

ROBERTO TORRETI

H U M E Y L A R E L I G I O N

A Ludwig Schajowicz.

I

LA FILOSOFÍA es libre meditación del fundamento. Las religiones, al menos en los círculos culturales en que surge la filosofía, ofrecen una representación del fundamento. Es inevitable, pues, que la filosofía mantenga una relación importante con la religión. Esta relación puede ser de rivalidad o de alianza: son las alternativas más obvias. Pero puede adoptar otras formas: la filosofía puede meditar sobre el fundamento de esa realidad que es la religión, y, al dar cuenta de ella, subordinársela; o bien, la religión puede ofrecer una representación del fundamento de esa realidad que es la filosofía y así subordinársela a su vez.

La filosofía surge tardíamente, en un medio en que están bien arraigadas las representaciones religiosas. Su meditación del fundamento aparece superflua, su libertad, sacrílega. Aunque declare de buena fe su lealtad a la representación establecida del fundamento, la meditación filosófica traduce el contenido de esa representación al elemento del pensamiento, con lo cual, a ojos del hombre religioso, lo mutila y corrompe y desfigura. Hasta la religión católica, tan propicia a la filosofía solió repudiarla cuando renacía en Europa después de la edad oscura¹. En cuanto al rechazo filosófico de la representación religiosa del fundamento, es un viejo y conocido tema; no encontramos la repulsa total entre los pensadores más grandes —un Jenófanes, un Epicuro, un Diderot, no pasan ciertamente por ser tales—, pero toda filosofía envuelve por lo menos cierto cuestionamiento de la religión establecida: nadie que esté satisfecho con la representación tradicional del fundamento va a hacerlo tema de una libre meditación.

Con todo, una filosofía que hábilmente descubra, como se dice, el espíritu sublime escondido en la letra, a menudo grotesca, de las representaciones religiosas, puede cambiar la rivalidad en alianza, aceptable aun para los hombres de la religión si el imperio de ésta tambalea y ellos están menos interesados en preservar su autenticidad que en asegurar la estabilidad de las instituciones en ella cimentadas². La filosofía aliada a la religión se compromete a proporcionar una fundamentación racional —es decir, libre y por esto obligatoria para quien no se deje encadenar por sus prejuicios— de la verdad de las principales representaciones religiosas. Como toda alianza, ésta encierra sus peligros: la fundamentación racional de la verdad de las representaciones religiosas puede requerir una interpretación de las mismas que las haga irreconocibles (así parece haber ocurrido con el islamismo en manos de los grandes filósofos arábigos); es posible también que una vez demostrada la verdad de algunas enseñanzas de la religión declaradas esenciales, se repunte a las demás superfluas, supersticiosas o perversas (tal fue la inclinación de los partidarios de la religión natural, que aparecen en la Europa protestante en el siglo xvii).

De las alternativas indicadas al principio, la más afín al espíritu de la filosofía es la tercera: como meditación del fundamento debe fundamentar también la religión, dar cuenta del origen y el sentido de esta importante realidad humana. Esta fundamentación filosófica o filosofía de la religión puede seguir diversos rumbos, según se reconozca alguna verdad a las representaciones religiosas o se les niegue del todo. En este último caso, habrá que fundar la religión en algún vicio o debilidad del hombre (Lucrecio, Marx, Freud). Por otra parte, el filósofo que admite la verdad de las representaciones religiosas, puede ver en ella un antecedente, necesario o no, de la verdad que se hace patente en la filosofía (Lessing, Fichte, Hegel), o puede reputarla un complemento indispensable de ésta; en este último caso, claro está, toca a la filosofía misma decidir sobre la naturaleza y alcance del complemento que necesita (Kant).

Mientras la fundamentación racional de la realidad de la religión es un capítulo conspicuo de la historia de la filosofía, no es fácil hallar ejemplos de representaciones religiosas del fundamento del filosofar. Es verdad que las principales representaciones religiosas ya están formadas cuando surge la filosofía, o, si se forman más tarde, es en grupos de la población para los cuales hasta la posibilidad de la meditación filosófica parece ser incom-

previsible. Pero esta circunstancia, que puede explicar el hecho notable que indicábamos, no lo hace menos significativo. Hilando muy delgado, podríamos quizás citar representaciones religiosas que sean como una contrapartida de las tres formas de filosofía de la religión que esbozábamos. Así, el pecado de Adán se ha entendido como símbolo del origen de la ciencia —y más de un filósofo ha aceptado el reto, exclamando *felix culpa!*. Por su parte, el Concilio Vaticano, al declarar dogma de fe la posibilidad de conocer la existencia de Dios con la sola razón habría reconocido implícitamente a la verdad filosófica como un antecedente indispensable de la verdad revelada³. Por último, la concepción de San Anselmo de una fe que busca la inteligencia, propone la meditación racional como complemento de la representación religiosa⁴.

2

Nuestro esquema de las relaciones posibles entre filosofía y religión se basa en un examen de las alternativas conceptuales y no indica nada acerca de una secuencia necesaria en la aparición histórica de las mismas. Así, por ejemplo, nuestra cuarta alternativa bien puede no aparecer nunca en la historia, por la sencilla razón de que esa realidad que es la meditación filosófica sólo puede concebirse, nunca representarse. Con todo, es un hecho que en la historia de la filosofía de la Europa cristiana, la alternativa citada en tercer término sólo se generaliza cuando se han agotado las posibilidades de la segunda y ha desaparecido la necesidad de la primera. La gran época de la especulación filosófica sobre el *fundamentum in re* de la religión comprende el último tercio del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Los intentos de demostración racional de la verdad de las representaciones religiosas han dejado de parecer convincentes, pero, al mismo tiempo, la conciencia adulta comprende que una postura contraria a la religión es ingenua —tanto valdría oponerse a la danza, a los juegos, a la poesía.

