

DAVID HUME

DIOS

SELECCIÓN DE TEXTOS, INTRODUCCIÓN, TRA-
DUCCIÓN Y NOTAS DE
JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 55: David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez

© 2001². José Luis Fernández Rodríguez

Imagen de portada: David Hume

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
A) EL ARGUMENTO DEL ORDEN	7
I. LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO	7
II. LA CRÍTICA DEL ARGUMENTO	9
1. El punto de partida	9
2. El proceso demostrativo	11
a) La crítica de la causalidad	11
b) La incertidumbre del argumento analógico	13
c) El antropomorfismo del argumento analógico	14
d) El proceso indefinido	17
3. El término del argumento	19
a) La crítica de la infinitud	20
b) La crítica de la omniperección	20
c) La crítica de la bondad	21
d) La crítica de la omnipotencia	29
e) La crítica de la unidad	29
4. La alternativa del azar	30
III. CONFESIÓN FINAL DE UN TEÍSMO DEBILITADO	32
B) EL ARGUMENTO A PRIORI	37
I. LAS VENTAJAS DE ESTE ARGUMENTO	37
II. LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO	38
III. LA CRÍTICA DEL ARGUMENTO	39
C) CRÍTICA DE LA CRÍTICA DE HUME	45

TEXTOS

A) EL ARGUMENTO DEL ORDEN	55
I. INVESTIGACIÓN SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO	55
1. La formulación del argumento	55
2. La regla de la proporción.....	57
a) La formulación de la regla.....	57
b) La aplicación de la regla	58
c) Las consecuencias prácticas	61
d) La objeción contra la regla	63
e) La respuesta a la objeción.....	64
f) La objeción contra las consecuencias	68
3. La crítica de la causalidad	68
II. DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL.....	70
1. La formulación del argumento.....	70
2. La regla de la analogía.....	74
a) La incertidumbre del argumento analógico	74
b) El antropomorfismo del argumento analógico	77
3. La crítica de la causalidad	79
a) La imposibilidad de una inferencia causal	79
b) El proceso indefinido	81
4. La regla de la proporción.....	86
5. Otras fuentes de orden	91
a) Fuentes no inteligentes	91
b) La alternativa del azar.....	97
6. Más sobre la regla de la proporción.....	101
7. Confesión final de un teísmo debilitado.....	110
III. OTROS FRAGMENTOS.....	118
B) EL ARGUMENTO A PRIORI	123
I. LAS VENTAJAS DE ESTE ARGUMENTO.....	123
II. LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO	124

	5
III. LA CRÍTICA DEL ARGUMENTO	125
IV. LA IDEA DE EXISTENCIA.....	127
V. LA VALORACIÓN DEL ARGUMENTO.....	129

INTRODUCCIÓN

A) EL ARGUMENTO DEL ORDEN

I. LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO

Cuando Hume critica las pruebas sobre la existencia Dios, lo hace en el contexto de su crítica de la religión natural. Y nada tiene de extraño que sea así, porque toda religión natural considera la existencia de Dios como uno de sus fundamentos filosóficos básicos. Pues bien, uno de esos argumentos es el que Hume llama argumento *a priori*, que parte de la existencia de seres indeterminados, es decir, en abstracto, por lo cual no tiene nada que ver, como a veces se dice, con lo que Kant llama argumento ontológico, sino más bien con lo que el mismo Kant denomina argumento cosmológico. De todas maneras, Hume no cree que éste sea el argumento filosófico más serio de la religión natural, pues aun las gentes “mejor predispuestas a la religión”¹ encuentran siempre algunas deficiencias en este argumento, “prueba evidente de que los hombres han derivado y derivarán siempre su religión de otras fuentes, y no de esta clase de razonamientos”². Ese otro origen es el argumento denominado por él argumento *a posteriori*, que no arranca ya de la existencia de seres indetermi-

¹ *Dialogues concerning natural religion. The philosophical works*, editadas por T. H. Green and T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, IX, 434. Para referirme a esta obra usaré las siglas GG, II, seguidas del tomo y de la página.

