

ROBERTO TORRETTI

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

(Continuación)

CUANDO Philo ha defendido con éxito hasta la posibilidad de una explicación puramente mecánica del cosmos y Cleanthes ha rebatido, como vimos¹⁹, el nuevo intento de resucitar la teología *a priori*, parecería que el debate acerca de una religión fundada en la razón ha terminado. Demea lo ha entendido quizás así, pues al comienzo de la parte x de los *Diálogos*, declara que en su opinión “cada hombre siente de algún modo la verdad de la religión en su propio pecho, y guiado por la conciencia de su debilidad y de su miseria, antes que por ningún razonamiento, busca la protección de ese Ente de quien él y toda la naturaleza dependen”. Y agrega: “Tan angustiosas y aburridas son hasta las mejores escenas de la vida que el futuro es continuamente el objeto de todas nuestras esperanzas y temores. Miramos sin cesar hacia adelante y procuramos, con oraciones, adoración y sacrificio, apaciguar esos poderes desconocidos que sabemos por experiencia tan capaces de afligirnos y oprimirnos. ¡Miserables criaturas que somos! ¿Qué recurso tendríamos en medio de los males innumerables de la vida, si la religión no sugiriera algunos métodos de expiación y no apaciguara esos terrores que sin cesar nos agitan y atormentan?” (DNR, 61).

Encontramos así en el corazón de los *Diálogos* la doctrina acerca del origen de la religión expuesta más prolijamente en la *Historia Natural*. En esta obra, como dijimos, Hume habla en su propio nombre; proclama su adhesión al teísmo racionalista, pero sostiene la necesidad de distinguir entre el examen del fundamento racional de las verdades de la religión y el estudio del origen histórico de la creencia en esas verdades. Esta creencia, desde luego, dista mucho de ser uniforme. Si sostenemos, como es corriente, que casi no hay pueblo sin

religión, tenemos que admitir que este nombre designa un conjunto bastante abigarrado de prácticas y convicciones incompatibles. Las características comunes que podríamos, con paciencia, descubrir en todas ellas, no provienen, con seguridad, de que todas resulten de una reflexión inteligente sobre la naturaleza de las cosas. Hume estima, como vimos, que éste no es un tema que preocupe al hombre corriente. Nada le llama menos la atención que la experiencia ordinaria. No podemos esperar de él ese asombro ante las cosas y las situaciones de todos los días sin el cual no se inicia siquiera la meditación que conduce al establecimiento del teísmo racionalista (y eventualmente, como hemos visto, a su demolición). Más que el orden regular de los sucesos, pueden sus aparentes perturbaciones y quebrantos sacar al hombre común de su letargo intelectual e inducirlo a conjeturar sus causas. No debe pensarse, eso sí, que una curiosidad especulativa le mueva a esta consideración de los hechos extraordinarios de la naturaleza; éstos le inquietan, más bien, en cuanto comprometen su destino. Según Hume, no cabe atribuir al amor a la verdad, inclinación tenue excepto en una menguada minoría, la fuerza propulsora de los procesos mentales que llevan a la constitución de las creencias y las prácticas religiosas. Ese origen no explicaría su difusión ni su poder. Sobre los bárbaros entre quienes nace la religión no actúan otras pasiones que los afectos ordinarios de la vida: "la preocupación ansiosa por la felicidad, el temor a la miseria futura, el miedo a la muerte, la sed de venganza, el apetito de comida y otros bienes necesarios" (NHR, 28).

Para explicar el origen y los rasgos esenciales de la religión, tal como empíricamente la conocemos, Hume apela a tres factores: las pasiones elementales, la precaria situación del hombre y ciertas tendencias características de su imaginación. Estamos situados en este mundo, como en un gran teatro, en que los resortes y causas verdaderas de cada suceso están enteramente escondidas de nuestra vista; nuestra ciencia no basta para prever, ni basta nuestra fuerza para impedir aquellos males que nos amenazan de continuo. Estamos suspendidos perpetuamente entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la penuria, que se distribuyen entre los hombres por obra de causas secretas y desconocidas, cuya acción suele ser inesperada y resulta siempre inexplicable. Estas *causas desconocidas*, se vuelven entonces el objeto constante de nuestra esperanza y nuestro temor; y mientras una ansiosa expectación de los sucesos mantiene a las pasiones en alarma continua, la imaginación se ocupa de formar

ideas de esos poderes, de los que dependemos de un modo tan cabal" (NHR, 29). Cuando los hombres logran analizar la naturaleza descubren que esas causas consisten en la estructura de las partes componentes de sus cuerpos y de los que los rodean. Pero este análisis rebasará las capacidades de la muchedumbre ignorante. Si ésta se atuviese a lo que logra *saber* de la acción de estas causas, atendida la incertidumbre de la misma, se daría por vencida y renunciaría a la determinación más precisa que buscaba. Líbrala de esta derrota una tendencia de la imaginación, que lleva a establecer un sistema tolerablemente satisfactorio. Se trata de la inclinación común a los hombres a concebir todos los seres a su imagen y semejanza y a transferir a todas las cosas esas cualidades suyas que conocemos íntimamente. "Encontramos rostros humanos en la luna, ejércitos en las nubes y, en virtud de una propensión natural, si no la corrigen la experiencia y la reflexión, atribuimos maldad y benevolencia a todas las cosas que nos dañan o nos placen" (NHR, 29). "No hay que sorprenderse, pues, de que los hombres, en su absoluta ignorancia de las causas, preocupados como están por su muerte futura, reconozcan inmediatamente su dependencia de poderes invisibles dotados de sentimiento e inteligencia. Como las *causas desconocidas* que ocupan continuamente su pensamiento aparecen siempre bajo el mismo aspecto, se concibe que todas son de la misma clase o especie. Y no tardamos mucho en atribuirles pensamiento y razón y pasiones, y a veces hasta los miembros y semblantes de los hombres, para aproximarlos más a nuestra semejanza" (NHR, 30).

