

## HUME: CRÍTICA DE LA RELIGIÓN NATURAL

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Hume dedicó muchas de sus páginas al tema de la religión, quizás más que a ningún otro. Todas ellas con un afán crítico no inferior al que consagró a los asuntos filosóficos. Y es que estaba convencido de que «los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos»<sup>1</sup>. Como era de esperar, esa pretensión despertó la animadversión de muchos de sus contemporáneos. Y esto, ya a partir de la publicación de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, pues, a pesar de su esfuerzo por eliminar de esta obra todo lo que pudiera suscitar controversia, lo que no suprimió fue suficiente para que los primeros lectores percibiesen ya con bastante aproximación su pensamiento acerca de la religión. Por eso, cuando en 1744 presentó su candidatura a la Cátedra de Filosofía Moral de Edimburgo, sus oponentes se encargaron de acusarlo de ateo. Y desde entonces, los ataques no dejaron de subir de tono a medida que se iba conociendo el contenido de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que contiene una sección en contra de los milagros y de las profecías, y otra, en contra del argumento del orden; de su *Historia natural de la religión*, en donde expone el origen, así como la influencia perjudicial de la religión en la vida de los hombres; el ensayo *Sobre la inmortalidad* del alma, cuyos argumentos metafísicos, físicos y morales critica; su ensayo *Sobre el suicidio*, acto que no debe ser calificado como criminal, puesto que no hay razones para considerarlo un deber ni para con nosotros, ni para con la sociedad, ni para con la divinidad. Pero los ataques se hicieron ya clamorosos, cuando, poco después de su muerte, aparecieron los *Diálogos sobre la religión natural*, en los que pretende dejar fuera de combate a la divinidad.

---

1. *Treatise of human nature*, I, IV, VII. Edic. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 272. Para referirme a esta edición usaré en adelante las siglas SB.

Desde luego, Hume es consciente de que la religión natural es la respuesta que el hombre da a Dios. Pero también de que esa respuesta supone la aceptación de Dios por parte del hombre, así como el reconocimiento de que el hombre sigue viviendo después de la muerte. Pero Hume no ve clara ninguna de esas dos cosas, mejor dicho, le disgusta tanto el reconocimiento de Dios como la inmortalidad. Y si extendiésemos el análisis a la religión positiva, habría que añadir que tampoco está de acuerdo ni con los milagros ni con las profecías.

### A. *Crítica de la aceptación de Dios*

#### I. EL RECURSO A LA RAZÓN

Hume inicia su *Historia natural de la religión* afirmando que, aunque toda investigación referente a la religión es de suma importancia, hay dos cuestiones que llaman especialmente la atención: una se refiere «a su fundamento en la razón»<sup>2</sup>; la otra, «a su origen en la naturaleza humana»<sup>3</sup>.

El fundamento racional de la religión hay que buscarlo en la necesidad que tiene el hombre de explicar el orden del mundo. Según Hume, las gentes mejor dispuestas hacia la religión suelen aceptar que ese orden requiere un autor inteligente. Esta conclusión, aunque vieja, había reaparecido con fuerza en tiempos de Hume, especialmente por influencia de Newton y los newtonianos, que veían el orden del mundo como la manifestación de una inteligencia suprema. Hume se hace eco de esa conclusión en su *Historia natural de la religión*<sup>4</sup>, y en su *Investigación sobre el entendimiento humano*<sup>5</sup>, pero, sobre todo, en los *Diálogos sobre la religión natural*, en donde apoya esa conclusión en las siguientes premisas: en el mundo reina un orden maravilloso, entendiendo el orden, no en un sentido estático, como la colocación de un conjunto de cosas, sino en un sentido dinámico, esto es, como la disposición que las cosas adquieren en virtud de su dirección a un fin, y que el argumento define como «una pre-

---

2. *The natural history of religion*, Introduction. *The philosophical works*. Edic. T.H. Green y T.H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, IV, 309. En adelante para referirme a esta obra usaré las siglas GG, seguidas del tomo y de la página.

3. *Ibid.*, Introduction, GG, IV, 309.

4. *Ibid.*

5. Cfr. *Enquiry concerning the human understanding*, XI. Edic. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 272. Para referirme a esta edición usaré en adelante las siglas SB.

cisa adaptación de los medios respecto de los fines»<sup>6</sup>; esa disposición de los medios a los fines requiere una causa; la *experiencia* nos dice que la causa del orden que observamos en los productos artificiales, como casas, barcos, etc., es una inteligencia; por tanto, por analogía, debemos concluir que la causa encargada de organizar la totalidad del universo debe ser una inteligencia, que es, en definitiva, una inteligencia suprema<sup>7</sup>. Pero semejante argumento, piensa Hume, está lleno de dificultades.

1) Desde luego, Hume no tiene duda de que en el mundo reina un orden asombroso. Al contrario, suscribe con gusto la máxima generalmente admitida por las ciencias, según la cual «la naturaleza no hace nada en vano»<sup>8</sup>. Y pone como ejemplos de ello la anatomía y la astronomía.

2) Que podamos encontrarle una causa a ese orden, ya resulta discutible. Y es que la causa implica una conexión necesaria entre lo que llamamos efecto y lo que denominamos causa: el efecto exige necesariamente una causa. Esa necesidad de la conexión no sale de los términos mismos que se ponen en relación (causa y efecto) como creía Leibniz, sino de algo exterior a ellos. Pero eso exterior no hay que buscarlo en Dios, como pensaba Malebranche, que hacía de Dios la única causa de todas las cosas, sino en el hombre, concretamente en un hábito suyo, engendrado por la conjunción reiterada en el pasado entre el efecto y la causa. Así entendida, resulta imposible dar con la causa del orden del mundo. Y es que tanto el orden del mundo (efecto) como la inteligencia ordenadora (causa) son casos únicos. Y, al ser únicos, nos falta la pluralidad de casos asociados constantemente en el pasado, que nos permita adquirir la costumbre de asociar ambos extremos, que es precisamente la fuerza que en los demás casos nos obliga a esperar que el futuro será como el pasado<sup>9</sup>.

3) Aun suponiendo que fuese posible averiguar la causa del orden del mundo, todavía quedaría por determinar, es decir, por concretar la causa de ese orden. Los partidarios del argumento aseguran que esa causa es una inteligencia ordenadora suprema. Y acuden, para probarlo, a la *regla de la analogía*, según la cual, efectos semejantes suponen causa semejantes, *like effects prove like causes*. Y argumentan así: el orden de las obras de la naturaleza es semejante al orden de los productos humanos; ahora bien, el orden que descubrimos en las

6. *Dialogues concerning natural religion* II. *The philosophical works*. Edic. T.H. Green y T.H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, t. II, p. 392. En adelante para referirme a esta obra usaré las siglas GG, seguidas del tomo y de la página.

7. *Ibid.*, II, GG, II, 390-395.

8. *Ibid.*, XII, GG, II, 455.

9. Cfr. *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 272.

obras humanas es resultado de una inteligencia; luego, el orden de los productos de la naturaleza también es fruto de una inteligencia. Sin embargo, esta manera de argumentar tiene, según Hume, dos defectos, debidos los dos a la índole analógica del argumento.

a) El primer fallo es su falta de certeza. Produciría certeza si la semejanza entre los efectos (orden de las obras naturales y de las obras artificiales) fuese perfecta, es decir, si fuese identidad. Pero no lo es, porque la semejanza lleva consigo muchas desemejanzas; tantas que «a lo sumo a lo que aquí puedes aspirar es a una suposición, a una conjetura, a una sospecha sobre la existencia de una causa semejante»<sup>10</sup>. Ocurre aquí como en la circulación de la sangre. Nuestra experiencia de la circulación de la sangre en unos determinados hombres nos permite deducir de manera cierta la existencia de idéntica circulación en otros hombres determinados, porque hay identidad entre los casos observados. Pero si, a partir de la circulación de la sangre en los hombres, queremos deducir la existencia de ese mismo fenómeno en los animales, la deducción sólo será probable, puesto que entre los casos observados no hay más que semejanza. En este caso, sin embargo, como la semejanza es fuerte, también será acusada la probabilidad. Pero la probabilidad será ya débil si, a partir de nuestra experiencia de la circulación de la sangre en los animales, pretendemos inferir la circulación de la savia en los vegetales, porque también es escasa la semejanza entre los casos observados.