² *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 434.

nados, sino de la existencia de seres determinados, concretamente, de los seres que obran ordenadamente con vistas a un fin. Por eso, le dedicó a la crítica de este argumento sus mayores esfuerzos: primero, en la *Investigación sobre el entendimiento humano*; después, y sobre todo, en los *Diálogos sobre la religión natural*.

¿Cómo es el argumento *a posteriori* que Hume critica? Tiene una premisa mayor que es el orden maravilloso que se observa en el mundo, entendiendo el orden no en un sentido estático, como la colocación de un conjunto de cosas, sino en un sentido dinámico, como la disposición que las cosas adquieren en virtud de su dirección a un fin, y que el argumento define como “la precisa adaptación de los medios a los fines”³. Los *Diálogos sobre la religión natural*, por boca de Cleantes, formulan así ese ajustamiento: “Echad una mirada al mundo, contempladlo en su totalidad y en cada una de sus partes. Veréis que no es más que una gran máquina, subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que rebasa lo que los sentidos y facultades humanas pueden descubrir y explicar. Todas esas diversas máquinas, e incluso sus partes más pequeñas, están ajustadas entre sí con una precisión que produce la admiración de todos los hombres que alguna vez las han contemplado”⁴.

Como premisa menor, el argumento afirma que los medios se ordenan a los fines mediante una causa inteligente. Y prueba esta premisa mediante la analogía que el orden de las obras naturales guardan con el orden de los artefactos humanos. Los *Diálogos sobre la religión natural* la expresan así: “La precisa adaptación de los medios a los fines, que se da en toda la naturaleza, se asemeja exactamente, aunque los supera en mucho, a los productos de la invención humana, de los proyectos, del pensamiento, de la sabiduría y de la inteligencia de los hombres. Por eso, porque los efectos se asemejan entre sí, nos vemos obligados a inferir, de acuerdo con todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan,

³ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 392.

⁴ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 392.

y que el autor de la naturaleza en cierto modo se parece a la mente humana”⁵.

En consecuencia, existe una causa inteligente, que dispone los medios a los fines en las obras de la naturaleza, y esta causa inteligente es Dios. Naturalmente, como el orden del mundo supera en mucho al orden humano, también la inteligencia que introduce orden en el mundo ha de ser muy superior a la inteligencia humana que introduce orden en sus productos. Como dice el texto, ha de estar dotada de “poderes mucho mayores, proporcionados a la grandeza de la obra que ha realizado”⁶.

Resumiendo: existe una ordenación de medios a fines en las obras de la naturaleza; ahora bien, por analogía con las obras del ingenio humano, esa ordenación es fruto de una causa inteligente; luego existe una causa inteligente que ordena los medios a los fines en los productos de la naturaleza.

II. LA CRÍTICA DEL ARGUMENTO

1. El punto de partida

Planteado de esta manera, el argumento está lleno de defectos, pero éstos no afectan a la premisa mayor, que es, como acabamos de ver, el orden del mundo. Y es que el orden del mundo es cosa que Hume no niega. Al contrario, al final de los *Diálogos sobre la religión natural* confiesa abiertamente que es una máxima generalmente admitida por todas las ciencias que “la naturaleza no hace nada en vano”⁷. Por eso, las ciencias, convencidas de la verdad de esa máxima, no se sienten satisfechas hasta descubrir el ajuste preciso de los medios a los fines. Tal es el caso de la anatomía. La anatomía del hombre, según Galeno, “presenta más de seiscientos músculos diferentes; y cualquiera que los estudie cuidadosamen-

⁵ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 392.

⁶ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 392.