Cualquiera de los afectos humanos puede dar lugar a estas perturbaciones, "la esperanza como el temor, la gratitud como la aflicción". Pero si atendemos a nuestro interior u observamos lo que ocurre en torno nuestro veremos que "los hombres caen de rodillas con mayor frecuencia movidos por las pasiones melancólicas, no por las placenteras". La prosperidad se recibe sin muchas preguntas, casi como si tuviéramos derecho a ella. "Pone animoso y activo y alegre y hace disfrutar vivamente de todo placer social y sensual; y en este estado de ánimo el hombre tiene poco tiempo y escasa disposición para pensar en las regiones desconocidas e invisibles. Por otra parte, cada accidente desastroso nos alarma y nos pone a averiguar los principios en que se origina; nos volvemos aprensivos respecto del futuro; y la mente, sumida en la desconfianza, el terror y la melancolía, recurre a todos los métodos para apaciguar esos poderes inteligentes y

secretos de los que se supone que depende enteramente nuestra suerte" (NHR, 31).

9

El pasaje de la *Historia Natural* que acabamos de citar corresponde casi exactamente a las palabras de Demea al comienzo de la parte x de los *Diálogos*. Este paralelismo parece casi calculado para hacernos apreciar el carácter complementario de ambas obras. En la *Historia Natural*, Hume escudriña el origen efectivo de la religión y lo encuentra poco digno de la racionalidad sublime del "teísmo auténtico". En los *Diálogos*, esta racionalidad se revela hueca, y los motivos pasionales de que la *Historia Natural* derivaba la prístina religión de bárbaros y rústicos se presentan como el único sólido cimiento en que pueden basarse las prácticas y convicciones religiosas. Philo aprueba las declaraciones de Demea, pero se apresura a mostrar que este cimiento solidísimo de las religiones es todo lo contrario de un fundamento racional —por lo menos si se quiere fundar la concepción cristiana de un Dios único, omnipotente y bondadoso. Del mismo modo que, según veíamos, el portento que conmueve al hombre sencillo, si quebrantara de veras el orden de las cosas, constituiría un argumento en contra de la inteligencia de Dios omnipotente; la miseria y el sufrimiento humanos no constituyen precisamente un argumento en favor de su bondad. Si ésta se conociese con certidumbre *a priori*, sería legítimo sin duda torturar los conceptos hasta reconciliarla con el mal presente en el mundo. Pero es ingenuo y casi impertinente intentar una prueba empírica de la bondad de Dios, enteramente descaminado burcarla en la precaria y desdichada condición del hombre.

Tres son los argumentos clásicos de la llamada "teodisea", o justificación de Dios por sus aparentes crímenes²⁰. El mal fue introducido en el mundo por la libertad del hombre. A la luz de nuestra limitadísima experiencia no podemos saber si lo que nos parece malo no es indispensable para maximizar la perfección del conjunto. Por último, ¿quién es el hombre para pedirle cuentas a Dios? Philo-Hume no toca el primero, que sólo es concluyente combinado con uno de los otros dos —al fin y al cabo, hubo que crear al hombre para que hiciera el estropicio. El tercero le merece una objeción difícil de esquivar: si el hombre no puede confiar en su juicio cuando se trata de calificar los supuestos actos de Dios, ¿cómo se le exige que se apoye en ese mismo juicio para determinar su esencia o su existencia? El segundo da lugar a una parábola: "Si os mostrase una casa o un

palacio en que no hubiese un solo cuarto conveniente o agradable, en que las ventanas, puertas, fogones, pasillos, escaleras y la economía de todo el edificio fuesen causa de ruido, confusión, fatiga, oscuridad, frío y calor extremos, condenaríais la construcción sin más examen. En vano desplegaría su sutileza el arquitecto, probándoos que si tal puerta o tal ventana se modificaren, resultarían peores males. Lo que dice puede ser estrictamente verdadero: la modificación de un detalle, mientras el resto del edificio se conserva, puede sólo aumentar los inconvenientes. Pero siempre afirmaríais en general que si el arquitecto hubiese sido hábil y bien intencionado, podría haber concebido un plan de conjunto y ajustado las partes de tal suerte que se pusiera remedio a todos estos inconvenientes o a la mayor parte de ellos. . ." (DNR, 72).

Philo se extiende luego profusamente en una disquisición sobre cuatro circunstancias cuya rectificación, fácil sin duda para un ser muy poderoso, mejorarían inmensamente las condiciones de vida de las criaturas sensitivas. En el curso de este ensayo de enmendarle la plana al autor de la naturaleza, interesante sobre todo por lo insólito, se expone una idea que vale la pena reproducir en vista de su significación histórico-cultural. "Para curar la mayoría de los males de la vida humana —dice— no requiero que el hombre posea las alas del águila, la velocidad del ciervo, la fuerza del buey, las armas del león, las escamas del cocodrilo o del rinoceronte; mucho menos exijo la sagacidad de un ángel o un querubín. Me basta con un incremento de un solo poder o facultad de su alma. Dóteselo de una mayor propensión a la industria y al trabajo, un impulso y actividad más vigorosos de la mente, una inclinación más perseverante a aplicarse a sus tareas. . ." Y añade: "Casi todos los males morales y naturales de la vida humana provienen de la haraganería, y si nuestra especie, por la natural constitución de su temperamento, estuviese exenta de este vicio o debilidad, el cultivo perfecto de la tierra, el progreso de las artes y manufacturas, el exacto desempeño de cada cargo y obligación, se seguirían de inmediato; y los hombres podrían alcanzar en seguida cabalmente ese estado de la sociedad que tan imperfectamente se logra aun bajo los gobiernos mejor organizados" (DNR, 76).

Sabido es que el hombre occidental, más o menos en la época en que Hume escribió estas líneas, inició un vigoroso movimiento para corregir por sí mismo este "vicio o debilidad" de su naturaleza. El éxito ha coronado la empresa: el europeo del siglo xx ciertamente no es haragán ni cabe achacar a este defecto sus males naturales o morales. En las grandes naciones industriales este proceso de auto-educación del hombre se desarrolló bajo el capitalismo liberal, gra-

cias sobre todo al aguijón del hambre²¹. En nuestro siglo, algunos pueblos que se han visto retrasados, intentan acelerar el proceso aplicando estímulos tal vez más contundentes. Los frutos, en uno y otro caso, justifican nuestro escepticismo ante la petición de Philo: el hombre es más hacendoso, sí; ¿ha hecho mucho más acogedor el mundo?