La obra de Hume⁵ se sitúa precisamente al comienzo de la época de que hablamos. Su teoría, más psicológica que filosófica, del origen de la religión, nos parecerá, es cierto, inteligente, pero superficial. En cambio, su ataque frontal contra los partidarios de una fundamentación filosófica de la verdad de la religión, históricamente al menos, resulta definitivo. Finalmente,

a él se debe el distingo claro entre una fundamentación racional de la verdad de la religión y una explicación racional de su realidad; y aunque sus aportes a la solución de este último problema hacen de él más bien el fundador de la ciencia positiva de las religiones —de su estudio psico-socio-antropológico— veremos que su labor en esta dirección no es tan ajena como podría creerse al surgimiento de la gran tradición alemana de la filosofía de la religión, que Lessing inicia y que Hegel corona.

Los escritos de Hume que importan para nuestro tema son dos ensayos de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, el décimo, "Sobre los milagros" y el undécimo, "Sobre una providencia especial y un estado futuro" (publicados en 1748); *La historia natural de la religión* (aparece en 1757), y los *Diálogos sobre la religión natural* (redactados con seguridad antes de 1761, se publican sólo en 1779, tres años después de la muerte del autor). En su obra primera y más importante, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), hay sólo referencias dispersas a la religión y la idea de Dios, que no permiten sospechar sus planeamientos posteriores, ya sea porque aún no los había concebido, ya sea porque no estimaba oportuno darlos a conocer. Esto último parece probable, si se piensa que las convicciones religiosas no publicadas de David Hume le cerraron el acceso a la cátedra y la publicación de un escrito tan cauteloso como la *Historia natural de la religión* desató contra él una campaña de improperios.

Ciertos detalles de la composición de los escritos de Hume que comentamos corroboran la hipótesis de que este autor, como tantos otros, se ha cuidado de ser innecesariamente explícito en la manifestación de sus opiniones en materia de religión. Así, el ensayo "Sobre una providencia especial...", que contiene su primer ataque público contra los argumentos del teísmo racionalista, está escrito como un diálogo entre el autor y un amigo; este último desarrolla el ataque, mas no como cosa suya, sino en la forma de una arenga ficticia de Epicuro ante el tribunal que lo juzga por negar la providencia. Los *Diálogos sobre la religión natural* son el relato de una discusión entre tres filósofos, Demea, que parece representar la opinión más ortodoxa y en un momento defiende la demostración *a priori* de la existencia de Dios (DNR, 57 sq), Cleanthes, que despliega todos los argumentos del teísmo de moda, para probar la inteligencia y la bondad de Dios a partir de la experiencia que tenemos de sus obras, y Philo, que, con un brillo estilístico y una

audacia imaginativa notables aun en la literatura filosófica, pone de manifiesto la insuficiencia de esos argumentos; ahora bien, el narrador de estos *Diálogos*, que Hume no quiso publicar en vida, se presenta como un joven discípulo de Cleanthes que declara, al cabo de la discusión, que la posición de su maestro es la más verosímil de las allí defendidas. Por su parte, la *Historia natural de la religión* no recurre a ningún artificio para disimular la responsabilidad del autor por la doctrina que en ella se expone; la tesis central de la obra es que las representaciones religiosas nacen originariamente de la fantasía de los hombres, excitada por la incertidumbre, el miedo y la esperanza (NHR, 29, 47, etc.); pero lo humilde de su origen no implica que sean falsas; al contrario, Hume proclama reiteradamente la verdad indubitable de los "principios del teísmo y la religión auténtica". (NHR, 21, 24, 26, 41, 43, 52, 53, 74 y 75). Estas declaraciones se publican en un momento en que Hume ya ha escrito o está a punto de escribir los *Diálogos*, con su formidable polémica contra el fundamento racional de esos principios.

3

El pensamiento de Hume se apoya tácita o explícitamente en una premisa a cuya justificación no concede demasiada importancia, seguramente porque en su tiempo, dominado intelectualmente por la obra de Locke, habría pocos dispuestos a controvertirla. Con una frase suya, podemos formularla así: "La experiencia es nuestra única guía cuando razonamos sobre cuestiones de hecho" (EHU, 110). El razonamiento *a priori*, independiente de la experiencia, puede servir para establecer conexiones esenciales entre nuestras representaciones, pero no puede fundamentar juicios existenciales sobre el objeto de las mismas.

De ahí que Hume no conceda mucha atención a la crítica de los argumentos tradicionales para demostrar *a priori* la existencia de Dios⁶. Sólo en la parte ix de los *Diálogos*, cuando los argumentos *a posteriori* parecen agotados, Demea osa invocar un argumento *a priori*, y no el más radical, el ontológico, renovado por Descartes, sino el argumento llamado *a contingentia mundi*, preferido por Leibniz. La exposición de Demea no es precisamente impecable, pero la respuesta cortante que recibe podría oponerse también a una mejor formulación del ar-

gumento. En la versión de Leibniz la prueba depende del carácter mudable de las cosas del mundo: cada estado de las cosas tiene su razón de ser en un estado anterior, que la tiene en otro anterior a su vez; puesto que ningún estado tiene en sí su propia razón de ser, tampoco puede tenerla en sí la serie completa o suma de todos los estados, que llamamos mundo; la razón de ser de la serie se encuentra, pues, fuera de la serie, la razón de ser del mundo se halla en un ente extramundano, que existe por sí mismo, de cuya existencia depende cuanto no tiene en sí mismo su razón de existir⁷.