Pues bien, otro tanto ocurre con el argumento del orden, ya que el argumento sería cierto si el orden natural fuese idéntico al orden artificial. Como el orden de una casa es idéntico al orden de otra, si sabemos por experiencia que el orden de una es obra de un arquitecto, concluiremos de manera cierta que también lo es el orden de la otra. Pero el orden del universo no es idéntico al orden de los artefactos humanos (como una casa a otra). Por eso, que el orden del universo sea semejante al orden de los productos humanos no nos obliga a tener por cierto que el orden del primero sea debido a una inteligencia, por el hecho de que también lo sea el segundo.

b) La segunda deficiencia es su antropomorfismo. Efectivamente, se afirma que la causa del orden del mundo es una inteligencia. Pero puede no serlo. Se afirma que es una inteligencia, porque el orden del mundo se compara con el orden de los artefactos de los hombres. Pero, si se comparase con otros órdenes, se llegaría a una causa ordenadora diferente de una inteligencia. Naturalmente, para eso tendría que haber otros órdenes con los que el orden

---

10. *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 393.

de la naturaleza pudiese compararse. Y efectivamente los hay, pues el orden de la naturaleza se parece también al orden que descubrimos en el cuerpo de un animal y de un vegetal. Por lo cual, de acuerdo con la regla de la analogía, según la cual efectos semejantes prueban causas semejantes, habría que decir también: si el orden del mundo se parece al orden de un animal, y éste es debido a la generación, también aquél se debe a la generación. Y, siguiendo la misma regla, habría que añadir: si el orden del mundo se parece al orden de un vegetal, como éste sale de la vegetación, también sale de la vegetación aquél. Tendríamos así, sin abandonar la regla de la analogía, tres principios de orden: la inteligencia, la generación y la vegetación<sup>11</sup>. Y los tres están avalados por la experiencia, pues tenemos experiencia de que la inteligencia introduce orden en nuestro mundo, pero también tenemos experiencia de que introduce orden en nuestro mundo la generación y la vegetación. Desde luego, cada uno de ellos es fuente de orden parcial, pues cada uno es una parte muy pequeña de la naturaleza que introduce orden en otra parte muy pequeña de esa naturaleza: el pensamiento del hombre, en la naturaleza inanimada que está a su alcance, como la piedra, la madera, el hierro, etc.; la generación del animal, en el mundo animal; la vegetación, en el mundo vegetal. Ahora bien, ¿puede hacerse de una de esas fuentes de orden parcial la única fuente de todo el orden del universo? Sería como querer descubrir la generación del hombre a partir del crecimiento de un cabello, o pretender obtener enseñanzas sobre la vegetación de un árbol a partir del crecimiento de una hoja. Una parte no puede servir de modelo para el todo. Pero admitamos que un principio de orden sea la fuente de todo orden. ¿Cuál seleccionar? El argumento del orden escoge un principio tan limitado como el pensamiento. ¿Por qué? «¿Qué privilegio especial tiene esa pequeña agitación del cerebro que llamamos pensamiento para que debamos hacer de ella el modelo de todo el universo?»<sup>12</sup>. Solamente uno: nuestro antropomorfismo.

4) Aun dando por bueno que la causa del orden del mundo deba ser una inteligencia ordenadora, no se gana mucho, por la sencilla razón de que el orden planificado por esa inteligencia remite al orden planificado por otra, y así sucesivamente. Y de nada vale decir que la inteligencia tiene en sí misma o en su propia naturaleza el principio del orden, pues, si se afirma que el mundo ideal se ordena por sí mismo, sin un designio anterior, también puede decirse que el mundo material logra la organización de la misma manera. «¿Puede ser inteligible la primera opinión y no serlo la segunda?»<sup>13</sup>.

11. Cfr. *ibid.*, VII, GG, II, 424.

12. *Ibid.*, II, GG, II, 396.

13. *Ibid.*, IV, GG, II, 409.

5) Aun suponiendo que hayamos de admitir que la causa del orden del mundo sea una inteligencia, esta inteligencia no tiene, según Hume, los caracteres o atributos que le asignan los partidarios del argumento. Y es que, según la *regla de la proporción*, cuando vamos del efecto a la causa, ésta ha de ser proporcionada a aquél, porque, como se conoce a partir de él, no podemos atribuirle más de lo necesario para producirlo. De lo contrario, trascenderíamos la experiencia, sacando entonces una conclusión que ya no sería cierta. Así, si vemos que un cuerpo de diez onzas se eleva en el platillo de una balanza, podemos concluir que la pesa que lo hace subir excede las diez onzas, pero no que supera las cien. Y, si contemplamos las pinturas de Zeuxis, podemos inferir que fue un gran pintor, pero no que fue también un gran escultor y un gran arquitecto, porque los efectos, es decir, las pinturas no nos autorizan a tanto.

Aplicado eso a la causa del orden del mundo, significa que, como el conocimiento de la divinidad se saca solamente de sus obras, la divinidad ha de ser proporcionada a la obra que conocemos, ajustada a ella. En consecuencia, salvo que echemos mano de la exageración o de la adulación, sólo podemos atribuirle aquellas cualidades que descubrimos en sus obras y en el mismo grado que vemos en ellas, pero nunca más ni en mayor grado. Por supuesto, puede que Dios posea más atributos y en grado más alto que los que estamos autorizados a deducir de los efectos observados, pero es una mera hipótesis, pues nuestro conocimiento de los efectos, que es lo único con lo que contamos, no nos da derecho a afirmarlo de manera cierta. Y si es así, ya se ve que las consecuencias de esa regla tienen que ser nefastas para la divinidad tal como la entienden los partidarios del argumento, pues no nos permite afirmar ni su infinitud, ni su omniperección, ni su suma bondad, etc.

a) No podemos decir que Dios es infinito, porque los efectos que conocemos son finitos. No podemos decir que Dios es perfecto, ni siquiera dentro de su finitud, porque las obras de la naturaleza tienen tantas deficiencias que hacen imposible afirmar la perfección de su autor. Tan defectuosas son que de su causa cabe decir verdaderos disparates, por ejemplo, que es el primer ensayo tosco de una divinidad infantil, que es la obra de una divinidad cargada de años, etc. Y no pueden producir horror tan extrañas suposiciones, pues, «desde el momento en que se supone que los atributos de la divinidad son finitos, todas ellas son posibles»<sup>14</sup>.

b) Además, como el mundo está lleno de males, tampoco podemos decir que es Dios es bueno. Los teístas han pretendido salir del apuro, o bien ase-

---

14. *Ibid.*, V, GG, II, 415.

gurando que el mal desaparecerá en una vida futura, o bien afirmando que el mal existente es la menor cantidad de mal que puede haber. Pero ambas respuestas son, según Hume desafortunadas. La primera, porque quebranta la *regla de la proporción*, que dice que la causa debe ser proporcionada al efecto. «Encontráis ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscáis una causa o autor. Imagináis que lo habéis encontrado. Después os enamoráis tanto de ese hijo de vuestro cerebro que os imagináis que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que el estado actual de cosas, tan lleno de mal y desorden... Haced, pues, filósofos que vuestros dioses sean acordes a las manifestaciones actuales de la naturaleza, y no os permitáis alterar esas manifestaciones con suposiciones arbitrarias, para adecuarlas a los atributos que tan gustosamente atribuíis a vuestras divinidades»<sup>15</sup>. Bien está que los sacerdotes y poetas hablen de un pasado o de un futuro mejores, pero los filósofos no pueden utilizar ese tipo de discursos. «¿Quién los llevó a las regiones celestes, quién los admitió a las reuniones de los dioses, quién les abrió el libro del destino para que temerariamente afirmen que sus divinidades han realizado o realizarán un designio que supere a lo que de hecho ha aparecido?»<sup>16</sup>. La segunda respuesta sobre el mal, echa mano de la teoría del mal menor, porque está dando por supuesto que los males son inevitables, irrenunciables. Pero Hume no cree que sea así: no es irremediable que los seres vivientes experimenten dolor para remediar las necesidades naturales que los acucian, porque Dios bien pudo haber conseguido el mismo efecto con una disminución de placer en la satisfacción de esas necesidades; ni que la naturaleza esté llena de defectos, pues Dios podría evitarlo gobernando el mundo, no mediante intervenciones generales de su voluntad, a las que se le escapa el detalle de lo particular, sino mediante intervenciones particulares; ni que los seres estén dotados de facultades tan escasas, pues no hay razón para que un Dios tan poderoso observe tanta moderación en la manera de tratar a sus criaturas; ni la poca precisión con la que ha sido construida la gran máquina del universo, porque su diseñador bien pudo haber rematado su obra, es decir, haberle dado el último toque.

c) Por fin, también es funesta para la divinidad la *regla de la analogía*; tan funesta que no permite salvar la unidad divina. Es cierto que en la *Historia natural de la religión* aún se declaraba a favor de la unidad de Dios, pues ahí dice que el orden de la naturaleza lleva a la mente a reconocer un solo autor. Pero en los *Diálogos sobre la religión natural*, apoyado en la regla de la analogía, pone en duda semejante unidad, pues, si son muchos los hombres que se reúnen

15. *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 137-138.

16. *Ibid.*, XI, SB, 138.

para construir una casa, para levantar una ciudad, para organizar una comunidad, ¿por qué no pueden haberse unido varios dioses para planificar y organizar un mundo?

6) Hasta ahora se ha venido jugando con la hipótesis de que la organización de la materia procede de una inteligencia ordenadora. ¿Pero no puede suceder que la materia se ordene por azar en virtud del constante movimiento a que está sujeta? Imaginemos, efectivamente, que la causa del movimiento sea una fuerza ciega, es decir, una fuerza que no cuenta con la guía de una inteligencia. Si semejante fuerza pusiese en movimiento la materia, parece obvio que la primera posición alcanzada por ésta adolecería de todo orden; sin ningún parecido, por tanto, con los artefactos humanos, que exhiben esa maravillosa adaptación de los medios a los fines, característica del orden. Y esa primera posición daría lugar a una segunda, que seguramente sería tan desordenada como la primera. Y la segunda sería seguida por una tercera, que no mejoraría el desorden, y así sucesivamente. Pero ¿no sería posible que después de mucho tiempo, aunque las cosas que componen el universo sigan un incesante cambio, se produzca un orden en el todo? La hipótesis de un diseñador inteligente quedaría entonces sustituida por la de una materia en constante movimiento.