10

“El vulgo, es decir, toda la humanidad, con escasas excepciones, ignorante y sin instrucción, jamás eleva su mirada al firmamento, ni penetra con sus disquisiciones la estructura oculta de los cuerpos vegetales o animales, hasta el punto de descubrir un espíritu supremo o providencia originaria que haya introducido el orden en todas las partes de la naturaleza. Considera estas obras admirables desde un punto de vista más mezquino y egoísta; y, descubriendo que su propia felicidad y miseria dependen de la secreta influencia y la concurrencia imprevista de objetos externos, considera con atención continua las *causas desconocidas* que rigen todos estos sucesos naturales y reparten el placer y el dolor, el bien y el mal, con su acción poderosa aunque callada. Habitualmente, se apela a las causas desconocidas en cada emergencia; y bajo esta apariencia general o imagen confusa, son el objeto perpetuo de las esperanzas y temores, deseos y aprensiones de los hombres. Gradualmente, la activa imaginación humana, inquieta con esta concepción abstracta de unos objetos que la ocupan sin cesar, empieza a conferirles un carácter más específico y a revestirlos de figuras más apropiadas a su comprensión natural. Los representa como seres sensitivos e inteligentes, como los hombres; movidos por el amor y el odio; propiciables con regalos y ruegos, con oraciones y sacrificios. He aquí el origen de la religión. He aquí también el origen de la idolatría o politeísmo” (NHR, 49).

Si la religión nace como piensa Hume, su primera forma habrá sido ciertamente el politeísmo idólatra. Toca a la “historia natural” explicar cómo surge de éste el monoteísmo. La versión de Hume no satisface a primera vista. Sin embargo, recuerda tentadoramente los comienzos de la religión hebrea. El monoteísmo sería, según Hume, la consecuencia de la exaltación desmedida de una deidad predilecta; para no despertar sus celos, el hombre temeroso, la colma de lisonjas, la hincha a expensas de las demás deidades, a las que rebaja y termina por negar. La exaltación de la deidad favorita prosigue de generación en generación, hasta que se termina proclamándola infinita. Quienes así proceden “coinciden por casualidad con los princi-

pios de la razón y de la filosofía verdadera; aunque son conducidos a ese concepto, no por la razón... , sino por la adulación y los temores de la superstición más vulgar" (NHR, 43). En apoyo de su tesis del origen irracional y del carácter supersticioso del monoteísmo de la religión popular, aduce Hume algunas paradojas: "¿Quién hay capaz de expresar las perfecciones del Todopoderoso? dicen los mahometanos. Aun la más noble de sus obras, comparada con El, no es sino polvo y basura... Su sonrisa y favor hace a los hombres felices para siempre; si quieres conquistarlo para tus hijos, el mejor método es cortarles, cuando niños, un trocito de piel, de la mitad del ancho de un oclavo. Toma dos pedazos de tela, dicen los católicos romanos, de una pulgada o pulgada y media cuadrada, únelos por las esquinas con dos cordones o cintas de unas dieciséis pulgadas de largo, échate esto sobre los hombros, de modo que uno de los pedazos de la tela caiga sobre el pecho, el otro sobre la espalda, y consévalos pegados a la piel: no hay mejor fórmula para encomendarte al Ser infinito, que existe de eternidad a eternidad" (NHR, 46). Estas pequeñas anécdotas, que el hombre culto de nuestros días tiende a olvidar cuando procura formarse un concepto de la religión, no dejan de tener su importancia. Pero una corroboración más definitiva de la afinidad entre el monoteísmo y la idolatría obtiene Hume del proceso, harto conocido en los países católicos, que él denomina "flujo y reflujo del politeísmo y el teísmo" (NHR, 46). Según Hume, la idea de un Dios único y además perfecto es demasiado refinada e inasible para la mayoría de los devotos; de ahí por una parte, la inclinación a representarlo como un ser limitado y corpóreo; de ahí también, por otra, la proliferación de los vicedioses, mensajeros, intercesores e intermediarios, que, más parecidos a ellos, terminan notoriamente por acaparar su devoción, desplazando de sus conciencias a la deidad suprema. Los excesos de esta nueva idolatría ponen luego en movimiento las mismas tendencias que inicialmente engendran el teísmo, y éste renace, con lo cual el proceso se repite.

Concebida la vida de la religión como un movimiento perpetuo entre estos polos del teísmo y la idolatría, es razonable proceder a una comparación de ambos extremos. A ella dedica Hume la segunda mitad de la *Historia Natural*. Funda así Hume la tradición del estudio comparado de las religiones, que tanto ha progresado más tarde en cuanto al refinamiento de sus métodos y la vastedad y variedad de sus resultados²². La base empírica de la comparación de Hume es exigua —reducese a sus observaciones de la Europa contemporánea y sus lecturas de la Biblia y de los clásicos—; no es raro, pues, que su "teísmo" se identifique virtualmente con el cristianismo, su "idola-