⁷ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 455.

te, encontrará que en cada uno de ellos la naturaleza ha tenido que ajustar como mínimo diez circunstancias diferentes para alcanzar el fin que se proponía: la forma apropiada, el tamaño justo, la disposición correcta de los diferentes extremos, la posición superior e inferior del conjunto, la inserción conveniente de los diversos nervios, venas y arterias; de tal manera que solamente en los músculos debieron considerarse y ejecutarse más de seis mil posibilidades y finalidades diferentes. Los huesos, según su cálculo, son más de doscientos ochenta y cuatro. Los diferentes objetivos perseguidos en la estructura de cada uno de ellos son más de cuarenta. ¡Qué prodigioso despliegue de organización, aun en estas partes sencillas y homogéneas! Pero, si consideramos la piel, los ligamentos, las venas, las glándulas, los humores, los diferentes miembros y órganos del cuerpo ¡cómo no va a crecer nuestro asombro en proporción al número y a la complicación de las partes tan artificiosamente ajustadas! A medida que avanzamos en estas investigaciones descubrimos nuevos espectáculos de arte y sabiduría; pero aún vislumbramos, a distancia, otros espectáculos fuera de nuestro alcance en la fina estructura interna de las partes, en la economía del cerebro, en el sistema de los vasos seminales. Todos estos artificios se repiten en cada especie animal diferente con una variedad maravillosa y con una exacta adecuación, acomodados a las diferentes finalidades que persigue la naturaleza al formar cada especie”⁸.

Cosa parecida habría que decir de la astronomía, pues “uno de los grandes fundamentos del sistema copernicano es la máxima de que la naturaleza actúa por los medios más simples y elige los medios más adecuados para el fin perseguido”⁹.

⁸ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 455-456.

⁹ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 455.

2. El proceso demostrativo

a) *La crítica de la causalidad*

La disposición de los medios a los fines en la naturaleza parece que nos obliga a buscar la causa de esa disposición. Pero Hume cree que esa búsqueda no es legítima. Y es que, según él, la causa se reduce a una impresión sensorial que nos hace esperar que ha de seguirle otra, en virtud de la fuerza de la costumbre que hemos adquirido de asociar ambas impresiones por habérsenos dado asociadas constantemente en una serie de casos pasados. Naturalmente, así entendida, resulta imposible buscar la causa del orden del mundo, porque, dado que el mundo es un caso único, como también es un caso único la inteligencia ordenadora, 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 otros casos nos impulsa a esperar. Este es el punto que aquí le interesa destacar a Hume, a saber, que el mundo no es un miembro de la clase de las máquinas, como una piedra es un miembro de la clase de las piedras; según dice él, no pertenece a una especie, sino que es único. Ya en la *Investigación sobre el entendimiento humano* afirma que “sólo cuando dos especies de objetos se encuentran constantemente unidos, podemos inferir uno de otro”; de suerte que, “si se presentase un efecto completamente singular”, esto es, un efecto que “no pudiese ser incluido en una especie conocida”¹⁰, no podríamos hacer inferencia alguna sobre su causa. Y esto es precisamente lo que acontece aquí, porque los partidarios del argumento del orden “han supuesto siempre que el universo, un efecto demasiado singular y sin paralelo, es la prueba de una divinidad, una causa no menos singular y sin paralelo”¹¹. Y en los *Diálogos sobre la religión natural* vuelve sobre el mismo principio: “Cuando se ha ob-

¹⁰ *Enquiry concerning the human understanding*, editada por L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, XI, 148. Para referirme a ella en adelante usaré la sigla SB.

¹¹ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 148.

servado que dos especies de objetos van siempre unidos, yo puedo inferir, por costumbre, la existencia de uno dondequiera que vea que existe el otro”¹². Y vuelve también sobre la misma conclusión: “Quizás sea difícil explicar cómo puede aplicarse este argumento, cuando los objetos, como en el caso presente, son únicos, individuales, sin paralelo ni semejanza específica”¹³. Y, casi sin solución de continuidad, añade: “Para garantizar este razonamiento, sería preciso que tuviéramos experiencia del origen de los mundos”¹⁴. Sin haber sido testigos de la formación de ningún mundo, es obvio que no tenemos ninguna conjunción constante a la que remitirnos, y en consecuencia no podemos establecer ninguna inferencia que nos permita llegar a la causa del orden del universo.