7) Después de tantas dudas, Hume concluye sus *Diálogos sobre la religión natural* confesando que todas las dificultades que ha venido planteando no arruinan, sin embargo, el argumento del designio, sino que sólo lo debilitan. Por lo cual, aunque poco, algo queda a salvo después de tanta duda. Hume lo resume en esta breve proposición: «La *causa* o *causas* del orden del universo presentan *probablemente* alguna *remota analogía* con la inteligencia humana. Una confesión de teísmo, además de insuficiente, llena de escepticismo: «causa o causas», «probablemente», «remota analogía».

## II. EL RECURSO A LAS PASIONES

### 1. *El origen en la naturaleza humana*

No sólo está rodeado de dificultades el fundamento de la religión en la razón, sino también el fundamento de la religión en la naturaleza humana. Ese fundamento hay que buscarlo, dice Hume en la *Historia natural de la religión*, en la preocupación del hombre por explicar los acontecimientos de la vida que contempla a su alrededor (tormentas, tempestades, sequías, enfermedades, pestes, guerras, etc.) y que llenaban su ánimo de pasiones de esperanza y de miedo: esperanza de que esos sucesos no se repitieran y miedo de que volvieran a



producirse. Agitados por esas esperanzas y esos miedos, los hombres primitivos intentaron dar con las causas de esos sucesos para poder controlarlos. Si hubiesen sido capaces, verían que eran causas naturales. Pero no lo fueron. Por eso, al no poder dar con ellas, hacen de esas causas desconocidas el objeto de sus esperanzas y de sus miedos<sup>17</sup>. Más aún, se dejaron llevar por la tendencia de la naturaleza humana a concebir a todos los seres a su semejanza, terminando por reconocer su dependencia respecto de unos seres invisibles, llenos de inteligencia y de poder. Pero no se pararon siquiera ahí, porque, como esos seres invisibles eran objetos demasiado refinados para la comprensión del vulgo, siguiendo una inclinación igualmente natural, terminaron por identificar esos seres inteligentes y poderosos con objetos sensibles, que unas veces (en épocas más ignorantes) eran seres de la naturaleza y otras veces (en épocas más refinadas) eran estatuas, imágenes, pinturas. Así es como el politeísmo se hizo idolatría.

De esos seres depende el destino humano. Pero, aunque dueños de su suerte, esos seres son limitados, por lo cual no fueron capaces, individualmente, de hacer que su influencia se extendiese a todas las parcelas de ese destino. Por eso, los marineros invocaron a Neptuno; los guerreros, a Marte; los agricultores, a Ceres; los mercaderes, a Mercurio, etc. Pero no todo terminó ahí, sino que, en consonancia con el dominio de que debían ocuparse, le asignaron también a cada dios sus correspondientes atributos. Así, representaron al dios de la guerra como un ser violento, cruel e impetuoso; al del comercio, como un ladrón engañoso; al de la poesía, como un ser delicado, educado y agradable. Y como todo esto estaba en función, según acabamos de decir, de la tendencia de la naturaleza humana a dotar a los dioses de las características de los hombres, no tiene nada de extraño que los politeístas de cualquier país coincidieran en asignar los mismos atributos a los dioses que iban encontrando en los diferentes lugares. Eso explica que los conquistadores griegos y romanos no tuviesen dificultad en descubrir a sus propios dioses dondequiera que fueran, aunque los nombres dados a esos dioses no coincidieran. Y decían: «Éste es Mercurio; ésa, Venus; éste es Marte; ése, Neptuno»<sup>18</sup>.

Del politeísmo así entendido nace el monoteísmo, cosa que sucedió, cuando un dios terminó por imponerse a los demás, y en consecuencia por convertirse en objeto especial de las esperanzas y de los miedos de los hombres. Los motivos de esa imposición hay que buscarlos: unas veces, en la distribución de los dominios que corresponden a cada divinidad, que se constituye así en el patrón particular de una parcela; otras, en la sabiduría y poder de una determinada divi-

17. Cfr. *The natural history of religion*, III, GG, IV, 316.

18. *Ibid.*, V, GG, IV, 328.

nidad, que, aun teniendo idéntica naturaleza que las demás divinidades, las gobierna con una autoridad semejante a la que los soberanos de la tierra ejercen sobre sus súbditos, erigiéndose de ese modo en soberano general de los cielos.

Pero semejante imposición nunca es definitiva. Y es que la idea de un ser supremo infinito resulta desproporcionada para la comprensión del vulgo; tanto que el vulgo volvió a echar mano de unos agentes subordinados que se interpusieran entre los hombres y la divinidad suprema infinita. Y estos semidioses o entidades intermedias acabaron por imponerse como objetos principales de la esperanza y del miedo de los hombres, con lo que poco a poco éstos cayeron de nuevo en el politeísmo que habían abandonado, y así sucesivamente. De manera que bien puede decirse que la historia de las creencias religiosas es la historia «del flujo y reflujo»<sup>19</sup> del politeísmo y del monoteísmo.

Puestos a matizar, todavía habría que añadir que el monoteísmo fue posterior al politeísmo, si se trata del monismo que nació de la pasión, pero también si se considera el monoteísmo que surgió del orden del mundo descubierto por la razón. Mantener que este último tipo de monoteísmo es la religión originaria de la humanidad supone ir en contra del principio según el cual «la mente se va elevando gradualmente de lo inferior a lo superior»<sup>20</sup>. Afirmar que los primitivos hombres bárbaros fueron monoteístas implicaría decir que, siendo ignorantes, descubrieron la verdad, y que luego la perdieron al adquirir conocimientos. Es como imaginar que los hombres habitaron en palacios antes que en chozas y que estudiaron geometría antes que agricultura. Por eso, quien está del lado del progreso natural del conocimiento humano no tiene más remedio que admitir que los hombres empezaron por tener una noción tosca de la divinidad antes de alcanzar una noción perfecta de ella. Nada puede perturbar este proceso natural del pensar. Es cierto que el orden del universo, si se examina con rigor, pudo proporcionar un argumento capaz de poner a los hombres de golpe ante un teísmo puro. Pero también es cierto que eso no pudo acontecer en los comienzos de la humanidad, mientras el hombre estaba lleno de necesidades. Cuando Adán se vio en el Paraíso en posesión de facultades perfectas, quizás se asombró ante el grandioso espectáculo de la naturaleza, los cielos, el aire, la tierra, etc. Y sin duda, se sintió impulsado a preguntar de dónde surgía una escena tan maravillosa. Pero un animal bárbaro, apremiado por tantas necesidades, como el hombre en los primeros orígenes de la sociedad, carecía de ocio para admirar el ordenado espectáculo de la naturaleza»<sup>21</sup>. Y es que

---

19. *Ibid.*, VIII, GG, IV, 334.

20. *Ibid.*, I, GG, IV, 311.

21. *Ibid.*, I, GG, IV, 312.

una de dos: o los argumentos a favor del monoteísmo son lo suficientemente claros como para satisfacer a la mayoría de la humanidad, o lo suficientemente oscuros como para persuadir sólo a unas pocas personas: si fuesen comprensibles, el monoteísmo no se habría corrompido dando lugar al politeísmo posterior, sino que habría conservado su pureza original; si fuesen incomprensibles, no llegarían al conocimiento de las gentes comunes, con lo cual no cabría decir que el monoteísmo fue la religión primitiva de la humanidad. Dicho de otra manera, si el argumento del orden fuese asequible para la mayoría de los hombres, daría origen al monoteísmo, pero a un monoteísmo que, por su fácil comprensión, no podría degenerar en politeísmo; si no fuese alcanzable por la mayoría, daría origen al monoteísmo, pero a un monoteísmo no como religión de la mayoría, sino de unos pocos. En cualquier caso sería, pues, imposible que el monoteísmo hubiera sido la primera religión de la especie humana. La religión más antigua ha sido el politeísmo. No sólo la más antigua, sino también la que más ventajas supuso para la humanidad.

Primero, por su *tolerancia*. Porque, como todas las divinidades participaban por igual de la índole de divinidad, se vieron obligadas a convivir unas con otras. Cuenta Jenofonte en sus *Memorables* que, cuando se le preguntó al Oráculo de Delfos por el tipo de adoración que resultaba más aceptable a los dioses, respondió: la que ha sido legalmente establecida por cada ciudad. Y, con igual apertura, los romanos solían adoptar como suyos los dioses de los pueblos que conquistaban, sin poner nunca en duda los atributos de las divinidades de los territorios en los que residían. Y Plinio escribe que era tal la avenencia entre las diversas religiones politeístas que llegó a hacerse común entre los romanos la siguiente práctica: cuando iniciaban el asedio a una ciudad, invocaban a la divinidad tutelar del lugar, prometiéndole mayores honores de los que en aquel momento disfrutaba, para que, de esta manera, traicionase a sus viejos amigos y se pasase a su bando. Por esta razón, el nombre de la divinidad tutelar de Roma se guardaba con el más religioso secreto, para evitar que sus enemigos hicieran lo mismo y lograsen que el dios tutelar de los romanos se pasara a sus filas. Esto no sucedió, en cambio, con el monoteísmo, porque, al no haber más que un dios, ningún otro ser participaba de ese carácter. De ahí la intolerancia clamorosa de los pueblos monoteístas: el espíritu implacable de los judíos; los principios sangrientos de los mahometanos; el fanatismo de los discípulos de Zoroastro; incluso la poca comprensión de los cristianos, pues, aunque es cierto que los cristianos ingleses y holandeses, obligados por los magistrados civiles, abrazaron los principios de la tolerancia, no ocurrió lo mismo con los cristianos romanos y madrileños, cuyas persecuciones inquisitoriales hicieron más daño a la sociedad que los sacrificios humanos de los cartagineses, mexicanos, etc. Y es que estos pueblos bárbaros elegían a las víctimas humanas

al azar o por ciertas características externas, lo cual afectaba poco a la sociedad, mientras que los inquisidores las elegían por su grado de conocimiento y su amor a la libertad, dejando así hundida a la sociedad en la ignorancia y la esclavitud.