tría" con la religión de Grecia y Roma. La sola idea de parangonarlos, como Hume pretende, imparcialmente, tiene que haber parecido sacrilega a muchos de sus lectores. La selección de los puntos de comparación los fortalecería seguramente en su convencimiento de que los motivos de Hume no eran puramente científicos: la persecución y la tolerancia, la racionalidad o absurdidad, la convicción y la duda, en todos estos aspectos procura Hume demostrar las ventajas del paganismo sobre la tradición cristiana. Sería tedioso entrar en los detalles de esta comparación. Un solo punto merece que lo comentemos, en cuanto anticipa doctrinas tenidas comúnmente por más modernas: la contrastación del cristianismo y la religión grecorromana desde el punto de vista de "el coraje y la abyección" (NHR, 51). Conocida es la enseñanza de Nietzsche a este respecto. Hume ha percibido exactamente el fenómeno en que Nietzsche la cimienta, aunque invierte la relación de los elementos en juego: mientras el pensador alemán deriva las creencias cristianas y paganas de la disposición pasional de los hombres que las profesan, Hume, enredado todavía en el intelectualismo que le hemos visto combatir, deriva de las creencias los respectivos sentimientos y actitudes. "Cuando se representa a Dios como infinitamente superior al hombre, esta creencia, aunque enteramente justa, es capaz, cuando va unida a terrores supersticiosos, de sumir la mente humana en el más vil sometimiento y abyección, representando las virtudes monjiles de la mortificación, la penitencia, la humildad y el sufrimiento pasivo, como las únicas cualidades aceptables para El. En cambio, cuando los dioses se conciben como apenas un poco superiores a los hombres y se cree que muchos de ellos han ascendido desde el rango inferior, nos sentimos más cómodos al dirigirnos a ellos y podemos incluso, sin sacrilegios, aspirar a veces a emularlos. Fuente es ello de actividad, ánimo, coraje, magnanimidad, amor a la libertad y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo. Los héroes paganos corresponden exactamente a los santos del papismo y los derviches sagrados del Islam. En lugar de Hércules, Teseo, Héctor, Rómulo, lo ocupan Domingo, Francisco, Antonio y Benito. En vez de la destrucción de los monstruos, la derrota de los tiranos, la defensa de nuestro país natal, latigazos y ayunos, cobardía y humildad, sumisión abyecta y obediencia servil han llegado a ser los medios para obtener honores celestiales entre los hombres" (NHR, 52). El parangón acaba en una doble anécdota de concisión epigramática: "Brasidas cogió una laucha; mordido por ella, la dejó en libertad. *Nada hay tan despreciable —dijo— que no merezca la vida, si tiene sólo el valor de defenderla.* Belarmino dejaba con paciencia y humildad que las pulgas y otras alimañas repugnan-

tes se saciaran en él. *Tendremos el cielo —decía— como recompensa por nuestros sufrimientos; pero estas pobres criaturas no tienen más que el goce de la vida presente.* Tal es la diferencia entre las máximas de un héroe griego y las de un santo católico" (NHR, 52-53) ²³.

11

La doctrina de Hume acerca del origen de la religión es tan elemental que llega a parecer simplista. No podríamos, sin embargo, achacarle esto como una falta: la simplicidad es un rasgo común a las grandes hipótesis científicas. El defecto de la doctrina de Hume es otro: como la larga serie de doctrinas análogas que la siguen, pretende derivar lo heterogéneo de lo homogéneo, la variedad confesadamente abigarrada y desconcertante de las representaciones religiosas de unos sentimientos y una circunstancias comunes a todos los hombres. Ninguno de estos dos factores permite entender la riqueza, la complejidad, la hondura que pueden y suelen alcanzar las representaciones religiosas. ¿Se acudirá para explicarlas al factor número tres, eso que Hume llama la imaginación del hombre? De acuerdo. Pero entonces, la ciencia del origen de la religión debe gravitar íntegra en torno a una teoría de esta facultad, las leyes de su funcionamiento, los elementos de sus figuraciones, teoría que versaría también, por cierto, entre otras cosas, sobre las circunstancias y pasiones que la ponen en movimiento. Aunque sí se acepte que éstas son las que Hume indica, fuerza es reconocer que el movimiento de la imaginación, una vez desencadenado, va más lejos de lo que aquéllas parecían justificar. El mito y el culto, como el plumaje de las aves y el follaje y la inflorescencia de los árboles, exhiben formas mucho más originales y pujantes de lo que reclama la necesidad vital que supuestamente están llamados a satisfacer.

Pero la doctrina de Hume interesa tal vez menos por su contenido que por su enfoque, de enorme significación histórica. Intenta ella de veras mostrar el fundamento de la religión en la naturaleza humana, tal como es, y no como se la figuran teólogos y apologistas. De esta raíz brotará más tarde el árbol frondoso de los estudios empíricos acerca de la religión, de orden psicológico, sociológico, etnológico. Hume cumple con ello un aspecto importante de la tarea que se proponía en su obra primeriza: establecer una ciencia empírica del hombre que sirva de base a todas las demás ciencias —entre ellas la religión natural—, en cuanto no hay ninguna que no esté relacionada más o menos estrechamente con la naturaleza humana (THN, XIX, XX). Su intento se dirige a sabiendas contra la antropolo-

gía del siglo xvii que definía *a priori* la naturaleza racional del hombre y desechaba luego como muestras de debilidad y de extravío los numerosos fenómenos de la vida humana que no se ajustaban a la definición²⁴. Hume procura concebir la naturaleza humana sobre una base más amplia, dentro de la cual trata de situar la llamada razón no como un elemento extraño, especie de príncipe exilado o aristócrata venido a menos, sino como una función orgánicamente integrada con las otras. A partir de esta concepción del hombre entero aborda luego la explicación de las grandes creaciones de la cultura: la religión, el Estado, la ciencia. Conduce así un paso más adelante, más a fondo, esa labor crítica que Kant considerará distintiva de la época²⁵: no aspira a enmarcar la conducta de los hombres en el lecho procústeo de la "razón" del racionalismo; pero en la investigación desprejuiciada de sus principios no restituye a las creencias e instituciones establecidas su fuero de cosas sacrosantas; antes bien, traza su origen en el mismo caldero de pasiones del cual se sabía provenir lo "malo", lo "pecaminoso", lo "infrahumano". El racionalista preguntaba, ¿qué razón hay para adherir a la religión? ¿Qué razón hay para obedecer al Estado? y se mostraba dispuesto a negarles su adhesión y su obediencia en la medida en que no hubiera razón para acordárselas. Hume no acepta este planteamiento del problema. Hemos visto lo que piensa del pretendido fundamento racional de la religión. En cuanto a las razones para obedecer al Estado, no discute que las haya, pero no cree que sean, de hecho, decisivas. El cimiento de la autoridad del Estado no es la fuerza del gobernante, pero tampoco la lúcida racionalidad de los gobernados. "El único fundamento del gobierno es la opinión"²⁶, esto es la creencia, razonada o no, de que hay que obedecer al gobernante, ya sea porque es conveniente para todos, ya sea porque él tiene derecho a exigirlo. Hay sin duda otros principios que añaden fuerza a éste y determinan, limitan o alteran su acción, a saber, el interés egoísta, el temor y el cariño. Pero éstos son principios secundarios, que no pueden actuar por sí solos.