En la obra de Hume se encarga de la crítica, no el escéptico Philo, sino el propio teísta Cleanthes. Un argumento, típico de Hume, se dirige específicamente contra la prueba leibniziana, cuestionando la legitimidad de la noción misma de ese "mundo", cuya supuesta contingencia constituye el nervio de la prueba. "En tal cadena . . . o sucesión de objetos, cada parte es causada por la que la precede y causa a la que viene a sucederla. ¿Dónde está, pues, la dificultad? Pero el *todo*, decís, requiere una causa. Respondo que la unificación de estas partes en un todo . . . es llevada a cabo meramente por un acto arbitrario de la mente y no tiene ninguna influencia sobre la naturaleza de las cosas". (DNR, 59). Pero la argumentación primordial y decisiva se apoya directamente en la premisa que mencionábamos arriba: "Hay un absurdo evidente en pretender demostrar una cuestión de hecho o probarla con argumentos *a priori*. Nada puede demostrarse a menos que lo contrario implique una contradicción. Nada que puede concebirse distintamente implica una contradicción. Lo que concebimos como existente, lo podemos concebir también como inexistente. No hay ningún ente, pues, cuya existencia implique una contradicción. Por lo tanto, no hay ningún ente cuya existencia sea demostrable". (DNR, 58). El empirismo antimetafísico de nuestro siglo no planteará las cosas en términos muy distintos: el razonamiento demostrativo, sin otro fundamento que los principios lógicos, sólo puede conducirnos a verdades analíticas; las proposiciones "sintéticas" y en particular los juicios de existencia tienen que apoyarse en los datos de los sentidos.

El descrédito en que había caído en su tiempo la metafísica apriorista no es el único motivo por el que Hume le concede tan poca importancia. Hay otro, que explica Philo, el tercero de sus personajes: la mayoría de las personas, aun las más inclinadas a la religión, no han confiado nunca en este tipo de argumentacio-

nes, aunque no suelen ser capaces de explicar en qué consisten sus deficiencias —“una prueba segura de que los hombres siempre derivaron y siempre derivarán su religión de otras fuentes y no de esta clase de razonamientos”. (DNR, 60)⁸.

4

Las verdades de la religión pretenden valer más allá de la esfera de nuestras representaciones y establecen ciertamente algo más que meras relaciones necesarias entre éstas. En consecuencia, conforme a la premisa de Hume, para fundamentarlas hay que acudir a la experiencia. Ahora bien, es tradicional invocar un género privilegiado de experiencias como fundamento de verdades religiosas. Me refiero a los milagros, como alteraciones del orden natural de los acontecimientos. Como tales, se considera que manifiestan directamente una intervención de lo sobrenatural en la naturaleza. Aunque no es nada fácil inferir de un cierto hecho milagroso la verdad de una concepción religiosa determinada, comúnmente se ha estimado que el milagro garantiza la validez de las creencias de su autor, o de sus beneficiarios, y en algunos casos, hasta de sus testigos. Era de esperar, pues, que Hume, en su polémica contra los intentos de fundamentar racionalmente las verdades de la religión, desarrollara una crítica de la noción de milagro. Figura ella, como dijimos, en un celebrado ensayo de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, titulado “Sobre los milagros”.

Es importante distinguir cuidadosamente entre el auténtico milagro y el simple hecho insólito. Para que un suceso pueda invocarse como manifestación de lo sobrenatural en la naturaleza es menester que quebrante el orden natural efectivo de las cosas, y no meramente se aparte de lo que nosotros creemos ser ese orden natural⁹. Un eclipse de sol, un temblor de tierra, que pudieran parecer milagrosos a una comunidad paleolítica, difícilmente modificarán las convicciones religiosas de un astrónomo o un sismólogo.

La discusión debe circunscribirse, pues, a hechos auténticamente milagrosos o postulados como tales¹⁰. Una vez aceptado que un cierto suceso constituye de veras una excepción al orden natural ¿qué puede inducirnos a admitir que tal suceso ha tenido lugar? Nada, sino el testimonio de otros hombres, o de nuestros sentidos. ¿Y en qué se basa nuestra confianza en este

testimonio? En el hecho de que normalmente se ha probado veraz, es decir, ha sido corroborado por la serie de testimonios análogos cuyo conjunto constituye nuestra experiencia. Atiéndase a esto: cada testimonio se estima fidedigno porque entre todos integran ese sistema concondarte que llamamos experiencia; pero los relatos o visiones de milagros no pueden integrarse en ese sistema; si los hechos que atestiguan concordaran con el orden de los sucesos normalmente experimentados no se les atribuiría carácter milagroso. El fundamento de nuestra confianza en lo que vemos u oímos se desvanece justamente en el caso de los milagros. En definitiva, el testimonio de un milagro puede razonablemente aceptarse sólo si su falsedad fuera más inverosímil que el hecho mismo que atestigua. En un caso, pues, únicamente, podemos dar por establecida la realidad de un milagro: si la mendacidad del testigo que lo certifica constituye un milagro mayor.