Segundo, por *el tipo de virtudes*. Porque, cuando los dioses eran sólo ligeramente superiores a los hombres, éstos se atrevían a rivalizar con ellos, y en consecuencia a practicar virtudes activas, como el entusiasmo, el coraje, la magnanimidad, etc. Por el contrario, cuando la divinidad era infinitamente superior a los hombres, esa superioridad producía una conciencia sumisión tal que en ellos sólo podían surgir virtudes pasivas, como la mortificación, la penitencia, la humildad, etc. Bastaría comparar a un héroe griego con un santo católico para convencerse de esa diferencia. Un héroe griego, mordido por un ratón diría: *nada hay más despreciable que un ratón, pero ha podido salvarse por haber tenido el coraje de defenderse a sí mismo*. Un santo católico, en cambio, picado por las pulgas, exclamaría: *el sufrimiento de estas picaduras me permite ganar el cielo, mientras que estas pobres criaturas no tienen otro contento que el que puede procurarles la vida presente*. Enseguida veremos que este tipo de virtudes es perverso para la moralidad.

Tercero, por su *mayor respeto a la razón*. Y es que el politeísmo, al no acudir a la razón, tampoco entraba en conflicto con ella, mientras que el monoteísmo (cuando el monoteísmo se apoya en la razón) empezaba por pedirle a la razón el establecimiento de una única divinidad, pero terminaba por exigirle la defensa de grandes absurdos, que la razón no podía satisfacer, con gran perjuicio para ella, que comprueba cómo, con frecuencia, la religión acaba sacrificándola. No hace falta más que acudir a la historia eclesiástica para convencerse de que en las controversias religiosas la acusación de herejía siempre termina recayendo sobre el bando que defiende los principios de la razón. Es la glosa humeana de la *philosophia ancilla theologiae*.

Cuarto, por su *escasa presión* sobre las almas de las gentes, sobre todo, porque, al basarse en tradiciones, el politeísmo no cristalizó en unos dogmas que presionaran con fuerza sobre las mentes de los hombres, al revés de lo que ocurrió con el monoteísmo, que, al apoyarse en escrituras, fácilmente se concretó en unos dogmas, que actuaban con rigidez sobre el ánimo de los hombres.

## 2. Los efectos del origen en la naturaleza humana

El fundamento de la religión en las pasiones cuenta también con dificultades, igual que el fundamento en la razón, puesto que los efectos que produ-

ce son nefastos para la felicidad y para la moral. Ciertamente, Hume podría haber examinado también los efectos benéficos que produce la religión verdadera (la que se funda en el monoteísmo de la razón) cuya misión propia «consiste en regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de moderación, de orden y de obediencia»<sup>22</sup>. Pero no lo hizo, porque, «como esa misión es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de moralidad y justicia, corre el peligro de ser pasada por alto y confundida con esos otros motivos»<sup>23</sup>. Lo que sobre todo le importaba son los efectos que provocaba la religión falsa. Y, aunque más de un contemporáneo criticó esta preferencia suya por la religión falsa, Hume no dejó de repetir que a él le interesa «la religión tal como se manifiesta comúnmente en el mundo»<sup>24</sup>. Y si la religión falsa «es la que la que se muestra en el abierto teatro del mundo»<sup>25</sup>, se comprende que «el historiador apenas tenga ocasión de mencionar ninguna otra clase de religión»<sup>26</sup>. Tiene razón Gaskin, cuando dice que Hume se preocupa los efectos de la religión falsa, porque está pensando más como historiador y como moralista que como filósofo<sup>27</sup>. ¿Cuáles son esos efectos?

#### a) *La religión, fuente de infelicidad*

Antes de nada, conviene decir que Hume se ocupa de los efectos de la religión falsa en su doble forma de «superstición y fanatismo»<sup>28</sup>, nacidas, respectivamente, del miedo y de la esperanza. Pero se ocupa sobre todo de la superstición, porque, si examinamos nuestros corazones o vemos lo que sucede a nuestro alrededor, podemos observar fácilmente que los hombres suelen caer de

22. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 460. La misma idea se puede leer en un Prefacio, que no llegó a publicarse, de su *Historia de Inglaterra*, en donde dice que el objetivo propio de la religión verdadera consiste en «reformular las vidas de los hombres, purificar sus corazones, reforzar toda obligación moral y asegurar la obediencia a las leyes y al magistrado civil» (Mossner, E.C., *The life of David Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 306).

23. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 460.

24. *Ibid.*, XII, GG, II, 463.

25. *The history of England*. Edic. Todd, Liberty Classics, Indianapolis, 1983-1985, I, p. 27.

26. *The history of England*. Edic. Todd, Liberty Classics, Indianapolis, 1983-1985, I, p. 28.

27. Cfr. J.C.A. GASKIN, *Hume's philosophy of religion*, Macmillan Press, London, 1988, p. 183.

28. *Of superstition and enthusiasm. The philosophical works*. Edic. T.H. Green y T.H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, t. III, p. 246. En adelante para referirme a esta obra usaré las siglas GG, seguidas del tomo y de la página.

rodillas con más frecuencia por miedo que por esperanza, es decir, por miedo al mal que no desean que por esperanza del bien que persiguen. Y, si es así, se comprende que a Hume le interesen ante todo los efectos que provocaba la superstición. Y es que, cuando el bien buscado se convierte en bien poseído, la esperanza se transforma en alegría. Y cuando nos llenamos de alegría fácilmente pensamos que los bienes son algo que nosotros merecemos, evitando así las preguntas sobre el autor de esos bienes, distinto de nosotros; que es como decir que, mientras dura ese estado de ánimo el hombre tiene «poco tiempo o ganas de pensar en regiones invisibles desconocidas»<sup>29</sup>; se aplica al trabajo, a la vida social, a la diversión, «y no piensa en la religión»<sup>30</sup>. En cambio, cuando el mal dudoso se hace mal seguro, el miedo se transforma en tristeza. Y, cuando eso ocurre, el hombre se siente inmediatamente empujado a averiguar las causas de esos desgraciados acontecimientos. ¿Consecuencia? Hundido en el temor y la tristeza, «recurre a todos los medios que le permiten aplacar a esos secretos poderes inteligentes, de los que suponemos que depende enteramente nuestra suerte»<sup>31</sup>. Por eso, nada tiene de extraño que, aunque miedo y esperanza sean fuentes de religión, a Hume le interesen ante todo los efectos de la superstición.

El primero de ellos es la infelicidad que la superstición genera. Por supuesto, porque nace del miedo. Pero, además, porque las creencias religiosas surgidas del miedo no apaciguan el miedo, sino que lo incrementan: «Una vez que el pánico se ha apoderado de la mente, la fantasía multiplica todavía más los motivos de terror»<sup>32</sup>. Para acabar con ese terror, los hombres llenan de alabanzas sin cuento a sus divinidades, con lo que esos elogios desmedidos entran a formar parte también de la religión. Pero el temor no desaparece, porque esa exaltación de la divinidad no incrementa más que «su poder y su sabiduría, no su bondad»<sup>33</sup>. Más aún, el crecimiento de las dos primeras entraña la disminución de la última: «Cuanto más se exalta la divinidad en poder y sabiduría más se la rebaja en bondad y benevolencia»<sup>34</sup>. Y si la divinidad está llena de sabiduría y de poder, pero falta de bondad, sus terrores se multiplican en proporción a la extensión de su sabiduría y poder. Por eso, los hombres, aunque desapruueban una conducta cuando la observan en sus semejantes, deben cuidarse de criticarla cuando la ven en los dioses, porque nada escapa a su sabiduría y poder. Para los dioses todo debe ser alabanza, aplauso, admiración. Naturalmente,

29. *The natural history of religion*, III, GG, IV, 318.

30. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 465.

31. *The natural history of religion*, III, GG, IV, 318-319.

32. *Ibid.*, XIII, GG, IV, 353.

33. *Ibid.*, XIII, GG, IV, 354.