Cualquiera que conozca el desarrollo de las ciencias del hombre en los últimos doscientos años, advertirá que el enfoque de Hume ha tenido una importancia determinante. Hume nos aparece como el padre de esas explicaciones "desde abajo" que Nietzsche perfeccionará y generalizará y Freud hará llegar hasta la sobremesa hogareña. Aunque este género de explicaciones en definitiva tiene que resultar insuficiente, no podemos controvertir su probado valor heurístico. Tampoco podemos desdeñar el aporte de estos planteamientos a la renovación de la vida contemporánea: aunque su incorporación al sentido

común de nuestro tiempo ha solido fomentar una repugnante complacencia en la vileza, ha ayudado como pocas cosas a limpiar las conciencias de los restos fósiles o putrefactos de una moral y una religión difuntas, preparando así el campo para el florecimiento de nuevas iniciativas espirituales.

12

Más que la patente contribución de Hume al establecimiento de las modernas ciencias empíricas del hombre, con sus aciertos y con sus extravíos, nos importa subrayar su papel, que podríamos llamar catalítico, en la precipitación del movimiento filosófico de cuyo estudio y asimilación tanto podemos prometernos para esa renovación de la vida que se espera hace ya varias décadas y que tal vez, paulatinamente, va viniendo: el idealismo alemán. Es bien conocido el impacto que tuvo sobre Kant la crítica del conocimiento de Hume. Kant dice que lo “despertó del sueño dogmático”, pero no para entregarlo a un empirismo más o menos escéptico, ciego para la coherencia del espíritu humano, sino para estimularlo —*per antithesin*— a desarrollar las investigaciones que lo conducirían a una restauración del racionalismo, enriquecido y ahondado, pero más consciente que nunca de la unidad y la autonomía del espíritu. Kant ha procurado evidenciar la función necesaria y capital de la religión —en su versión cristiana— dentro de la economía del espíritu²⁷. Pero a su intento de definir y legitimar la religión “dentro de los límites de la mera razón”, puede con justicia reprochársele cierta indiferencia hacia lo peculiar de la vida religiosa efectiva. Kant ha entendido, sí, que la racionalidad —es decir, la necesidad espiritual— de la religión no puede consistir en la posibilidad de fundarla teóricamente, como si fuera una ciencia. Pero no parece haber apreciado debidamente que el nuevo racionalismo, si quería comprender de veras la cohesión manifiesta del espíritu, no podía seguir introduciendo, en la experiencia histórica del hombre, cortes tajantes que una observación inteligente revelaba como ajenos a la cosa misma, por respetables que fueran las consideraciones, en todo caso extrínsecas, en que se basasen. No discutimos el derecho de Kant a distinguir, como lo hace expresamente, entre el verdadero y el falso culto de Dios, o “religión y clerigalla” (*Religion und Pfaffentum*)²⁸: Toda doctrina de la unidad y libertad del espíritu tiene que disponer de conceptos que den cuenta de la posibilidad perpetua de la inautenticidad y la servidumbre. Pero la doctrina de Kant no da cabida en la religión concebida como forma auténtica de vida espiritual a los mitos no

cristianos, ni tampoco a lo que el iluminismo reputaba recaídas de la de la comunidad cristiana en prácticas y creencias "primitivas". Una cosa dejaba en claro la "historia natural" de Hume: en todo su abigarramiento —en parte a causa de él— las formas históricas de religión vivida eran esencialmente commensurables; Hume exceptúa la religión natural, esa creación de gabinete, pero sólo para proceder a probarla inane. Un pensamiento que quisiera recuperar, pues, desde la lucidez contemporánea, el pasado religioso de los hombres, concebir la vasta y variada experiencia de las religiones en conexión con la unidad actuante del espíritu, no debía establecer separaciones ni exclusiones en el seno de esa experiencia, sino más bien tratar de entender lo necesario de su diversidad y de su desarrollo.

Un primer planteamiento en esta dirección se encuentra en el breve escrito tardío de Lessing, *La educación del género humano*²⁹. Aunque circunscrito a la religión —o las religiones— de la Biblia, respeta la peculiaridad de cada una de sus etapas, que concibe como otras tantas fases por las que ha tenido que pasar el espíritu del hombre en su desenvolvimiento hasta su madurez actual. La razón autónoma y consciente de sí es el fin, el *telos* del proceso, y cabe, en consecuencia, concebirla como el agente oculto en cada uno de sus pasos, que serían otros tantos momentos de su autorrevelación. La conciencia contemporánea no es el fruto casual de un entrecrase de pasiones heterogéneas, surgidas sin orden ni concierto a lo largo de la historia. La unidad segura de sí de esa conciencia recoge las vicisitudes de su propio pasado y devela y corrobora su intrínseca cohesión.

El nuevo enfoque metódico se despliega en toda su gloria en la filosofía de la religión de Hegel³⁰, en las filosofías de la mitología y de la revelación de Schelling³¹. Universalizado hasta abarcar todas las formas conocidas de la vida religiosa, se extiende en una interpretación imaginativa y reveladora de sus detalles. Hegel ha definido la nueva tarea en términos claros y perentorios: "Las religiones determinadas de los pueblos suelen ciertamente mostrarnos los engendros más deformes y estafalarios a título de representaciones del ser divino y de los deberes y prácticas del culto. Pero no debemos facilitarnos la cosa ni concebirla tan superficialmente que rechazemos estos usos y representaciones religiosas como *superstición, error y engaño*, ni tampoco limitarnos a ver en ellas que provienen de la piedad, haciéndolas valer como *algo piadoso*, cualquiera que sea su carácter. Tampoco puede satisfacernos la mera recolección e investigación de lo *externo*, lo que *se muestra*. La necesidad superior consiste más bien en conocer en ello el sentido, lo *verdadero* y la *con-*

xión con lo verdadero, en suma, lo *racional*. Son *hombres* quienes han incurrido en tales religiones. En ellas, pues, debe estar presente la *razón* y una *necesidad superior* en medio de toda la contingencia. Debemos hacerles esta justicia, pues lo humano, lo racional en ellas es lo *nuestro*, aunque en nuestra conciencia superior esté comprendido *sólo como momento*. Concebir en este sentido la historia de las religiones significa reconciliarse también con lo que hay en ellas de estremecedor, de terrible o de absurdo, reconciliarse con ello y *justificarlo*. No debemos en modo alguno *encontrarlo correcto o verdadero*, en la *forma inmediata* en que se presenta —no se trata de eso— pero sí reconocer como *humano* el principio, la *f fuente* de que ha surgido. Tal es la reconciliación con todo este campo, la reconciliación que se cumple con el concepto.