La argumentación de Hume, aunque irrefutable dentro de sus límites, nos parecerá mezquina, y quizás superflua. Hume desliga el reconocimiento del milagro del contexto de la experiencia religiosa en que únicamente puede darse. Para la conciencia de objetos un relato humano es sólo un testimonio que evaluar, un suceso vivido, sólo un hecho empírico que explicar; no debe sorprendernos si no ve milagros por ningún lado. Sólo descubre signos de lo sobrenatural una conciencia abierta a lo sobrenatural que revelan. Esta conciencia, sostendremos —y Hume nos daría su beneplácito—, no se apartará de su fe aunque se la abruma con argumentos como el expuesto. Por otra parte, es improbable que un hombre culto de nuestro tiempo cimiente sus convicciones religiosas en un estudio inductivo de hechos supuestamente milagrosos. Conocemos demasiado bien nuestra ignorancia del orden de la naturaleza, para que estemos llanos a admitir sin más que un hecho no explicado hasta ahora deba estimarse inexplicable. Tal vez nos diera que pensar una historia como la atribuida por Hume al Cardenal de Retz, el cual habría visto en Zaragoza un mendigo que, según el testimonio unánime de canónigos y vecinos, había recuperado la pierna perdida en un accidente untándose a diario el muñón con los santos óleos —es verdad que el propio Cardenal no concedía ningún valor a este relato, confiando menos en la veracidad de los españoles que en su experiencia de la eficacia terapéutica de las compresas de aceite (EHU, 123).

Pero aunque la argumentación de Hume nos parezca banal a

fuerza de ser obvia, no debemos desdeñarla del todo. Solemos no apreciar bien ciertas proyecciones históricas del estado actual de la conciencia. Hoy por hoy, creemos en milagros porque creemos en la infalibilidad de la Iglesia que los certifica. No reparamos en que, si en todo tiempo hubiese estado generalizada esta actitud, la Iglesia no habría llegado a establecerse. Se estableció, como es sabido, en una época en que el más crítico y objetivo de los historiadores podía dar fe de los milagros del emperador Vespasiano¹¹ y el filósofo racionalista Epicteto aconsejaba desatender el canto de las aves de mal agüero . . . porque sólo podía anunciar desgracias del cuerpo, o la propiedad, o la familia, que en ningún caso debían afligir al sabio¹².

5

Hume observa agudamente que la mente irreflexiva del hombre primitivo o vulgar difícilmente repara en la maravilla del régimen ordinario de la naturaleza, que son los hechos excepcionales, milagros auténticos o presuntos, los que le inducen a pensar en lo sobrenatural. "Un animal bárbaro y necesitado . . . presionado por tan numerosos deseos y pasiones, no tiene el ocio para admirar el rostro regular de la naturaleza o investigar la causa de aquellos objetos a que se ha acostumbrado paulatinamente desde su infancia. Por el contrario, mientras más regular y uniforme, esto es, mientras más perfecta se muestra la naturaleza, más se familiarizará con ella y menos inclinado estará a escrutarla y examinarla. Un parto monstruoso excita su curiosidad y lo reputa un prodigio. Le alarma su novedad e inmediatamente se pone a temblar y a sacrificar y a orar. Pero un animal completo con todos sus miembros y sus órganos es para él un espectáculo corriente, que no le produce una opinión o emoción religiosa". (NHR, 25). "Aun hoy día, y en la misma Europa, si preguntáis a uno del vulgo por qué cree en un creador omnipotente del universo nunca mencionará la belleza por las causas finales, que ignora por completo; no estirará su mano, pidiéndoos que contempléis la flexibilidad y variedad de las articulaciones de sus dedos, que se doblan todas en la misma dirección, ni la contraposición del pulgar, la suavidad de las partes carnosas en el interior de la mano y demás circunstancias que hacen al miembro apto para el uso a que está destinado. A estas cosas está habituado hace tiempo y las considera con apatía e indiferen-

cia. Os relatará más bien la súbita e inesperada muerte de tal persona; la caída o fractura de tal otra; la sequía excesiva de esta estación; el frío y las lluvias de aquélla. Atribuye todo esto a la intervención inmediata de la providencia; y estos sucesos que, para los buenos razonadores constituyen la principal dificultad con que tropieza la aceptación de una inteligencia suprema, son para él los únicos argumentos en favor de la misma" (NHR, 41).

Pero el hombre educado, el "buen razonador", el filósofo, no fundan sus convicciones religiosas en las perturbaciones del orden natural. Antes bien, la armonía del universo exhibida en la mutua adaptación y concordancia de sus partes le manifiestan, como dice Hume, la presencia del autor inteligente de la naturaleza que "confirió la existencia y el orden a esta vasta máquina y ajustó todas sus partes conforme a un solo plan regular o sistema conexo" (NHR, 26). Una crítica de la fundamentación filosófica de las verdades de la religión apenas si se puede comenzar con una polémica contra la noción de milagro. El trabajo esencial está aún por hacerse; debe consistir en un ataque al corazón mismo del teísmo racionalista, la tesis de que el acontecer universal, así como se presenta, atestigua la existencia de Dios. En la *Historia natural de la religión*, Hume manifiesta todavía —aunque quizás sólo para cubrirse las espaldas— su confianza inquebrantable en esta tesis. Era el pilar más sólido de las apolo-gías contemporáneas del cristianismo y tenía además una ilustre prosapia, dentro de la filosofía y fuera de ella: nada menos que el apóstol San Pablo le había dado su respaldo, confirmando así a esta proposición filosófica la estatura de una verdad revelada¹³. Tanto más audaces deben parecernos los brillantes alegatos de Philo en los *Diálogos sobre la religión natural*.