34. *Ibid.*

censurar la misma conducta en unos seres y alabarla en otros termina por crear en los hombres un «conflicto interior»<sup>35</sup>, que agrava todos los terrores que, sin tregua, atormentan a las desdichadas víctimas de la superstición, que, de esta manera, acaban por sentirse absolutamente, infelices. Y si es así, se comprende que las creencias religiosas que han prevalecido en el mundo apenas merezcan otro calificativo que el de sueños de enfermo, *sick men's dreams*<sup>36</sup>.

b) *La religión, corrupción de la moral*

*La religión, origen de un mérito superficial*

Además de generar infelicidad, la religión corrompe la moral. Hay quienes no lo ven así. Piensan que «una religión, por corrompida que esté, es siempre mejor que la ausencia absoluta de religión. La doctrina de un estado futuro es tan fuerte y necesaria para asegurar la moral que nunca deberíamos abandonarla o descuidarla. Porque, si las recompensas y castigos finitos y temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario ¿cuánto mayor no será el efecto que hay que esperar de unas recompensas y unos castigos infinitos y eternos?»<sup>37</sup>. Por eso, quienes intentan liberar a los hombres de semejantes prejuicios puede que sean buenos razonadores, pero, desde luego, no son buenos ciudadanos, ni buenos políticos. ¿Razón? «Porque liberan a los hombres de un freno sobre las pasiones y hacen que la infracción de las leyes de la sociedad sea, en cierto sentido, más fácil y segura»<sup>38</sup>.

a) Hume no acepta, sin embargo, semejante diagnóstico. Primero, si la superstición fuera tan conveniente para la sociedad ¿cómo se explicarían entonces las consecuencias perniciosas que para ella ha tenido precisamente la superstición? «Facciones, guerras civiles, persecuciones, subversiones del gobierno, opresión, esclavitud; éstas son las tristes consecuencias que tienen lugar cuando la superstición prevalece en las almas humanas. Cada vez que se menciona el espíritu religioso en una narración histórica, estamos seguros de que a continuación se nos relatarán todas las desgracias a las cuales ese espíritu reli-

35. *Ibid.*, XIII, GG, IV, 355.

36. *Ibid.*, XV, GG, IV, 362.

37. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 460.

38. *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 147.

39. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 460.

gioso dio lugar. Y no hay épocas más felices y prósperas que aquellas en las que ni se menciona ni se considera el espíritu religioso»<sup>39</sup>.

Segundo, quienes afirman que recompensas y castigos infinitos y eternos tienen un efecto sobre nuestra conducta mucho mayor que las recompensas y castigos temporales y finitos, se olvidan de considerar «el apego que tenemos a las cosas presentes y lo poco que nos preocupan esos objetos remotos e inciertos»<sup>40</sup>. Y en esta observación están de acuerdo los propios teólogos, que, aun admitiendo los beneficios de las motivaciones religiosas, no dejan de clamar contra una sociedad «sumergida en el más profundo letargo y despreocupación respecto de sus intereses religiosos»<sup>41</sup>. Y si le preocupan poco, tampoco debe esperar efectos beneficiosos para ella.

Tercero, si la religión fuera tan beneficiosa para la sociedad como se dice, lo lógico sería esperar del magistrado civil leyes que ampliasen tanto el número como el poder de los sacerdotes, pues cuantos más sacerdotes haya y más poder tengan, más aumentará el espíritu religioso, y en consecuencia los beneficios para la sociedad. Pero resulta que las leyes del magistrado civil buscan lo contrario, o sea, menos sacerdotes con menor poder. ¿Por qué? Porque, contra lo que se dice, la religión no es beneficiosa para la sociedad.

b) Pero la religión no sólo no refuerza la recta moral, sino que la corrompe. La corrupción está en que el hombre religioso pretende asegurarse el favor divino, no mediante el ejercicio de la virtud, que es lo único que puede resultar agradable a un ser perfecto, sino mediante el ejercicio de prácticas frívolas. ¿Y por qué esa sustitución? Sencillamente, porque los dioses otorgan sus favores a cambio de unos beneficios, y en la virtud no hay nada que aproveche a los dioses, que es como decir que la virtud no tiene carácter religioso, sino mundano o secular<sup>42</sup>.

Efectivamente, Hume entiende por virtud «toda cualidad o acción del alma que va acompañada de la aprobación general de la humanidad»<sup>43</sup>, es decir, «cualquier cualidad o acción del alma que produce en el espectador el sentimiento agradable de aprobación»<sup>44</sup>. ¿Y qué cualidades del espíritu son éstas? La respuesta no es difícil, porque al hombre le bastaría con «entrar por un mo-

---

40. *Ibid.*, XII, GG, II, 461.

41. *Ibid.*

42. Cfr. G. LÓPEZ SASTRE, *La crítica epistemológica y moral de la religión*, Universidad Complutense, Madrid, 1990, p. 495-503.

43. *Enquiry concerning the human understanding*, I, GG, IV, 173, nota 2.

44. *Ibid.*, Appendix I, 1, GG, IV, 216.

45. *Ibid.*, I, GG, IV, 173.



mento en su corazón y considerar si desearía o no que se le atribuyera esta o aquella cualidad»<sup>45</sup>. Y en esta tarea le ayuda el propio lenguaje, pues cada lengua posee una serie de palabras que se toman en un buen sentido, y otras, en el opuesto, de manera que basta la menor familiaridad con el idioma para encontrar las cualidades que los hombres estiman y las que condenan. ¿Y a qué se debe que aprueben unas y desapruében otras? La respuesta es bien clara: merecen aprobación aquellas cualidades que producen agrado: bien de manera inmediata a las demás personas o a quien las posee; bien de manera mediata, es decir, por la utilidad que de ellas esperan otras personas o quien las posee. En la posesión de esas «cualidades espirituales útiles o agradables a la misma persona o a otras consiste el mérito personal»<sup>46</sup>. Para ejemplificar este análisis, se imagina Hume un diálogo entre un padre que ha dado su hija a Cleantes y varias personas que opinan sobre el marido de su hija. Cada una de ellas va destacando algunas cualidades pertenecientes a cada uno de los grupos mencionados. La primera, para poner de relieve las cualidades *útiles a los demás*, dice: «Es un hombre de honor y humanitario. Todo el que tiene algún trato con él puede estar seguro de un trato justo y amable»<sup>47</sup>. La segunda, deseando destacar las cualidades *útiles a quien las posee*, añade: «También yo te felicito por las expectativas prometedoras de tu yerno, cuya asidua aplicación a los estudios jurídicos y cuya rápida penetración y precoz conocimiento, tanto de los hombres como de los negocios, le aseguran los mayores honores y progresos»<sup>48</sup>. La tercera, para subrayar las cualidades *inmediatamente agradables a los demás*, replica: «Me sorprende cuando hablas de Cleantes como un hombre de negocios y aplicado. Recientemente lo he encontrado en un ambiente de la más alegre sociedad, y era el alma y la vida misma de nuestra conversación; nunca había encontrado tanta gracia unida a tan buenos modales, tanta galantería sin afectación, y tanto saber ingenioso presentado de una forma tan elegante»<sup>49</sup>. La cuarta, para que no queden sin mencionar las cualidades *inmediatamente agradables a quien las posee*, continúa: «Todavía lo admiraríais más si lo conocierais más íntimamente. Esa jovialidad que podéis observar en él no es un destello repentino provocado por el hecho de encontrarse acompañado; se da durante toda su vida y hace que mantenga una continua serenidad en su semblante y tranquilidad en su alma. Ha tenido que afrontar pruebas difíciles, tanto desgracias como peligros, pero, debido a su grandeza de espíritu fue superior a todas ellas»<sup>50</sup>. Después de lo cual, al padre no le queda más que exclamar: «Caballeros, la ima-

46. *Inquiry concerning the principles of morals*, IX, GG, IV, 245.

47. *Ibid.*, IX, GG, IV, 246.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

gen que habéis trazado de mi Cleantes posee un mérito relevante. Cada uno de vosotros ha aportado un rasgo a la composición de su figura... Un filósofo podría seleccionar este carácter como un modelo de virtud perfecta»<sup>51</sup>. Y Hume se siente orgulloso de su concepción de la virtud, pues, según sus palabras, «desaparece el lúgubre vestido con que la habían recubierto muchos teólogos y algunos filósofos; y no aparece nada, salvo la gentileza, la humanidad, la generosidad y la afabilidad; es más, en algunos momentos aparece el juego, la travesura y la alegría. La virtud no nos habla de austeridades y rigores inútiles, de sufrimiento y autonegación. Declara que su único propósito es hacer a sus devotos y a toda la humanidad, si es posible durante todos los instantes de su existencia, joviales y felices. Y no se separa nunca de buena gana de ningún placer si no es con la esperanza de obtener una compensación espléndida en algún otro período de sus vidas. El único esfuerzo que exige es el de un cálculo exacto y una preferencia constante por la felicidad más grande»<sup>52</sup>.

Así entendida, es decir, entendida como cualidad que produce agrado, ¿puede la virtud ganarnos la protección divina? El hombre religioso cree que no. Piensa que el agrado que esas virtudes originan no satisface más que a la sociedad o a nosotros mismos, pero no a la divinidad, que queda más allá de la concepción de la virtud como cualidad que, inmediata o mediatamente, resulta agradable a los demás o a quien la posee. A sus ojos, los deberes que un hombre cumple como padre, como hijo, como amigo, como ciudadano, como hombre que devuelve el dinero que le han prestado, son deberes que tienen como término la sociedad o uno mismo, pero no la divinidad. De manera que él estaría obligado a realizar esas acciones, «aunque no hubiese dios alguno en el universo»<sup>53</sup>. Por eso, se puede decir que se trata de acciones llenas de mérito, pero secular, no religioso. Y como no encuentra nada que redunde en beneficio de la divinidad, esas acciones no pueden servirle de recomendación para conseguir el favor divino.

Incapaz de comprender que el modo más auténtico de servir a la divinidad es promover la felicidad propia y la ajena, el hombre religioso piensa que, para poder apaciguar los terrores que le persiguen, no tiene más remedio que buscar un tipo de cualidades que resulten agradables a la divinidad, pero no al hombre. Y las encuentra en el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de uno mismo, la humildad, el silencio, la soledad. Esas cualidades son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos, porque no sirven pa-

51. *Ibid.*, IX, GG, 247.

52. *Ibid.*, IX, GG, 254.