Este pensamiento de Hegel, que reconcilia entre ellas y consigo, la multiplicidad de las conciencias y experiencias de los hombres, comprendiéndolas como otros tantos focos en que arde en un mismo espíritu y luce una misma verdad, ¡cuánto aventaja en lo potente y generosa a la mal celebrada tolerancia, que respeta y excusa los errores de los hombres, porque son propios de la debilidad de la especie y porque no tiene nada más cierto ni menos falso que oponerles! Recordemos agradecidos a Hume que ha arado la tierra en que este pensamiento se puede sembrar.

N O T A S

¹El más distinguido de los enemigos católicos de la filosofía fue San Pedro Damiano (1007-1072), quien negaba que la omnipotencia divina estuviera sometida a las leyes de la lógica (cf. *De divina omnipotentia*, Migne, PL 145, 603 B, 612); independientemente de él, adoptan una postura análoga sus contemporáneos Gerardo de Czanád, Otloh de St. Emmeram y Manegold de Lautenbach. Véase Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947, págs. 234-238; Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. II, 11ª ed., págs. 186-191; Grabmann, *Geschichte der scholastischen Me-*

thode, Berlin, 1957, vol. I, pág. 224, n. 2, págs. 230-234).

²Véase David Hume, *Dialogues concerning natural religion*, parte II y parte XI (págs. 12-13 y 80-81 de la edición indicada en la nota 5).

³Denzinger, *Encheiridion*, Nº 1806.

⁴Es dudoso, sí, que esta meditación que San Anselmo quiere inteligente satisfaga el requisito de libertad que estimamos esencial para la meditación filosófica. En un mismo pasaje Anselmo establece la necesidad de su programa intelectual y fija la condición a la que debe sujetarse: "Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei

prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere." (*Cur Deus homo*, Darmstadt, 1956 lib. I, c. 1, págs. 10-12). Terminante es su delimitación de lo que puede inquirirse: "Nullus quippe Christianus debet disputare quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundam illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immitat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum..." (*Epistola de Incarnatione*, I, *Opera omnia*, ed. Schmitt, vol. II, págs. 6-7). Hemos citado textualmente a San Anselmo para definir por contraste el carácter de la filosofía: sin pecar de inmodestia —¿quién, antes de ella, se ha propuesto determinar la medida exacta del conocimiento humano, para atenerse disciplinadamente a esa medida?—, tampoco peca de humildad, ni se deja encadenar a las representaciones de los hombres. (Sobre Anselmo de Cantórbury, véase Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*, 2ª ed., Darmstadt, 1958; también el acucioso capítulo de Grabmann sobre las funciones de la *ratio* en el método de Anselmo, *loc. cit.*, vol. I, págs. 272-339).

En este trabajo destinado a dar a conocer el pensamiento acerca de la religión de este filósofo poco leído entre nosotros, he juzgado oportuno citar con liberalidad el texto mismo de sus obras. A continuación explico el significado de las abreviaturas que

van al fin de cada pasaje citado. Los números que las acompañan remiten a las páginas de las ediciones aquí descritas.

THN = *A treatise of human nature* by David Hume... edited... by L. A. Selby-Bigge. Oxford. At the Clarendon Press. 1888.

EHU = *An enquiry concerning human understanding*, en *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals* by David Hume... edited... by L. A. Selby-Bigge, Second edition. Oxford. At the Clarendon Press. 1902.

NHR = David Hume, *The natural history of religion*, edited... by H. E. Root. London. Adam & Charles Black. 1956.

DNR = *Dialogues concerning natural religion* by David Hume, edited... by Henry D. Aiken. New York. Hafner Publishing Co. 1957.

Kant, que en definitiva comparte la posición de Hume en cuanto a la necesidad de un fundamento empírico de los juicios existenciales (cf. *Crítica de la razón pura*, A 601 = B 629), se extiende mucho más sobre esta materia, porque escribe en un medio en que los argumentos *a priori* todavía tenían curso y porque él mismo tiene una concepción más generosa de las posibilidades de un conocimiento *a priori*. Por esto, su extensa crítica de la teología racional (*Crítica de la razón pura*, A 567-642 = B 595-670), constituye un complemento indispensable de los *Diálogos* de Hume.

La mejor exposición de Leibniz se encuentra en el maravilloso ensa-

yo titulado *De rerum originatione radicali — Acerca del origen radical de las cosas* (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt, vol. VII, págs. 302-308).

⁸Philo pudo agregar que algunos hombres de intensa piedad no han podido reconocer a su Dios en el *summum ens* que les ofrecían los metafísicos. Así Pascal, en la invocación que llevaba cosida en su ropa, le llama expresamente "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los doctos". (*L'oeuvre de Pascal*, ed. Chevalier, Bibliothèque de la Pleiade, París, 1950, pág. 338).

⁹"Miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, p. I, q. 114, a. 4c; cf. p. I, q. 110 a. 4, ad 2, ad 4.

¹⁰Mientras no conozcamos cabalmente el orden de la naturaleza, la afirmación de que un hecho dado efectivamente se aparta de él y debe, en consecuencia, reputarse milagroso, no puede pasar de ser un postulado más o menos probable, según cual sea el grado de probabilidad de las supuestas leyes naturales que ese hecho contradice.

¹¹Tácito, *Historias*, lib. IV, cap. 81; citado por Hume, EHU, 122. Tácito adereza el relato con un diagnóstico médico que abre la posibilidad de que las curaciones de Vespasiano no hayan sido nada sobrenaturales; pero no controvierte el hecho mismo de que un lisiado recuperó el uso de su mano cuando el César la pisó, un ciego vio otra vez el día cuando el César escupió sobre sus ojos. Piénsese en la reacción, no ya de un educado historiador, sino de

un mero lector de periódicos de nuestro tiempo, ante un cablegrama que atribuyese hechos como éstos a Winston Churchill o a Fidel Castro. (La profesora Carla Cordua me ha señalado que esta comparación es impropia, por cuanto los dignatarios políticos contemporáneos no revisten en la conciencia pública el carácter sagrado que se reconocía a los emperadores de Roma. Aunque la objeción es válida, he preferido dejar mi texto como estaba y agregar este paréntesis, para llamar la atención sobre esta desacralización de la vida que nos diferencia irremisiblemente de las épocas y grupos en que han surgido y se han difundido los grandes movimientos religiosos).