Philo —¿también para cubrirse las espaldas?— declara desde un comienzo que no cuestiona la existencia de Dios, sino sólo nuestra capacidad para determinar su naturaleza. Parece situarse pues, como él mismo se encarga de recordarnos, en la mejor tradición de la teología negativa, en compañía de una pléyade de santos (DNR, 32). No discute, pues, que el acontecer universal descansa en un fundamento al que podemos bautizar con el nombre de Dios. Sostiene, eso sí, que la estructura manifiesta de ese acontecer no nos autoriza para concluir con seguridad que su fundamento es un ente singular, omnipotente, inteligente, bondadoso. El carácter de los efectos deja tan indeterminada la naturaleza de las causas, que resulta excesiva la pretensión de conocer a Dios con sólo examinar el mundo. Así, por ejemplo, la ar-

monía —por lo demás, problemática— del mundo, su construcción con arreglo a lo que parecería ser un plan unitario, ¿permite acaso afirmar sin más que Dios es uno? “Un gran número de hombres se unen para construir una casa o un barco, para establecer una ciudad, para organizar una república; ¿por qué no podrían combinarse varias deidades para concebir y organizar un mundo . . . ? Si criaturas tan estúpidas y viciosas como el hombre pueden a menudo unirse para elaborar y ejecutar un plan, ¡cuánto más podrán hacerlo esos dioses o demonios, que podemos suponer bastante más perfectos!” (DNR, 39-40).

La concepción del mundo como la obra colectiva de muchos dioses nos permitiría prescindir de la hipótesis de la omnipotencia divina, si es que ésta no fuese ya de suyo innecesaria e injustificable. En efecto, la existencia del mundo permite atribuir a su fundamento exactamente el poder necesario para fundar y sostener *este* mundo, ni más, ni menos. ¿Equivale este poder a la omnipotencia, esto es, a la capacidad de hacer todo lo que en general se puede hacer? La equivalencia puede defenderse sólo si equiparamos lo real y lo posible; en ese caso, fundar el mundo como efectivamente es implica el poder de hacer todo lo que se puede —ya que hemos postulado que no se puede otra cosa. Pero con ello se rebaja la omnipotencia de Dios a ser tan sólo la trivial capacidad de hacer lo que se hace —una concepción que difícilmente satisfará a las personas devotas que esperan de esa omnipotencia el remedio de sus desgracias y la instauración de la justicia.

El estudio de los efectos autoriza a inferir sólo una causa proporcionada a los mismos. El poder de hacer lo que vemos no involucra la capacidad de hacer además cualquier otra cosa. El examen del universo no permite concluir, pues, la omnipotencia de Dios. Pero ni siquiera permite sostener que su potencia o perfección sean muy grandes. En efecto, ¿qué sabemos de la grandeza o perfección de su obra? ¿Conocemos acaso otros mundos, para que podamos determinar con precisión la calidad de éste? “¿Podría un campesino que escuchara una lectura de la Eneida, declarar que ese poema es absolutamente impecable, o asignarle siquiera el rango adecuado entre las producciones del ingenio humano, si nunca ha conocido ninguna otra de éstas?” (DNR, 39). Pero aunque nos constará la excelencia del mundo, todavía no podríamos estar seguros de los méritos de su autor. “Si examinamos un barco, ¡qué idea tan exaltada debemos formarnos del ingenio del carpintero que armó una máquina tan compleja, útil

y hermosa! ¡Y qué sorpresa debemos experimentar cuando descubrimos que es un mecánico obtuso, que imitó a otros, copiando un arte que, a través de una larga sucesión de edades, tras múltiples ensayos, errores, enmiendas, deliberaciones y controversias, se había perfeccionado poco a poco! ¿Quién sabe cuántos mundos se ha chapuceado y estropeado, a través de una eternidad, antes de que se diera con el sistema actual? Puede haberse perdido mucho trabajo, haberse hecho numerosos ensayos estériles, mientras se progresaba lenta pero ininterrumpidamente, durante infinitas edades, en el arte de hacer mundos” (DNR, 39).

Chocará a algunos en esta argumentación el abuso de la analogía entre la fundación del mundo y la fabricación de las obras de los hombres. Es la reacción que Philo desea provocar. Si nos convence de que esta analogía es inadmisibile, habrá alcanzado al teísmo en sus cimientos. Cleanthes había expuesto con elegancia y concisión la prueba de Dios por sus obras: “Mirad el mundo en torno, contemplad el todo y cada una de sus partes: encontraréis que no es más que una gran máquina, subdividida en un sinnúmero de máquinas menores, que a su vez pueden subdividirse en un grado que va más lejos de lo que los sentidos y facultades del hombre pueden discernir o explicar. Todas estas diversas máquinas, y aun sus partes más diminutas, están ajustadas entre ellas con una exactitud que arrebatada de admiración a cuantos hombres han podido contemplarlas. La notable adaptación de los medios a los fines, a través de toda la naturaleza, se asemeja precisamente, aunque en mucho supera, a las producciones del ingenio humano —del propósito, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia del hombre. Puesto que los efectos se asemejan, nos vemos conducidos a inferir, según todas las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan y que el autor de la naturaleza es un tanto similar a la mente del hombre, aunque posee facultades mucho mayores, en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado” (DNR, 17).

