balseiros de la metafísica», *Estudios Filosóficos* 168 (2009) 347-360.
- Pérez Andreo, Bernardo, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*, Espigas, Murcia 2009.
- Pulley, Romina V., «Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume» *Prometeica* 1 (2010) 32-50.
- Rábade Romeo, Sergio, «Hume: actitud crítica y planteamiento metodológico», *Pensamiento* 130 (1977) 155-175.
- Rábade Romeo, Sergio, «Hume, filósofo de la vida ordinaria», en Salas Ortúeta, Jaime de – Martín, Félix (Eds.), *David Hume*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1998, 11-23.
- Rábade Romeo, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid 1975.
- Rábade Romeo, Sergio, «Fenomenismo y yo personal en Hume», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 8 (1973) 7-36.
- Rodríguez Sánchez, Rafael Ángel, «Conocimiento y causalidad en el pensamiento de David Hume», *Pensamiento* 226 (2004) 145-161.

- Rosales Rodríguez, Amán, «Ilustración y progreso en David Hume», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 38 (2005) 117-141.
- Sádaba, Javier, «Introducción» a la edición castellana de *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca 1974, 9-32.
- Salas Ortuetta, Jaime de, «La creencia humeana vista desde algunos autores de este siglo», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 11 (1976) 105-140.
- Salas Ortuetta, Jaime de – Martín, Félix (Eds.), *David Hume*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1998.
- Tasset, José Luis, (Ed.), *Escritos impíos y antirreligiosos. David Hume*, Akal, Madrid 2005.
- Tasset, José Luis, «INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE DAVID HUME», EN Tasset, José Luis (Ed.), *Escritos impíos y antirreligiosos. David Hume*, Akal, Madrid 2005, 17-90.
- Tasset, José Luis, «Una interpretación impía de la filosofía de la religión de David Hume», en López Sastre, Gerardo (Coord.), *David hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005, 211-238.
- Vicente Burgoa, Lorenzo, «Crítica de Hume al pensamiento abstracto», *Pensamiento* 207 (1997) 425-451.
- Volpato Dutra, Delamar José, «Hume contra Hume», *Revista Portuguesa de Filosofía* 60:1 (2004) 81-107.
- Zeretsky, Robert – Scott, John T, *La querella de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, Biblioteca Buridán, Barcelona 2010.

4. Bibliografía secundaria estudiada

- Aristóteles, *Ética*, RBA, Biblioteca Gredos, Barcelona 2007.
- Bahr, Fernando A., «Pierre Bayle: contra los teólogos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 75-94.
- Balz-Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México D.F. 1981.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía 5, de Hobbes a Hume*, Ariel, Barcelona 1999.
- Chastaing, M., *L'existence d'autri*, PUF, Paris, 1951.
- Châtelet, F., *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, Pre-textos, Valencia 1998.

- Chauvet, L. M., *Símbolo y Sacramento, dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991.
- Damasio, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona 2006.
- Davidson, Donald, *Mente, mundo y acción. Claves para una interpretación*, Paidós, Barcelona 1992.
- Descartes, René, *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona 1984.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid 1997.
- Dussel, Enrique, «Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto», *Concilium* 96 (1974) 340-355.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Bogotá 1994.
- Fabris, Rinaldo, «Evangelio», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.
- Fernández Rodríguez, José Luis, «Crítica de la religión natural», *Scripta Theologica* 33:2 (2001) 465-493.
- Fries, Heinrich, *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1979.
- García-Borrón, Juan Carlos, *Empirismo e ilustración inglesa. De Hobbes a Hume*, Cincel, Madrid 1985.
- Gelabert, Martín, «El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios? », *Moralia* 22 (1999) 191-222.
- Gelabert, Martín, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca 1990.
- Gómez Cafarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1984.
- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid 1998.
- Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, F.C.E., México D.F. 1981.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid 1999.
- Hegel, G. W. F., *Introducción a la historia de la filosofía*, Alba Libros, Madrid 1999.
- Hegel, G. W. F., *Lógica I*, Folio, Barcelona 1999.
- Heidegger, Martín, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México D.F., 1986.
- Heidegger, Martín, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires 1992.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid 1985.