Cabría objetar que esa objeción no tiene demasiado peso, pues, si lo tuviese, tampoco cabría probar el movimiento de la Tierra a partir de la experiencia, pues al fin y al cabo tampoco hay otras Tierras que hayamos visto moverse, porque la Tierra es un objeto único. Pero Hume cree que esta salida no es válida, pues los planetas son otras tantas Tierras que se mueven alrededor del Sol, y los satélites, otras tantas Tierras que giran en torno a sus planetas respectivos. Y no debe parecernos extraño hablar de los planetas o de los satélites como Tierras, porque, en contra de lo que se creía, Galileo se encargó de demostrar que no hay fundamento para distinguir esencialmente entre la materia terrestre y la materia celeste. Precisamente por eso, cabe aplicar a todos los cuerpos los mismos argumentos. Ahora bien, pregunta Hume, ¿puedes “mostrar una semejanza de este tipo entre la construcción de una casa y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez la naturaleza en una situación que se parezca a la primera ordenación de los elementos? ¿Se han formado alguna vez los mundos ante tus ojos y has tenido la oportunidad de observar todo el desarrollo progresivo del fenómeno, desde la primera aparición del orden hasta su consumación final?”¹⁵.

¹² *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 398.

¹³ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 398.

¹⁴ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 398.

¹⁵ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 400.

b) La incertidumbre del argumento analógico

Suponiendo que fuese posible averiguar la causa del orden del mundo, todavía quedaría por concretar la causa de ese orden. El argumento afirma que ese orden es fruto de una causa inteligente, buscando la razón de esa afirmación en la semejanza que el orden de la naturaleza guarda con el orden de las obras humanas, de acuerdo con la regla de la analogía, según la cual efectos semejantes son producidos por causas semejantes, *like effects prove like causes*.

Ahora bien, Hume cree que esta manera de argumentar no engendra certeza, debido a la índole misma del argumento analógico, que va de lo conocido a lo desconocido debido a la semejanza, pero debido a una semejanza que lleva consigo muchas desemejanzas, con lo cual no puede engendrar más que probabilidad. De suerte que, cuanto más acusada sea la desemejanza entre los efectos, más fuerte será también la desemejanza entre las causas; tan fuerte que terminará por no superar una escasísima probabilidad. Así, 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, aunque, como la semejanza es fuerte, también será acusada la probabilidad. Pero la probabilidad será 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, y la probabilidad decrece en razón de la disminución de la semejanza.

Pues bien, otro tanto ocurre con el argumento del orden. Ese argumento sería cierto, si el orden natural fuese idéntico al orden artificial como una casa es idéntica a otra casa. Como el orden de una casa es idéntico al orden de otra, si sabemos por experiencia que uno es obra de un arquitecto, podemos concluir de manera cierta que también lo es el otro. Pero

no podemos hacer lo mismo con el orden del universo, pues ese orden no se parece al orden de los artefactos humanos como una casa a otra. “La semejanza es tan acusada 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”¹⁶.

c) El antropomorfismo del argumento analógico

Además de falta de certeza, el argumento analógico recurre a una explicación antropomórfica. Efectivamente, ¿por qué se llega a la conclusión de que el autor del orden del mundo es una inteligencia ordenadora? Sencillamente, porque el orden del mundo se pone en relación con el orden de los artefactos humanos. Pero, si el orden del mundo 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 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: el orden del mundo se parece al orden de un vegetal, y 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. 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. Por eso, hemos de decir que las tres, “la generación y la

¹⁶ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 393.

vegetación, lo mismo que la razón, son principios de orden en la naturaleza”¹⁷.

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? Ya se ve que la respuesta de Hume va a ser negativa: “¿Puede transferirse con propiedad una conclusión sobre las partes al todo? ¿No queda prohibida toda comparación y toda inferencia por esa enorme desproporción?”¹⁸. Tan prohibida 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, un único patrón no puede medir objetos tan desproporcionados.