53. *The natural history of religion*, XIV, GG, IV, 359.

ra nada. Entiéndase bien, no sirven para nada mundano, porque «ni favorecen la fortuna del hombre en el mundo (es decir, no son útiles para uno mismo) ni lo convierten en un miembro más valioso de la sociedad (o sea, no son útiles a los demás) ni lo cualifican para entretener a quien lo acompaña (esto es, no son inmediatamente agradables a los demás) ni aumentan su capacidad de autogozo (es decir, no son inmediatamente agradables al sujeto que las posee)»<sup>54</sup>. Al revés, impiden todas esas cosas, por lo cual hay que colocarlas en el catálogo de los vicios mundanos, pero en el de las virtudes religiosas.

Ahora bien, aunque esas austeridades no entrañen referencia a los hombres, sí a la divinidad. Y gracias a eso, el hombre religioso «adquiere el favor divino, y puede esperar, como recompensa, protección y seguridad en este mundo y felicidad eterna en el venidero»<sup>55</sup>. Así es cómo el mérito debido a las virtudes seculares es sustituido por una nueva y especial especie de mérito, *a new and frivolous species of merit*<sup>56</sup>.

¿Consecuencia? La religión no sólo no refuerza la sana moral, sino que, al generar una nueva y superficial especie de mérito, la pervierte. Por eso, ser hombre religioso no es garantía de ser hombre moral. Resulta arriesgado deducir, de la observación de prácticas religiosas de un hombre, su moralidad. De hecho, en ocasiones los crímenes más horrendos han sido cometidos por los hombres más religiosos. En la rebelión de 1641 de los irlandeses contra los ingleses el nombre de la religión era utilizado, «no para detener las manos de los asesinos, sino para imprimir fuerza a sus golpes y endurecer sus corazones contra todo movimiento de simpatía social o humana... Los prejuicios nacionales se vieron envenenados por esas aversiones mortales e incurables que surgen de una superstición enfurecida»<sup>57</sup>. Y es que, cuando los intereses de la religión están en juego, no hay fuerza moral que pueda frenar al hombre religioso. Como la causa religiosa es loable, hemos de procurarla por todos los medios posibles<sup>58</sup>.

### *La religión, origen de un falso crimen*

54. *Enquiry concerning the principles of morals*, IX, GG, 246.

55. *Natural history of religion*, XIV, GG, IV, 359.

56. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 462.

57. *The history of England*, VI, LVI, 484. Cfr. G. LÓPEZ SASTRE, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Universidad Complutense, Madrid, 1990, p. 504-505.

58. Cfr. *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 462.

Pero la religión no sólo distorsiona la moral, creando una especie frívola de mérito, sino también una falsa especie de crimen, que es lo que sucede cuando los hombres ponen fin a su vida. El hombre religioso, en efecto, piensa que nadie puede quitarse la vida, porque es una transgresión de nuestros deberes para con la divinidad, para con la sociedad y para con nosotros mismos. Pero, según Hume, nada de eso es verdad.

a) No es una transgresión de nuestros deberes para con la divinidad. Primero, el hombre religioso piensa que la divinidad rige todos los acontecimientos, tanto naturales como humanos. Y Hume está dispuesto a aceptar eso, pero cree que, «cuando me dejo caer sobre mi propia espada, recibo la muerte de las manos de la divinidad igual que si procediese de un león, de un precipicio o de una fiebre»<sup>59</sup>. Naturalmente, el hombre religioso replicaría que, aunque la divinidad gobierna todo, no lo gobierna todo de la misma manera, pues rige los acontecimientos naturales de modo indirecto, es decir, mediante las leyes de la naturaleza, mientras que dirige los acontecimientos naturales de modo directo. Y la razón de ese especial gobierno la encuentra en el valor de la vida humana: la vida humana es tan importante que sólo podemos tratar de conservarla, no de destruirla. Hume cree, sin embargo, que la vida del hombre no tiene, para el universo, más trascendencia que la de cualquier ser vivo. De hecho, causas naturales, como derrumbamientos, envenenamientos, riadas, etc. dan al traste con la vida de los seres más insignificantes, pero también con la vida de los hombres. Y de nada le vale al hombre religioso añadir que en nuestras manos sólo está conservar la vida, pero no destruirla, porque si es un crimen que los hombres actúen para destruir su vida, también lo es que actúen para conservarla. Y es que, si en el primer caso invadimos una región que pertenece a la divinidad, también en el segundo. Tan abominable es apartar una piedra que amenaza con aplastarnos como quitarnos la vida, porque si con la destrucción de la vida introducimos alteraciones en el curso de la naturaleza, también las introducimos al apartar la piedra, porque le impedimos que cumpla las leyes que rigen su caída. Si no es un crimen que desviemos los ríos de su curso natural, ¿por qué va a serlo que desviemos de su curso natural unas cuantas gotas de nuestra sangre?

Segundo, el hombre religioso dice que no podemos escapar de esta vida, porque la vida es un don de Dios, y en consecuencia no nos pertenece a nosotros hacer con ella lo que nos plazca. Dice Platón que la divinidad nos ha co-

---

59. *Of suicide. The philosophical works*. Edic. T. H. Green y T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, t. IV, p. 411. En adelante para referirme a esta obra usaré las siglas GG, seguidas del tomo y de la página.

locado en una habitación prohibiéndonos salir de ella sin permiso. Y Cicerón, que la providencia nos ha situado, como si fuéramos centinelas, en un puesto especial. De manera que, si abandonásemos ese puesto, sin haber sido llamados, seríamos culpables de rebelión contra el todopoderoso y provocaríamos su disgusto. Pero, cualquiera que sea la imagen empleada, Hume insiste en que, si es cierto que nada sucede en el mundo sin el consentimiento divino, también lo es que, cuando estamos cansados de la vida, se nos está indicando que salgamos de nuestra habitación o que abandonemos nuestro puesto. Empeñarnos en pensar que de esa manera interferimos en los planes de la providencia es una especie de blasfemia, pues sería tanto como afirmar que los hombres poseemos unos poderes que no hemos recibido del creador, olvidando que todo poder, también el de quitarnos la vida, proviene de él.

Tercero, en ocasiones el hombre religioso asegura que quitarse la vida atenta contra el mandato bíblico de *no matarás*, sin darse cuenta de que ese mandamiento sólo «prohíbe matar a los demás sobre cuya vida no tenemos autoridad»<sup>60</sup>. Pero a Hume tampoco le importaría mucho que hubiese un mandato bíblico que prohibiese matarse a sí mismo, porque semejante precepto, como la mayoría de los preceptos bíblicos, «debe ser modificado por la razón y el sentido común»<sup>61</sup>.

b) Tampoco es una transgresión de nuestros deberes para con la sociedad. Lo sería, si atentase contra sus intereses, que es, según vimos, uno de los criterios para decidir si se trata de una sana moral. Pero no atenta. Efectivamente, aun aceptando que estamos obligados a procurar el bien para la sociedad como contrapartida por los bienes que recibimos de ella, esa aceptación ha de tener forzosamente un límite, pues no parece que estemos obligados a hacer un bien pequeño a la sociedad si ello supone un mal grande para nosotros. «¿Por qué debería yo prolongar una existencia miserable a causa de alguna minúscula ventaja que el público podría recibir de mí?»<sup>62</sup>. No parece que en estas circunstancias la sociedad pueda exigirnos que conservemos la vida. Por eso, en este caso suicidarnos sería un acto inocente. No sólo inocente, sino también laudable, porque en ese momento dejamos de ser una carga para ella. Supongamos, dice Hume a modo de ejemplo, que detienen a un hombre por participar en una conspiración a favor del interés público; que lo amenazan con someterlo a tortura; que es una persona débil a la que acabarán por arrancarle la trama de la

60. *Ibid.*, GG, IV, 414, nota 1.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*, GG, IV, 413.

63. *Ibid.*

conspiración. «¿Podría este individuo servir mejor al interés público que poniendo fin inmediato a su desdichada vida?»<sup>63</sup>. Otro ejemplo: el de un malhechor justamente condenado a muerte. ¿Por qué este hombre no podría anticipar su castigo salvándose a sí mismo de toda la angustia de pensar en las horribles circunstancias que le esperan? «Que se mate voluntariamente a sí mismo será igualmente beneficioso para la sociedad, porque la liberará de un miembro pernicioso»<sup>64</sup>.

c) Por fin, el suicidio tampoco es una transgresión de los deberes para con nosotros mismos. Lo sería, si quebrantase nuestros intereses, que es otro criterio para medir la sana moral, según dijimos. Pero no los infringe. Efectivamente, cuando la edad, la enfermedad, etc. convierten nuestra vida en una desgracia peor que la aniquilación ¿quién podrá negar que el que se suicida está obrando de acuerdo con sus intereses? «Creo que ningún hombre ha renunciado a la vida mientras ésta merecía conservarse»<sup>65</sup>. Tan grande es nuestro horror a la muerte que sólo nuestro propio interés puede vencerlo. Si no lo supera, es porque nuestra vida no merece la pena. Con todo, no deja de provocar horror. Resulta, por eso, falso tachar el suicidio de un acto de cobardía. Más bien habría que decir que es un acto de valentía.

## B. *Crítica de la inmortalidad*

Aún queda por examinar la crítica de Hume a otro de los fundamentos racionales de la religión natural, a saber, la inmortalidad del alma, concretamente, las razones metafísicas, físicas y morales, que suelen aducirse a su favor.