- Iacoboni, Marco, *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*, Katz, Madrid 2009.
- Jeremias, Joaquin, *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1993.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid 1990.
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona 1994.
- Kant, Immanuel *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (ed. Bilingüe), Istmo, Madrid 1999.
- Kaplan, Francis, «L'agnosticisme philosophique de Pascal» en Vieillard-Baron, Jean-Louis et Kaplan, Francis (Éds.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris 1989.
- Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona 2006.
- Klein, Naomi, *No Logo. El poder de las marcas*, Paidós, Barcelona 2001.
- Kuhn, Thomas S., *La revolución copernicana*, 2 vols., Folio, Barcelona 2000.
- Lacan, Jacques, «Lo simbólico, lo imaginario y lo real» en *De los nombres del padre*, Paidós, Barcelona 2005.
- Lactancio, *La colère de Dieu*, «Sources Chrétienne 289», Éditions du Cerf, Paris 1982.
- Lacueva, Francisco, *Diccionario Teológico Ilustrado*, CLIE, Barcelona 2001.
- Latourelle, René, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Sígueme, Salamanca 1992.
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973.
- Marías, Julián, *Biografía de la filosofía*, Alianza, Madrid 1986.
- Marías, Julián, *Introducción a la filosofía*, Alianza, Madrid 1981.
- Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1973.
- Meier, Jhon P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols, Verbo Divino, Estella 1998.
- Moreno Villa, Mariano, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid 1995.

- Navarro Cordón, Juan Manuel, «Naturaleza humana y significado», *Revista de Filosofía* 26 (2001) 85-119.
- Otto, Rudolf, *Lo santo*, Alianza, Madrid 1994.
- Parente, Pietro, *Diccionario de Teología Dogmática*, Editorial Litúrgica Nacional, Barcelona 1963.
- Pascal, Blaise, *Les Pensées, classées selon les indications manuscrites de Pascal*. Préfacées et annotées par Francis Kaplan. Les Éditions du Cerf, Paris 2005.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 1998.
- Pérez Andreo, Bernardo, «Carpintero» y «Nazaret» en Ropero Berzosa, Alfonso (Dir.), *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Editorial CLIE, Barcelona 2013.
- Pérez Andreo, Bernardo, *Descodificando a Jesús de Nazaret*, Irreverentes, Madrid 2010.
- Pérez Andreo, Bernardo, «La victoria de la postmodernidad o “el hombre lleno de nada”», *Cauriensia* 3 (2008) 393-431.
- Pérez Andreo, Bernardo, «Religión en un mundo globalizado. Entre legitimación y profecía», *Carthaginensia* 24:46 (2008) 353-378.
- Pérez Andreo, Bernardo, «“Torres más altas...”: Sujeto y Razón en la modernidad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 26 (2009) 217-236.
- Quessada, Dominique, *La era del siervo señor. La filosofía, la publicidad y el control de la opinión*, Tusquets, Barcelona 2006.
- Quine, Willard Van Orman, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986.
- Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Paidós, Buenos Aires 2003.
- Roberts, E. – Pastor, B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Alianza, Madrid 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Folio, Barcelona 2000.
- San Anselmo, *Proslogion*, Tecnos, Madrid 1998.
- Sánchez Ron, José Manuel, *El mundo después de la revolución. La física de la segunda mitad del siglo XX*, Pasado y Presente, Barcelona 2014.
- Schillebeeckx, Edward, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983².
- Theissen, G.- Merz, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

Thomson, Les, *La fe que mueve montañas. Cómo ser libre de la esclavitud del pecado*, Grands rapids, Michigan 2005.

Vitiello, Vincenzo, «Religione e nichilismo», *Daimon* 39 (2006) 9-18.

Weger, Karl-Heinz, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Herder, Barcelona 1986.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 2001.

Zubiri, Xavier, *Hegel y el problema metafísico*, Cruz y Raya, Madrid 1933.