Este planteamiento, para muchos tan natural, es el que Philo-Hume quiere desterrar para siempre de las mentes educadas; su propio empleo del razonamiento analógico debe entenderse como un recurso didáctico para lograr ese fin. Lo persigue en efecto, por los más variados medios: la argumentación lógica estricta, la ironía, la especulación deslumbrante y desbocada. “Si vemos una casa —dice Cleanthes— concluimos, con máxima certeza, que es obra de un arquitecto o constructor, pues ésta es precisamente la clase de efecto que, según nuestra experiencia, procede de esa

clase de causa. Pero no pretenderás afirmar que el universo se parece tanto a una casa que podemos con la misma certeza inferir una causa similar o que la analogía aquí es completa y perfecta..." (DNR, 18). "El pensamiento, el propósito, la inteligencia, como lo descubrimos en el hombre y otros animales, no es más que uno de los resortes y principios del universo, como el frío y el calor, la atracción y la repulsión, y cien otros que cabe observar a diario. Es una causa activa en virtud de la cual ciertas partes de la naturaleza, como vemos, producen alteraciones en otras partes. Pero ¿es legítimo transferir una conclusión de las partes al todo? La enorme desproporción ¿no excluye toda comparación e inferencia?... Aun aceptando que tomemos las *operaciones* de una parte de la naturaleza sobre otras como base de nuestro juicio sobre el *origen* del todo (lo cual es inadmisibile), ¿por qué escoger un principio tan insignificante, tan débil, tan restringido como la razón y el propósito de los animales resulta ser en este planeta? ¿Qué privilegio especial tiene esta pequeña agitación del cerebro que llamamos *pensamiento*, para que hagamos de ella el modelo del universo?" (DNR, 21-22). "Una parte muy pequeña de este gran sistema, por un lapso muy breve, se nos revela en forma muy imperfecta. ¿Y sobre esa base nos pronunciamos decisivamente acerca del origen del todo?" (DNR, 22-23).

Si el universo es, como se pretende, un sistema armónico tiene que haber cierta proporción o analogía entre los principios secundarios que operan en sus procesos parciales y el principio último de que depende el todo. Pero esta consideración muy obvia y muy general no permite, por sí sola, decidir cuál de los muchos procesos parciales que observamos en torno nuestro tiene un parentesco mayor con el acontecer universal y merece que se lo tome como modelo para la construcción de una cosmología por la vía del razonamiento analógico. El teísta, empeñado en concebir a Dios como una inteligencia, comparará el universo con una máquina, de las que diseña la inteligencia humana. Pero, pregunta Philo, ¿no sería más apropiado comparar el universo con un organismo vivo? "El mundo visiblemente se parece más a un animal o a una planta, que a un reloj o un telar" (DNR, 47). Ahora bien, hasta donde podemos saber, los organismos no tienen su origen en las elucubraciones de una inteligencia —hasta la fecha han fracasado los intentos de fabricarlos, conforme a un plan, en un laboratorio, y aunque un día lleguen a tener éxito, no se podrá, sobre esa única base, defender el carácter intelectual del

proceso corriente, cotidiano de gestación de la vida. Este proceso, casi tan misterioso hoy como lo era en los tiempos de Hume, lo llama Philo "generación" y alega que, razonando analógicamente, puede sostenerse que el universo es un producto de la generación —el único caso, diríamos, de generación absoluta, auténticamente espontánea— y no, como pretenden los teístas, el fruto de las deliberaciones de una inteligencia. Se preguntará, tal vez, por la causa de esta primera y radical generación; pero con el mismo derecho cabría preguntar por la causa de la primera y suprema inteligencia. El principio de la generación que vemos operando en torno nuestro es enigmático, y no entendemos cómo es capaz de producir el orden maravilloso de la vida orgánica. No se gana, pues, mucha claridad al concebir el principio del todo por analogía con el principio de la vida. Pero las operaciones de la inteligencia son doblemente enigmáticas: no entendemos cómo se organizan las ideas en el pensamiento en un esquema adecuado a un fin, ni tampoco cómo es posible luego modelar las cosas conforme a este esquema. Aunque fuera legítimo comparar el universo con las obras de la razón humana, no parece que esta analogía pueda explicarnos nada. En todo caso, si la experiencia tiene algo que decir en esta clase de disputas, podríamos, consultándola, decidir sin más cuál de estos principios es anterior al otro, si la generación, principio de la vida, o la inteligencia, principio de la técnica: "vemos a diario surgir ésta de aquélla, jamás aquélla de ésta" (DNR, 50).

6

En la parte VIII de los *Diálogos*, Philo desarrolla un argumento más agudo y poderoso que los anteriores, con el que parece apartarse de su propósito inicial de controvertir sólo la determinabilidad de la naturaleza de Dios, dando por establecida su existencia. Nos interesa exponerlo y comentarlo sobre todo porque se funda en el mismo enfoque en que Darwin basará un siglo después su teoría de la selección natural.

Darwin, como es sabido, entiende que puede prescindirse de toda hipótesis teleológica, de toda concepción de un plan o propósito previo, para explicar el ajuste interno de los organismos y su adaptación al medio. En efecto, sin este ajuste y esta adaptación, los organismos simplemente no podrían subsistir y no se plantearía el problema. En particular, cabe presumir, en el su-

puesto de que exista una forma muy elemental de vida capaz de variar arbitrariamente, que de esta forma derivarán otras cada vez más complejas y eficaces, ya que, al ir variando la forma inicial, las dificultades de la subsistencia eliminarán las variedades mal ajustadas o mal adaptadas, dejando pervivir —como punto de partida de nuevas variaciones— sólo aquéllas mejor equipadas para afrontar las condiciones del ambiente. No hace falta atribuir un propósito benévolo al principio de la vida y de la evolución de los seres vivos: el perfeccionamiento que parece observarse en el curso de ésta no responde necesariamente a un designio de la providencia —puede entenderse muy bien como una consecuencia automática de las propias condiciones de posibilidad del fenómeno mismo de la vida orgánica.