1) Las *razones metafísicas* podrían resumirse en un breve silogismo que dijese: las sustancias inmatriciales son inmortales; ahora bien, el alma es una sustancia inmaterial; luego, el alma es inmortal.

Hume no está de acuerdo con la premisa menor: que el alma es una sustancia inmaterial, es una afirmación «absolutamente ininteligible»<sup>66</sup>, tanto si nos fijamos en la idea de sustancia como si atendemos a la idea de inmaterial.

a) Que la idea de sustancia es ininteligible se deriva del *origen* de esa idea. Toda idea, en efecto, que pretenda tener sentido ha de derivarse de una impresión previa. Cosa que no ocurre con la idea de sustancia: primero, por-

---

64. *Ibid.*, GG, IV, 413.

65. *Ibid.*, GG, IV, 414.

66. *Treatise of human nature*, I, III, V, SB, 250.

que para ello sería preciso que la impresión de la que se originase la idea de sustancia fuese también sustancia. Y esto no lo admiten siquiera los partidarios de la sustancialidad del alma; segundo, porque somos incapaces de señalar la impresión concreta que produce tal idea. ¿Es una impresión de sensación o de reflexión?

b) Pero la ininteligibilidad de la sustancia sale también de la *definición* que de ella suele darse. La definición que desde Descartes acostumbran a dar los racionalistas es la de algo que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir. Y arguye Hume: pretender distinguir la sustancia del accidente, es decir, el alma de las percepciones es una pretensión ininteligible, puesto que también las percepciones son sustancias. Para convencerse de ello, basta con conjugar dos principios: el que dice que todo lo que es diferente es distinguible y todo lo que es distinguible es separable; y el que afirma que todo lo que es concebido de una determinada manera puede existir de esa misma manera. Aplicados a nuestro caso, resultaría: todas nuestras percepciones son diferentes unas de otras; puesto que son diferentes, son distinguibles; puesto que son distinguibles, son separables; puesto que son separables, pueden existir separadamente, pues todo lo que puede ser concebido de una manera determinada, puede existir de esa manera determinada; puesto que pueden existir separadamente, no tienen necesidad de cosa alguna que las mantenga en la existencia; como ésta es la definición de sustancia, nuestras percepciones son sustancias; si las percepciones son sustancias, resulta ininteligible pretender distinguir el alma de sus percepciones, acudiendo a la idea de sustancia.

Pero no sólo es ininteligible la sustancialidad del alma, sino también su inmaterialidad, por más que sus partidarios se esfuercen en lo contrario.

a) Unas veces sacan sus argumentos del sujeto de nuestras percepciones: nuestras percepciones (exceptuadas las de la vista y las del tacto) ni son extensas, ni están localizadas, es decir, a la derecha o a la izquierda de nada; ahora bien, lo que no tiene extensión ni localización no puede tener como sujeto de inhesión una sustancia material; luego, nuestras percepciones (salvo las de la vista y las del tacto) han de tener como sujeto de inhesión una sustancia inmaterial.

La réplica de Hume es contundente: del hecho de que nuestras percepciones, por ser inextensas y no ocupar lugar, no puedan tener como sujeto de inhesión una sustancia material, no se sigue que ese sujeto deba ser inmaterial, pues puede que no tenga ningún sujeto de inhesión: «Un objeto puede existir,

---

67. *Ibid.*, I, IV, V, SB, 235.

sin estar, sin embargo, en ninguna parte»<sup>67</sup>. Más aún, no sólo pueden los objetos existir de ese modo, sino que la mayoría de ellos existen de hecho de ese modo, pues eso es lo que sucede con nuestras percepciones, exceptuadas las de la vista y del tacto. Una pasión, por ejemplo, ni tiene figura (no es extensa) ni está a la derecha o a la izquierda de otra (no está localizada). Pero de ahí no se sigue que esas percepciones deban existir en un sujeto inmaterial; simplemente se deduce que a ellas no se les puede aplicar los predicados de extensión y localización.

b) Otras veces deducen su inmaterialidad de la causa de nuestras percepciones: la materia y el movimiento no pueden ser causa de nuestras percepciones; luego, debe ser una sustancia inmaterial.

Conocida la explicación que Hume da de la causalidad, su réplica es previsible. Para empezar, no puede demostrarse *a priori* que la materia no pueda ser la causa de las percepciones, pues la causa entraña sucesión constante, pero esa sucesión puede darse entre cualesquiera objetos reales, por lo cual *a priori* nada impide que la materia pueda ser causa de las percepciones. Cosa distinta es que, efectivamente, lo sea. Pero, si acudimos a la experiencia, llegamos a la conclusión de que lo es, pues ella nos dice que las diferentes disposiciones de nuestro cuerpo producen cambios en nuestras percepciones.

Pero, aunque el alma fuese una sustancia inmaterial, de ahí no se deduciría que su inmortalidad es personal. Y es que con la sustancia espiritual puede suceder como con la sustancia material. «Así como una sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, así también una misma sustancia espiritual puede componer sus almas»<sup>68</sup>.

2) Las *razones físicas* dicen que, aunque el alma y el cuerpo estén íntimamente unidos, son sustancias distintas, por lo cual la muerte del segundo no arrastra consigo la muerte de la primera. Pero Hume no lo cree así. Piensa que la regla de la analogía (que ya apareció a propósito del argumento del orden) impone lo contrario.

a) Primero, cuando dos objetos están tan íntimamente unidos de suerte que las alteraciones de uno van acompañadas de alteraciones proporcionales en el otro, debemos concluir, «de acuerdo con todas las reglas de la analogía»<sup>69</sup>, que, si las alteraciones del primero son tan grandes que lo llevan a su comple-

---

68. *Of the immortality of the soul. The philosophical works*. Edic. T. H. Green y T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, t. IV, p. 400. En adelante para referirme a esta obra usaré las siglas GG, seguidas del tomo y de la página.

69. *Ibid.*, GG, IV, 403.



ta destrucción, también llevan a la completa destrucción al segundo. Aplicada esta regla a nuestro caso, diría: la experiencia se encarga de mostrarnos que las alteraciones del cuerpo van acompañadas de similares transformaciones del alma, como ocurre con la debilidad del cuerpo en la infancia, que va acompañada de igual debilidad del alma; con el vigor corpóreo en la edad adulta, que lleva aparejado un vigor anímico semejante; con la decadencia del cuerpo en la vejez, que va seguida de similar decadencia del alma. Y si es así, ¿no deberíamos concluir que, si perece el cuerpo, otro tanto debería ocurrirle al alma? ¿Qué motivos hay para imaginarse que una alteración tan inmensa como la muerte del cuerpo ha de producirse sin la muerte del alma? Ateniéndonos a la analogía, ninguno.

b) Segundo, los seres vivos mueren si se alteran las primitivas condiciones en que empezaron a vivir, como ocurre con los árboles, que perecen en el agua, y con los peces, que mueren en el aire. Pues bien, por analogía, debe decirse lo mismo del alma y del cuerpo: «¿Qué razón hay para imaginarse que una alteración tan inmensa como la que se realiza en el alma cuando llega la disolución del cuerpo y de todos sus órganos de pensamiento y de sensación pueda efectuarse sin la completa disolución del todo?»<sup>70</sup>.

c) Tercero, nada es eterno en este mundo. Todas cosas están en un cambio continuo. Pensar, por tanto, que el alma es inmortal es totalmente contrario a la regla de la analogía. ¿Qué podría ser más contrario a la regla de la analogía que imaginar que una sola forma de vida es indestructible?<sup>71</sup>.

d) Por último, tampoco le satisface a Hume afirmar que el horror a la muerte es una prueba de la inmortalidad: nos creemos inmortales, porque sentimos un gran horror a la muerte. Contestación de Hume: si el horror a la muerte fuese una pasión de nuestra naturaleza, eso «probaría más bien la mortalidad del alma, porque, «como la naturaleza no hace nada en vano, jamás pondría en nosotros un sentimiento de horror hacia algo que fuese imposible»<sup>72</sup>. La muerte es, pues, el fin inevitable del alma.

3) Los partidarios de la inmortalidad se apoyan en ocasiones en *razones morales*, como el que sostiene que la justicia divina demanda una vida futura para poder concederle entonces los premios o castigos correspondientes a su conducta en esta vida. Respuestas de Hume.

70. *Ibid.*, GG, IV, 404.