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?”¹⁹. Ninguno, mejor dicho, uno: “Nuestra parcialidad a favor de nosotros mismos”²⁰, que es como decir, nuestro antropomorfismo. Pero se trata de un antropomorfismo del que debemos guardarnos cuidadosamente, porque no cuenta con ninguna razón a su favor que lo haga en cierto modo excusable. Con esa razón cuentan los principios de generación y vegetación. Y es que, según la regla de la analogía, la elección de un principio ha de estar determinada por “la mayor semejanza de los objetos

¹⁷ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 424.

¹⁸ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 396.

¹⁹ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 396.

²⁰ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 396-397.

comparados²¹. De suerte que, “si el universo tiene mayor semejanza con los cuerpos animales y vegetales que con las obras del arte humano, será más probable que su causa se asemeje a la causa de los primeros que a la de los segundos, y que su origen deba adscribirse más bien a la generación o a la vegetación que a la razón o al designio²². Efectivamente así es, porque “el mundo se asemeja más a un animal o a un vegetal que a un reloj o a un telar²³. Poco después insiste: “¿Y una planta y un animal, que nacen por vegetación o generación, no se parecen más al mundo que cualquier máquina artificial producida por la razón y por el designio?²⁴. La conclusión es obvia: es probable que la causa del mundo se parezca más a la causa de los animales y de los vegetales (generación y vegetación) que a la causa de las obras producidas por el hombre (el pensamiento). Puestos a elegir, habría que elegir, pues, no el pensamiento, sino la generación y la vegetación.

Naturalmente, el partidario del argumento del orden no ve el asunto tan claro, porque piensa que detrás de la generación y de la vegetación está el pensamiento, es decir, que, aun concediendo que la generación y la vegetación fueran principios de orden, serían principios de orden subordinados a una inteligencia ordenadora, pues “¿cómo puede el orden surgir de algo que no percibe ese orden que él otorga?²⁵. Hume cree que para salir de esa cuestión basta mirar alrededor, pues un árbol produce un árbol organizado sin conocer esa organización, igual que hace un animal con su descendencia. Y “decir que todo este orden en los animales y vegetales procede en último término de un proyecto es una petición de principio²⁶.

En el caso de que hubiera de establecerse la subordinación de unos principios a otros, habría de hacerse al revés, porque

²¹ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 422.

²² *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 420.

²³ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 421.

²⁴ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 422.

²⁵ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 423.

²⁶ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 423.

todos los días vemos que la razón proviene de la generación, es decir, que la razón aparece siempre en un animal, pero nunca al revés. Al contrario del teísta, que va de la generación a la razón, Hume prefiere ir de la razón a la generación. Y es que “al menos yo tengo a mi favor una débil sombra de experiencia, que es lo más que puede alcanzarse en el presente tema. En innumerables ejemplos se observa que la razón surge del principio de generación y que nunca surge de ningún otro principio”²⁷.

Puestos a elegir parece, pues, que la generación y la vegetación le ganan la partida al pensamiento, pero no de una manera definitiva, porque ¿qué significan esos principios? Sencillamente, ciertos poderes o energías de la naturaleza cuyos efectos conocemos por experiencia, pero cuya esencia y manera de actuar ignoramos. Por eso, en definitiva “ninguno de estos principios tiene más privilegio que el otro para ser elegido como modelo de la totalidad”²⁸. ¿Por qué elegir entonces uno de ellos, concretamente el pensamiento, frente a los otros, como hace el argumento del orden? La respuesta de Hume es otra vez nuestro antropomorfismo: “Constituye una parcialidad palpable el limitar enteramente nuestra concepción al principio por el cual operan nuestros espíritus”²⁹, es decir, la razón.

d) El proceso indefinido

El argumento del orden dice que la causa del orden es una inteligencia ordenadora. Pero Hume cree, aun dando por bueno eso, 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

²⁷ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 424.

²⁸ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 422.