Este planteamiento es, por cierto, antiquísimo, y debemos contarlo entre los frutos de la asombrosa fertilidad del pensamiento presocrático. Aristóteles lo expone con toda claridad en su *Física*¹⁴. El repudio terminante de este grande y venerado pensador contribuyó seguramente a sumir esta concepción en el olvido. Cuando Hume la renueva, la moderna física mecanicista ofrece una manera de concebir el acontecer que no calza con ninguna de las alternativas que Aristóteles tuvo en cuenta al rechazarla¹⁵.

La argumentación teísta se apoya en el aparente orden del universo, manifiesto en el mutuo ajuste de sus partes. Philo-Hume se pregunta sutilmente en qué consiste ese orden, que nos hace presumir que el mundo es fruto de un plan inteligente. La respuesta es simple: lo que llamamos el orden del mundo es su estructura estable, que se mantiene a través de todos sus cambios; nos asombra e induce a suponer un plan no tanto la estructura misma, cuya calidad no podemos juzgar por falta de términos de comparación, sino su estabilidad, bastante sorprendente al parecer, dada la movilidad incesante de los elementos que la componen. Resulta que el movimiento de los elementos, en lugar de destruir la estructura, la preserva. La estructura se presenta en rigor no como una armazón estática, sino como la fisonomía de un proceso; y hemos de reconocer en el proceso mismo la tendencia a preservar su fisonomía. El mundo aparece como un flujo ininterrumpido de fenómenos cuya estructura de conjunto se mantiene en virtud del mismo flujo, y en esto, en esta condición que tiene el autorreproducirse, consiste lo que llamamos el orden del mundo: "Cuando quiera que la materia esté equilibrada, dispuesta y ajustada de modo que continúe en perpetuo movimiento y, sin embargo, preserve una constancia en las formas, su situa-

ción necesariamente presentará el mismo aspecto de artificio e ingenio que observamos ahora" (DNR, 53). Da lo mismo cual sea la estructura estable del proceso; las bases para el razonamiento teísta estarían dadas en todos los casos. Y, por lo mismo, concluye Philo, en ninguno. Pues la estabilidad de la estructura es lo que constituye al mundo como tal; si el proceso no tiende de suyo a preservar su fisonomía el mundo perecería y daría lugar al caos. Si hay mundo, es porque los elementos que lo componen están dispuestos de modo que, a través de todos los cambios, conservan la misma disposición. Bastaría que una vez, casualmente, viniesen a caer en esta disposición para que, en virtud de ella misma, hubiese mundo, es decir, estabilidad de la estructura a través de las vicisitudes del proceso. "Suponed . . . que la materia fuese arrojada en cualquier posición por una fuerza ciega, sin guía; es evidente que esta posición inicial será, con toda probabilidad, la más confusa y desordenada que quepa imaginar, sin la menor semejanza con esas obras del ingenio humano que junto a la proporción de las partes, exhiben un ajuste de medios afines y una tendencia a autopreservarse. Si la fuerza operante cesa después de esta operación, la materia tiene que permanecer desordenada para siempre y seguir siendo un inmenso caos, sin proporción ni actividad. Pero supongamos que la fuerza operante, sea lo que sea, continúa en la materia; la primera posición dará lugar inmediatamente a una segunda, que igualmente, con toda probabilidad, será tan desordenada como la primera, y así sucesivamente a través de muchas secuencias de cambios y revoluciones. Ninguna posición ni orden particulares se mantienen un momento inalterados. La fuerza originaria, activa siempre, confiere una inquietud perpetua a la materia. Se producen todas las situaciones posibles e instantáneamente se destruyen. Si un destello de orden asoma por un momento, al instante barre con él y lo confunde esa fuerza incesante que activa cada parte de la materia. Así prosigue el universo por muchas edades en una sucesión continua de caos y desorden. Pero ¿no es posible que se estabilice al fin, de suerte que sin perder su movimiento y su fuerza activa (que hemos supuesto inherente a él) preserve una uniformidad en su aspecto, en medio del cambio y fluctuación continuas de sus partes? Encontramos que ésta es la situación actual del universo. Cada individuo cambia sin cesar, y cada parte de cada individuo; y, sin embargo, el todo mantiene el mismo aspecto. ¿No podemos legítimamente esperar una posición tal, o más bien estar seguros de que resultará de las eternas revolucio-

nes de la materia sin guía, y no basta esto para explicar toda la aparente sabiduría e ingenio que hay en el universo?" (DNR, 54) ¹⁶.

Octave Hamelin señala con razón que el enfoque darwiniano, que hemos visto a Philo adoptar antes de Darwin, no autoriza para prescindir de la categoría de fin cuando se trata de pensar el mundo¹⁷. En efecto, si un proceso puramente mecánico como el descrito por Philo conduce *necesariamente* —como no puede menos de suceder, si se trata de un proceso mecánico— al establecimiento de un cierto orden o estructura que se autopreserva, no podemos dejar de concebir este orden o estructura como el fin propio del proceso, en cuanto resulta con necesidad de las características intrínsecas de éste. El proceso, por ser el que es, por operar conforme a tales leyes, a partir de tales condiciones iniciales, genera tal resultado. ¿No es precisamente esto lo que pensamos si decimos que el resultado es el fin a que el proceso tiende por naturaleza?