¹²Epicteto, *Manual*, cap. 18; citado por Hume, NHR, 63. Para ser justos con Epicteto, debemos recordar que el capítulo VII del libro II de los *Discursos*, que desarrolla la enseñanza condensada en este pasaje del *Manual*, no da pie para la ironía de Hume. "¿No tengo acaso dentro de mí —dice— el adivino que me ha declarado la esencia del bien y del mal...? ¿Qué necesidad tengo de entrañas y de pájaros?" (*Epictetus*, ed. W. A. Oldfather, Loeb Classical Library, vol. I, pág. 254). Pero este mismo capítulo confirma que el público culto para el que Arriano redacta la obra tomaba en serio la adivinación.

¹³*Romanos*, I, 19-20; cf. *Sabiduría*, XIII.

¹⁴Traduzco el pasaje: "Hay un problema: ¿qué impide que la naturaleza no actúe por un fin (*heneka tou*) o para lo mejor (*hoti beltion*), sino que, así como no llueve para que crezca el trigo, sino por necesi-

dad (*ex anagkes*)... qué impide que los miembros se dispongan similarmente en la naturaleza, que los dientes delanteros, por ejemplo, por necesidad crezcan agudos, apropiados para desgarrar la comida, los molares planos, útiles para triturarla, aunque ello no acontezca con este fin, sino que resulte así por coincidencia (*epei ou toutou heneka genesthai, alla sumpesein*)? Lo mismo se aplicaría a los otros miembros, en los que parece haber una finalidad (*huparkhein to heneka tou*). Donde todo ha concurrido como si se desarrollara con un fin, estas cosas espontáneamente combinadas en forma apropiada se han preservado; cuantas, empero, no se combinaban de este modo, perecían y perecen (*hopou men oun hapanta sunebe hosper kan ei heneka tou egigneto, tauta men esothe apo tou automatou sustanta epitedeios, hosa de me houtos, apoletō kai apollutai*). — *Phys.* II, 8, 198 b 16-31.

¹⁵Aristóteles rechaza la idea de selección natural, porque, dice, las cosas suceden por naturaleza o por casualidad o espontáneamente; pero lo que sucede por casualidad o espontáneamente es algo excepcional, algo que no acontece así siempre, ni la mayoría de las veces. Aquello que parece haber sucedido o bien con un fin, o bien por mera coincidencia, en caso de que no pueda haber sucedido por coincidencia ni espontáneamente (*mete apo sumptomatos met'apo tautomatou*), tiene que haber acontecido con un fin (*heneka tou*). Ahora bien, éste es el caso de lo que sucede por naturaleza, como el crecimiento de los dientes, etc. (Cf. *Phys.* II, 8, 198 b 32 — 199 a 8). Es obvio que el acontecer universal en

el concepto de la física moderna no se deja reducir a ninguna de las alternativas aristotélicas; podría equiparárselo, sí, a lo que Aristóteles llama acontecer "por necesidad", "*ex anagkes*" (véase el pasaje citado en la nota anterior), pero esta alternativa no se tiene en cuenta en la refutación que aquí resumimos.

¹⁶Philo prosigue en términos que le aproximan más aún a Darwin: "Es ocioso, pues, insistir en los usos de las partes de los animales y las plantas y su notable ajuste mutuo. Quisiera saber cómo podría subsistir un animal si sus partes no estuviesen así ajustadas. ¿No observamos que perece inmediatamente en cuanto este ajuste cesa y que su materia, pudriéndose, ensaya una forma nueva? Sucede, es verdad, que las partes del mundo está tan bien ajustadas que alguna forma regular se apodera inmediatamente de esta materia corrupta; pero, si no fuera así ¿podría el mundo subsistir?" (DNR, 54-55). Anticipan a Darwin también, como en general a la visión de la naturaleza del siglo XIX, estas palabras de Demea: "La tierra entera, créeme, Philo, está maldita y contaminada. Arde una guerra perpetua entre todas las criaturas vivas. La necesidad, el hambre, el apetito estimulan al valiente y vigoroso; el miedo, la ansiedad, el terror agitan al débil e indeciso...". A lo que Philo responde: "Observa también... los curiosos artificios de la naturaleza para amargar la existencia de todos los seres vivos. Los más fuertes caen sobre los más débiles y los mantienen en una angustia y terror perpetuos. Los más débiles, a su vez, suelen vivir de los más fuertes, irritándolos y fastidiándolos sin descanso. Considera

la raza innumerable de los insectos, que o bien se crían en el cuerpo de cada animal, o, volando en torno, clavan en él sus agujijones. Estos insectos tienen a su vez otros menores que los atormentan. Y así, por cada lado, detrás, delante, arriba, abajo, cada animal vive rodeado de enemigos que buscan incesantemente su miseria y su destrucción" (DNR, 62-63).

¹⁷Véase la discusión de la "doctrina de las condiciones de existencia" en O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2ª ed., París, 1925, págs. 288-321.

¹⁸*Critica de la razón pura*, A 620 sq. = B 648 sq.: "De la imposibilidad de la prueba fisicoteológica". Véase especialmente A 621 = B 649 y A 628-630 = B 656-658.

¹⁹Véase arriba, 3, pág. 124.

²⁰Véaselos reunidos en la cuarta Meditación metafísica de Descartes, donde se trata de justificar a Dios por la existencia de ese mal particular que es el error.

²¹Una buena y concisa descripción del empleo deliberado del hambre como estímulo para incrementar la productividad de la mano de obra en Inglaterra en el siglo XIX puede leerse en el capítulo III del libro de Edward Hallett Carr, *The new society*, Londres, 1951, págs. 40-60. Hay una buena traducción española de Herbert Marty: *La nueva sociedad*, Universidad de Puerto Rico, 1954.