²⁹ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 423.

decirse que el mundo material logra la organización de la misma manera. Y la experiencia parece confirmarlo, pues si tenemos experiencia de ideas que se ordenan por sí mismas, como en el caso del razonamiento, también tenemos experiencia de que la materia hace lo mismo en los casos de la generación y de la vegetación. Por eso, no hay razón para pensar que el orden es más esencial para uno de esos mundos que para el otro, es decir, para el mundo de las ideas que para el mundo de los objetos sensibles. Pero, si a pesar de todo, nos empeñamos en decir que la materia no se ordena por sí misma, sino por una inteligencia, entonces empezamos un proceso indefinido, no pudiendo dar jamás con la causa de la causa.

De nada vale decir que, aunque no damos con la causa de la causa, descubrimos al menos la causa del efecto, cosa que ya parece entrañar cierto valor explicativo. Pero en realidad no es así, porque aquí no acontece como en la ciencia. Cuando un médico dice que la causa de la fiebre es la gripe, da con la causa de la fiebre, aunque no descubra la causa de la gripe. Y con ello ha progresado ciertamente algo, porque un científico explica “los efectos particulares mediante causas más generales, aun cuando, en definitiva, estas causas generales sigan siendo en sí mismas totalmente inexplicables”³⁰. Lo que nunca hace un científico es “explicar un efecto particular mediante una causa particular, que no sea más explicable que el efecto en cuestión”³¹. Esto es, sin embargo, lo que sucede cuando se recurre a una inteligencia ordenadora, pues, cuando alguien asegura que la causa del orden del mundo está en el orden de las ideas, se limita a explicar un efecto particular mediante una causa particular, con lo cual, mientras la explicación científica implica un progreso, la explicación teísta no consigue ganancia alguna, que es como decir que la primera tiene cierto valor explicativo, mientras que la segunda carece de él.

³⁰ *Dialogues concerning natural religion*, IV, GG, II, 410.

³¹ *Dialogues concerning natural religion*, IV, GG, II, 411.

3. El término del argumento

El argumento llega a la conclusión de que existe una causa inteligente, que es Dios. Pero Hume no ve claro que esa inteligencia haya de tener los caracteres que el argumento del orden pretende otorgarle. Efectivamente, aunque esa causa inteligente haya de estar dotada de cualidades mucho mayores que las de la mente humana, porque también es mucho mayor la obra realizada, sin embargo, han de ser proporcionadas a esa obra, pues así lo exige la regla de la proporción, según la cual, en los razonamientos que van del efecto a la causa, la causa ha de ser proporcionada al efecto del que se saca, porque, como se conoce a partir de él, no podemos atribuirle más de lo necesario para producirlo, porque, de lo contrario, trascenderíamos la experiencia, y sacaríamos entonces una conclusión que ya no sería cierta. Esta regla vale para las causas no inteligentes. 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. Pero la regla vale también para las causas inteligentes. Así, 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 a la causa del orden del mundo, eso 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, o 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 mantenida

por los partidarios del argumento, pues no nos permite afirmar ni su infinitud, ni su omniperfección, ni su bondad, etc.

a) *La crítica de la infinitud*

En primer lugar, no podemos decir que Dios es infinito, “porque como la causa debe ser únicamente proporcionada al efecto, y el efecto, en la medida en que cae dentro de nuestro conocimiento, no es infinito, ¿qué derecho tenemos, de acuerdo con tus supuestos, a asignar ese atributo al ser divino?”³². Podría asignársele ese atributo si el argumento fuese *a priori*, como luego veremos, pero no si es *a posteriori*, “porque ¿cómo puede un efecto que, o bien es finito, o bien en la medida en que nosotros podemos conocerlo puede serlo; cómo puede un efecto de este tipo, repito, probar la existencia de una causa infinita?”³³. Por eso, ninguno de sus atributos puede presentar esa característica. Y así, como el universo manifiesta bondad y sabiduría, inferimos que la causa ha de tener bondad y sabiduría. Pero, “como manifiesta un cierto grado de estas perfecciones, inferimos un cierto grado de esas perfecciones adaptado precisamente al efecto que examinamos. Pero ninguna regla de razonamiento puede autorizarnos jamás a inferir o suponer nuevos atributos, o más grados de los mismos atributos”³⁴.

b) *La crítica de la omniperfección*

En segundo lugar, y por la misma regla de la proporción, no podemos decir que Dios es perfecto, ni siquiera dentro de su finitud, pues, de acuerdo con nuestras limitadas luces, las obras de la naturaleza se caracterizan por numerosas deficiencias, que hacen imposible afirmar la perfección de su

³² *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 412.