El planteamiento de Philo-Hume, aunque no hace justicia al verdadero carácter de la teleología de la naturaleza, tiene, con todo, el valor de haber contribuido a preparar una noción más adecuada de la misma. Dicho planteamiento era necesario y, en su contexto, legítimo, mientras subsistiera la creencia de que pensar la naturaleza como un sistema ordenado según fines equivalía a pensarla como la obra de un espíritu inteligente. Hume observó atinadamente que la teleología de la inteligencia no es menos incomprensible que la teleología de la naturaleza, si por "comprensión" se entiende "explicación en términos de nociones más elementales". Resulta ocioso, en consecuencia, derivar ésta de aquélla. "Un mundo mental o universo de ideas requiere una causa al igual que un mundo material o universo de objetos, y si su disposición se asemeja a la de éste, requerirá una causa semejante" (DNR, 33).

7

A la luz de las concepciones tradicionales de Dios, el argumento de Philo que acabamos de comentar tiene un tinte francamente ateo. Así parecen entenderlo sus interlocutores en los *Diálogos*, pues Demea defiende en seguida la conveniencia de retornar a la prueba *a priori* de la existencia de Dios. Esta, como Demea señala y Kant explicará detalladamente más tarde¹⁸, es la única que tiene el mérito de determinar la naturaleza de aquello

cuya existencia supuestamente demuestra. Si fuera válida, resolvería simultáneamente los problemas de la existencia y de la esencia de Dios, que, como hace ver Cleanthes, el hombre religioso no puede separar. “La divinidad —concede éste a sus antagonistas— posee muchos poderes y atributos que no comprendemos; pero si nuestras representaciones, hasta donde alcanzan, no son justas y adecuadas y correspondientes a su naturaleza real, no sé qué puede haber en este asunto que merezca que se insista en ello. ¿Acaso el nombre sin ningún significado tiene tan enorme importancia? ¿En qué diferís vosotros, místicos, que afirmáis la absoluta incomprendibilidad de Dios, de los escépticos o ateos, que aseveran que la causa primera de todo es desconocida e ininteligible?” (DNR, 31). Cleanthes quiere decir que no difieren en nada, y la opinión común, ahora como entonces, probablemente estará de acuerdo con él. Más inusitado es el giro que Philo da a este planteamiento. No insiste en la postura atea que parecía iba a terminar adoptando. Al contrario: en la controversia entre ateos y teístas no cree que pueda darse la razón a ninguna de las partes, por cuanto la disputa es puramente verbal y en lo substancial concuerdan. La razón es muy sencilla. Es evidente, por un lado, que las obras de la naturaleza tienen una gran analogía con los productos del arte; es justo, pues, inferir que reina la analogía entre sus causas. Pero, por otro lado, hay diferencias considerables entre unas y otras; cabe, pues, suponer una diferencia proporcional en las causas. Ni las analogías ni las diferencias pueden medirse con precisión; no cabe, pues, ni siquiera fijar una terminología convencional. ¿Cuánto tiene que parecerse Dios al hombre para que podamos legítimamente llamarlo espíritu? ¿En qué grado tiene que diferir para que debamos negarle la inteligencia? Aunque hubiera una respuesta a estas preguntas, no dispondríamos de los datos para resolver la cuestión de hecho: ¿cuál es la distancia exacta entre el principio de la naturaleza y nosotros? Cuanto mayor nos la representamos, tanto más se justificará la negativa del ateo a atribuirle los predicados característicos de nuestro modo de ser. “Pregunto al teísta si no admite que hay diferencia magna e inconmensurable —por ser incomprendible— entre la mente *humana* y la *divina*; cuanto más piadoso sea, tanto más gustoso asentirá a la afirmativa y tanto más dispuesto estará a aumentar la diferencia; llegará a sostener que la diferencia es tal que no cabe exagerarla. Me dirijo luego al ateo . . . y le pregunto si, dada la coherencia y aparente afinidad de todas las partes de este mundo, no habrá cierto

grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en cada situación y en cada época; acaso la putrefacción de un rábano, la generación de un animal y la estructura del pensamiento humano no son actos (*energies*) que probablemente tienen cierta remota analogía entre ellos. Es imposible que lo niegue; lo reconocerá gustoso. Obtenida esta concesión, le arrinconamos más aún en su refugio, preguntándole si no es probable que el principio que primero dispuso y todavía mantiene el orden en este universo guarde también alguna analogía remota e inconcebible con las otras operaciones de la naturaleza, y, entre ellas, con la economía de la mente y el pensamiento humano. Aunque se resista, tiene que asentir. ¿En qué consiste entonces —grito a ambos antagonistas— el tema de vuestra disputa? El teísta admite que la inteligencia primordial es muy diferente a la razón humana; el ateo admite que el principio original del orden guarda con ella una remota analogía. ¿Disputaréis, señores, sobre grados, entrando así en una controversia en que no cabe precisar los significados, ni por ende llegar a una decisión? Si fuéseis tan obcecados no me sorprendería veros cambiar de lado imperceptiblemente; según el teísta, por una parte, exagere la desemejanza entre el Ser Supremo y las frágiles, imperfectas, variables, volubles y perecederas criaturas; mientras el ateo, por otra, magnifica la analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en cada período, cada situación, cada posición” (DNR, 85-86).

(*Continúa*)