71. Cfr. *ibid.*

72. *Ibid.*, GG, IV, 405.

a) Primero, ese argumento quebranta la regla de la proporción (estudiada ya a propósito del argumento del orden) entre la causa y el efecto. Este argumento, efectivamente, atribuye a la causa algo que no está en el efecto, o sea, a la divinidad una justicia que no vemos en este mundo. ¿De dónde inferimos entonces la existencia de ese atributo? Ya en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se había hecho esta pregunta: «¿Hay alguna señal de justicia distributiva en este mundo? Si contestáis afirmativamente, concluyo que, como la justicia se realiza aquí, ya está cumplida. Si contestáis negativamente, concluyo que entonces no tenéis ninguna razón en atribuir la justicia, en nuestra acepción del término, a los dioses»<sup>73</sup>. En consecuencia, no hay razón para afirmar que es justo premiar o castigar a las personas más allá de lo que aparece en este mundo. Pretender una vida futura donde Dios ejerza su justicia, carece de fundamento.

b) Segundo, ¿no sería falta de sabiduría y bondad que la divinidad depositase en nosotros una preocupación tan grande por las cosas de este mundo, habiendo más allá otro mundo infinitamente más importante? «¿Podría adscribirse este bárbaro desengaño a la voluntad de un ser sabio y benevolente?»<sup>74</sup>.

c) En el mundo animal hay una correspondencia exacta entre sus necesidades y sus capacidades para satisfacerlas: los zorros y las liebres dedican todas sus energías a aplacar sus carencias. Pero en esto el hombre no supera a los animales, pues también él emplea toda sus facultades en luchar contra las miserias de la condición presente. Con lo cual, al hombre no le queda capacidad sobrante para regular su vida presente con vistas a una vida futura, como tampoco le queda al zorro o a la liebre fuerza residual al margen de sus necesidades.

d) Cuarto, si la divinidad es la causa de todas las cosas, todo lo que acontece ha sido ordenado por Él. Pero en ese caso, nada de lo que hagamos puede convertirse en objeto de su castigo o de su venganza, porque es esa misma divinidad la causa primera de todo lo que nosotros hacemos.

e) Finalmente, es una completa arbitrariedad moral una vida futura en la que nuestras acciones reciban su premio o su castigo. Primero, el castigo tiene un fin terapéutico. Pero ¿cómo puede cumplirse ese fin después de que todo haya terminado? Segundo, el castigo debe ser proporcionado a la ofensa. ¿Por qué entonces castigos eternos para las ofensas temporales de una criatura tan frágil como el hombre? ¿Podría alguien aprobar la indignación de Alejandro Magno, cuando intentó exterminar a todo un pueblo, porque se había apropiado de Bucéfalo, su caballo favorito? Tercero, el cielo y el infierno se basan en que hay dos

---

73. *Enquiry concerning the human understanding*, XI. SB, 141.

74. *Of the immortality of the soul*, GG, IV, 401.

clases de hombres completamente distintos: los buenos y los malos. Pero la mayor parte de la humanidad oscila entre la virtud y el vicio: nadie es enteramente bueno, ni enteramente malo. Si alguien fuese por el mundo con la intención de dar una buena comida a los virtuosos y una fuerte paliza a los malvados, a la hora de elegir, sentiría un gran desconcierto, al descubrir que los méritos y deméritos de hombres y mujeres difícilmente merecen una cosa o la otra. Cuarto, las distinciones morales, como aprobación y desaprobación, etc. nacen, como ya había dicho en el *Tratado sobre la naturaleza humana* y repite en la *Investigación sobre los principios de la moral*, de los sentimientos humanos<sup>75</sup>. Por eso, si atribuimos a la divinidad la capacidad de hacer distinciones morales, tales como aprobación y desaprobación, estamos atribuyéndole nuestros sentimientos, que son los únicos que conocemos. Suponer que hay criterios de aprobación y censura que son diferentes de los criterios humanos es enredarlo todo. Y aún podría añadirse una quinta razón, a saber, que la mortalidad infantil, es decir, la mitad de la humanidad fallezca antes de alcanzar el uso de razón se opone a la doctrina de que la vida del hombre es un periodo de prueba en función del cual seremos premiados o castigados.

4) A pesar de que todas estas razones van en contra de la inmortalidad del alma, Hume no deduce que nuestra creencia en una vida futura debe desaparecer, sino que la razón no puede probar esa verdad. Empieza, efectivamente, el ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* con este párrafo: «Parece difícil probar la inmortalidad del alma con las luces de la razón. Los argumentos en su favor se derivan comúnmente de razonamientos metafísicos o morales o físicos. Pero en realidad es el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha sacado a la luz la vida y la inmortalidad»<sup>76</sup>. Y termina esa misma obra con estas otras palabras: las deficiencias de los argumentos examinados a favor de la inmortalidad nos ayudan, «más que ninguna otra cosa, a sacar a su luz más completa la obligación que tiene la humanidad para con la revelación divina, ya que no podemos encontrar ningún otro medio que nos asegure esta grande e importante verdad»<sup>77</sup>.

5) De todas maneras, la muerte de Hume parece más bien una confirmación de lo que su razón le dictaba. En su edición de los *Diálogos sobre la religión natural*, Kemp Smith recoge una entrevista de Boswell con Hume unas semanas antes de la muerte de éste último. Tenía Boswell, gran curiosidad por saber si seguía manteniendo su incredulidad en un estado futuro, incluso cuan-

75. Cfr. *ibid.*, GG, IV, 402.

76. *Ibid.*, GG, IV, 399.

77. *Ibid.*, GG, IV, 406.

do tenía la muerte ante los ojos. «Le pregunté si no era posible que hubiera un estado futuro. Contestó que era posible que un trozo de carbón puesto sobre el fuego no ardiera. Pero añadió que era un capricho completamente irracional que él debiera existir por toda la eternidad; que la inmortalidad, si fuera real, debería ser general; que una gran proporción de la raza humana apenas tiene cualidades intelectuales; que una gran parte muere durante la infancia antes de llegar al uso de razón; y, sin embargo, todos ellos deberían ser inmortales; que un porquero que a las diez se emborracha con ginebra debería ser inmortal; que las gentes inútiles de todas las épocas serían, entonces, conservadas; y que deberían crearse nuevos universos para albergar a un número tan infinito... Le pregunté si la idea de aniquilación nunca le había producido ningún desasosiego. Respondió que ni el más mínimo; no más que el pensamiento de que no había existido, como observa Lucrecio... En cierta ocasión, una mañana que el sol brillaba con fuerza, me dijo que no deseaba ser inmortal. Ésta era una idea de lo más extraordinaria. La razón que dio era que se encontraba muy bien en la situación presente y que era muy poco probable que fuera a estar tan bien en otro estado; y que prefería no existir a estar pero. Le contesté que era razonable esperar que estaría mejor; que habría una mejora progresiva. Probé en esa entrevista con este tema, diciendo que un estado futuro era seguramente una idea agradable. Me dijo que no, porque siempre se la veía a través de un medio sombrío. Siempre había un Flegeton o un Infierno. Pero, insistí, ¿no sería agradable tener la esperanza de ver otra vez a nuestros amigos? Y mencioné a tres personas recientemente fallecidas y a las que sabía que profesaba gran estima... Reconoció que sería agradable, pero añadió que ninguno de ellos abrigó semejante idea»<sup>78</sup>.

Y Hume creyó que ésa era una actitud generalizada: casi ningún hombre suele creer en una vida futura. Lo dice ya en el *Tratado sobre la naturaleza humana* cuando habla de «la universal falta de cuidado y negligencia de los hombres por un estado futuro. Respecto de este asunto muestran una incredulidad tan obstinada como ciega credulidad en otras ocasiones. Ciertamente no existe materia que suscite mayor asombro en el hombre de estudio y mayor pesar en el piadoso que la observación del descuido en que vive la gran masa de la humanidad por lo que respecta a su condición venidera. Con razón muchos teólogos eminentes no han dudado en afirmar que, aunque el vulgo no tenga principios formales de infidelidad, sin embargo, es realmente infiel en su corazón,

---

78. J. BOSWELL, *Dialogues concerning natural religion*. Appendix A: *An account of my interview with D. Hume*. Edición de Kemp Smith, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York, 1963, p. 76-79.

79. *Treatise of human nature*, I, III, IX, SB, 113-114.

y que no posee nada parecido a lo que podemos llamar creencia en la duración eterna de su alma»<sup>79</sup>. Esto no quiere decir que los teólogos no se hayan esforzado en inculcar en los hombres la creencia en la inmortalidad. Pero sin mucho éxito, porque la creencia surge de la costumbre, y la costumbre se destruye por la falta de semejanza, de analogía, entre la vida presente y la vida futura. «Una vida futura está tan alejada de nuestra comprensión y tenemos una idea tan oscura del modo en que existiremos después de la corrupción del cuerpo que todas las razones que podamos inventar, por fuertes que sean en sí mismas y por muy auxiliadas que estén por la educación, nunca serán capaces de superar con sus torpes imaginaciones esta dificultad, o de otorgar autoridad y fuerza suficientes a la idea. Prefiero más bien atribuir esta incredulidad a la débil idea que formamos de nuestra condición futura; debilidad derivada más bien de la falta de semejanza de la vida futura con la vida presente que de lo difícil de su comprensión. En efecto, me doy cuenta de que los hombres están en todas partes ocupados con lo que puede sucederles después de la muerte, siempre que ello tenga que ver con este mundo, y de que hay pocos, en cualquier tiempo, a quienes les haya sido completamente indiferente su nombre, su familia, sus amigos y su país»<sup>80</sup>. Esta falta de semejanza hace que, salvo unos pocos, apenas se encuentren personas que crean en la inmortalidad del alma. Ciertamente, hay quienes no dejan de proclamar su creencia en esa inmortalidad. Pero, cuando llega el momento de comparar la vida presente con la vida futura, se contradicen, pues no dejan de censurar ciertos hechos de la vida presente por su crueldad, sin que sientan, sin embargo, escrúpulo alguno en condenar a las personas que cometen esos hechos a castigos igualmente bárbaros en la vida futura. Todo lo que podemos aducir en descargo de esa incoherencia es que no creen realmente en lo que afirman respecto a una existencia futura<sup>81</sup>.

José Luis Fernández  
Facultad Eclesiástica de Filosofía  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

80. *Ibid.*, I, III, IX, SB, 114.

81. Cfr. *ibid.*, I, III, IX, SB, 115.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.