³³ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

³⁴ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 144-145.

autor. Tan defectuoso es este mundo 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 dependiente, que es el producto de una divinidad cargada de años. Y no deben 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”³⁵.

Por lo demás, aunque este mundo fuese un producto perfecto, no es seguro que las perfecciones de la obra hayan de atribuirse a su autor, como tampoco es seguro que las excelencias de un barco hayan de ser atribuidas al carpintero que lo construyó, porque bien puede suceder que ese carpintero se haya limitado a copiar un arte que se ha ido perfeccionando gradualmente, mediante sucesivas tentativas, a lo largo de los siglos. Pues bien, igualmente puede ocurrir que el arte de hacer mundos haya ido progresando lenta, pero continuamente a través del tiempo hasta llegar al universo que ahora tenemos. En asuntos como éstos, ¿quién puede determinar no ya la verdad, sino siquiera conjeturar donde radica la probabilidad, dado el gran número de hipótesis que cabe proponer?

c) *La crítica de la bondad*

Como el mundo está lleno de males, si nos atenemos a la regla de la proporción, tampoco podemos decir que Dios es bueno (ni que posea ninguno de los demás atributos morales, como la justicia, la misericordia y la rectitud). “Concedamos que su poder es infinito: todo lo que él quiere se hace. Pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por lo tanto, no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita: nunca se equivoca al elegir los medios para un fin. Pero el curso de la naturaleza no tiende hacia la felicidad humana o animal; por consiguiente, no ha sido establecido para ese propósito”³⁶. De poco vale decir, pues, que su poder y su sabiduría son infinitos, si

³⁵ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 415.

³⁶ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 444.

la bondad se ve comprometida. Dicho de manera más general, “¿para qué establecer los atributos naturales de la divinidad si los morales son todavía dudosos e inciertos?”³⁷. ¿Hay alguna manera de salvar esos atributos morales, más en concreto, la bondad? Los teístas creen que dos.

La primera solución (la ofrecida en el texto por Demea) pretende salvar la bondad, suponiendo que “este mundo no es más que un punto en comparación con el universo; esta vida es sólo un momento en comparación con la eternidad. Por consiguiente, los males presentes son corregidos en otras regiones y en algún periodo futuro de la existencia. Y los ojos de los hombres, abiertos entonces a visiones más amplias de las cosas, verán toda la conexión de las leyes generales y descubrirán con veneración la bondad y la rectitud de la divinidad a través de todos los laberintos y todas las complejidades de su providencia”³⁸.

Hume no cree, sin embargo, que ésta sea una buena solución, pues, si es una mera hipótesis afirmar que los dioses tienen más poder, inteligencia y bondad que el que aparece en sus obras, “mucho más, la suposición de que, en regiones lejanas del espacio o periodos alejados de tiempo, ha habido o habrá una manifestación más magnífica de estos atributos y un sistema de administración más adecuado a tales virtudes imaginarias. Nunca se nos puede permitir elevarnos del universo (el efecto) a Júpiter (la causa) y después descender para inferir un nuevo efecto de esa causa, como si los efectos presentes solos no fueran totalmente dignos de los gloriosos atributos que asignamos a esa divinidad. Puesto que el conocimiento de la causa se saca solamente del efecto, han de estar exactamente ajustados el uno al otro; y uno de ellos no puede jamás remitir a algo más o ser la base de una nueva inferencia y una nueva conclusión”³⁹. Y sigue diciendo Hume: “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

³⁷ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 444.

³⁸ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 441.