²²Cabría citar como ejemplo de estudio comparado el *De religione gentiliū* (1663), de Lord Herbert de Cherbury, el ilustre padre de la doctrina racionalista de la religión natural. Pero el espíritu de la inves-

tigación de Lord Herbert tiene poco que ver con el de los estudios modernos de religión comparada: se trata de establecer que todas las religiones comparten ciertos principios básicos y de explicar la desfiguración y mutilación a que los someten.

²³Aunque esta apreciación del cristianismo es rara en el siglo XVIII—cuyos "librepensadores" seguían todavía tan atados a la fe de sus nodrizas, que insistían en hacer de ella el punto más alto alcanzado en la evolución religiosa de la humanidad—, Hume no está completamente solo. Pocos años después, Jean Jacques Rousseau, el otro gran precursor del espíritu de los nuevos tiempos, escribiría en su discutido capítulo sobre la religión civil: "Mais je me trompe en disant une république chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves, ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux". Tampoco falta aquí la anécdota aguzada en epigrama: "C'etoit un beau serment à mon gré que celui des soldats de Fabius; ils ne jurèrent pas de mourir ou de vaincre, ils jurèrent de revenir vainqueurs, et tinrent leur serment. Jamais des chrétiens n'en eussent fait un pareil; ils auroient cru tenter Dieu". (J. J. Rousseau, *Du contrat social, etc.*, París, Garnier, s. f., pág. 333).

²⁴Característica es la respuesta que adelanta Hobbes a quienes objetan que su teoría del estado no concuerda con los hechos de la vida:

“No es válido un argumento basado en la práctica de los hombres, que no han rastreado a fondo ni sopesado con una razón exacta las causas y la naturaleza de los Estados, y padecen a diario las miserias que provienen de la ignorancia de las mismas. Pues aunque en todas partes del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no puede inferirse que ello deba ser así. El arte de hacer y mantener los Estados se apoya en ciertas reglas, como la aritmética y la geometría; no, como el juego del tenis, únicamente en la práctica. Estas reglas, ni los pobres tienen el ocio necesario para averiguarlas, ni quienes han dispuesto de él han tenido hasta la fecha la curiosidad o el método para descubrirlas”. (*Leviathan*, pt. II, ch. xx, *ad. finem*; ed. Lindsay, Everyman's Library, págs. 109-110).

²⁵“Nuestra época es propiamente la época de la *crítica*, a la cual todo tiene que someterse. La religión, por su santidad, y la legislación, por su majestad, pretenden comúnmente sustraérsele. Pero con ello suscitan una justificada sospecha en su contra, y no pueden reclamar el respeto sincero que la razón sólo concede a quien ha podido resistir su examen libre y público” (*Crítica de la razón pura*, prólogo a la 1ª edición, A xi n.).

²⁶“Of the first principles of government”, en *David Hume's political essays*, edited, with an introduction, by Charles W. Hendel, New York, 1953, pág. 24.

²⁷La filosofía de la religión de Kant aparece expuesta en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicada en 1793

(ahora en el tomo VI de la edición de la Academia Prusiana). Para entenderla bien, hay que estudiar las tres *Críticas*, especialmente aquellos pasajes en que Kant prepara y fundamenta la “metafísica práctico-dogmática” que viene a reemplazar a la metafísica tradicional destruida en la *Crítica de la razón pura*. Indico los principales de estos pasajes y las páginas que ocupan en las ediciones originales: 1) *Crítica de la razón pura*, apéndice a la Dialéctica trascendental, “Sobre el propósito de la dialéctica natural de la razón humana”, A 669-704; Metodología trascendental, cap. III, El canon de la razón pura, A 795-831; 2) *Crítica de la razón práctica*, libro II, Dialéctica de la razón práctica pura, A 192-266; 3) *Crítica del juicio*, *passim*, pero especialmente los párrafos 84-91 y la nota final, A 391-476. Deben tenerse en cuenta, además, el pequeño ensayo “¿Qué significa: orientarse en el pensamiento?”, y el escrito póstumo *Sobre los progresos de la metafísica* (en los tomos VIII y XX de la edición de la Academia Prusiana, respectivamente).

²⁸*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Viertes Stück, 2ª ed., págs. 225 sqq. Véase, por ejemplo, pág. 276: “La clerecía es... la constitución de una iglesia, en cuanto impera en ella un culto fetichista, lo cual ocurre cada vez que el fundamento y la esencia del culto no consisten en principios morales, sino en órdenes estatutarias, reglas de fe y observancias”.

²⁹Lessing, cinco años menor que Kant, publica este escrito en 1780, y muere al año siguiente, meses antes de la aparición de la *Crítica de la razón pura*.

³⁰La exposición fundamental de la filosofía de la religión de Hegel es el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu* (ed. Hoffmeister, págs. 473-548). Debe consultarse, además, el curso de filosofía de la religión editado por el teólogo Marheineke, que ocupa los tomos XI y XII de la edición de las obras de Hegel, publicada por los amigos del difunto (tomos XV y XVI de la edición de Glockner). El desarrollo del pensamiento de Hegel, a partir del moralismo kantiano, que abraza cuando joven, puede seguirse en los importantes manuscritos que analiza Dilthey en su *Historia de la juventud de Hegel* y que Nohl editó (*Jugendgeschichte Hegels* en *W. Dilthey's gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlín, 1921, págs. 1-187; traducción española de Eugenio Imaz, en Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, 1944. Hegel, *Theologische Jugend-*

schriften, herausgegeben von Hermann Nohl, Tübingen, 1907).

³¹El interés de Schelling por las formas religiosas no cristianas se manifiesta ya en su ensayo juvenil "Sobre los mitos, sagas históricas y filosofemas de la más antigua edad" (en el tomo I, págs. 43-83, de la edición de sus obras preparada por su hijo, K. F. A. Schelling). En su edad madura expone reiteradamente su filosofía de la religión en varios cursos publicados póstumamente, bajo los títulos de *Introducción a la filosofía de la mitología*, *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación* (tomos XI a XIV de la edición mencionada).

³²G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Einleitung; en *Werke*, Jubiläumsausgabe, ... herausgegeben von Hermann Glockner, vol. XV, pág. 94.