³⁹ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 137.

que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que el estado actual de cosas, tan lleno de mal y desorden. Olvidáis que esta inteligencia y bondad supremas son totalmente imaginarias o, por lo menos, sin ningún fundamento racional, y que no tenéis motivo alguno para atribuirle más cualidades, salvo las que veis que verdaderamente ha ejercido y mostrado en sus producciones. Haced, pues, filósofos, que vuestros dioses sean acordes a las manifestaciones actuales de la naturaleza, y no os permitáis alterar estas manifestaciones con suposiciones arbitrarias, para adecuarlas a los atributos que tan gustosamente atribuíis a vuestras divinidades”⁴⁰.

Bien está que los sacerdotes y los poetas hablan de un pasado o de un futuro mejores, pero los filósofos no pueden utilizar este tipo de discurso. “¿Quién los llevó a las regiones celestes, quien 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 lo que de hecho ha aparecido?”⁴¹.

Si, después de haber ascendido de los efectos a las causas, damos marcha atrás, y a partir de esas causas concluimos que ha existido o existirá en el curso de la naturaleza cualquier otro hecho que pueda servir como una manifestación más plena de determinados atributos, entonces razonamos mal, “toda supuesta adición a las obras de la naturaleza es una adición a los atributos del autor de la naturaleza”⁴².

Se puede objetar que la experiencia autoriza a ir desde el efecto a la causa e inferir luego nuevos efectos; y a ella hemos de atenernos, porque es el único criterio que debemos seguir para juzgar acerca de todas las cuestiones de hecho, una de las cuales es la que traemos entre manos. Dos ejemplos aclaran esto. Primero, si vemos un edificio a medio construir rodeado de montones de ladrillos, piedras, argamasa e instrumentos de albañilería, podemos deducir que es el producto de una inteligencia, y a partir de esa causa inferida, concluir que pronto estará acabado el edificio. Segundo, si

⁴⁰ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 137-138.

⁴¹ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 138.

⁴² *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 145.

vemos en la playa la huella de un pie humano, podemos concluir que por allí ha pasado un hombre. Y una vez que llegamos a esa causa, podemos deducir que el hombre no sólo ha dejado una huella, sino dos, aunque la segunda haya sido borrada por el viento o las olas.

Pues bien, ¿por qué negarse entonces a aplicar la misma manera de razonar al orden de la naturaleza? ¿Por qué no considerar el mundo como un edificio a medio acabar, deduciendo de ahí una inteligencia superior que lo ha diseñado? ¿Y por qué, a partir de esa inteligencia superior, dado que una inteligencia de ese tipo no deja nada sin acabar, no podemos deducir que en algún punto distante del espacio y del tiempo completará su obra? Sencillamente, porque hay una inmensa diferencia. Cuando se trata de obras producidas por el hombre, se puede ir desde el efecto a la causa, y después regresar desde la causa para inferir nuevos efectos y para examinar las modificaciones que los efectos previos han sufrido o pueden todavía sufrir, porque el hombre es un ser que conocemos por múltiples experiencias, que nos permiten adquirir abundante información acerca de su manera de comportarse. Por eso (porque por otros medios estamos informados de la manera de conducirse el hombre) cuando vemos un producto humano, podemos sacar de ahí muchas inferencias acerca de lo que cabe esperar de él, por ejemplo, que no dejará un edificio a medio construir. Y todas estas inferencias están fundadas en la experiencia y en la observación. Cosa distinta sería si sólo conociéramos al hombre por el examen de una única obra, pues en ese caso las cualidades que podríamos atribuirle no permitirían nuevas inferencias. Así, si sólo conociésemos la figura humana a partir de la huella de un pie en la arena, nunca podríamos decir que probablemente hubo otro pie que también dejó su huella, aunque el tiempo y otros accidentes la hayan borrado. Si podemos decirlo es porque conocemos la figura humana por otras muchas experiencias y observaciones que nos informan acerca de una figura con dos pies. Sin esas otras experiencias, no sería legítimo elevarnos de una huella a una figura adaptada a ella, y descender luego de esa figura para afirmar que ha dejado dos huellas. Esa ilegitimidad es la que precisamente se produce con la causa del universo, porque la obra que nos permite asignar a Dios un atributo o cua-

lidad es “un ser único”, un ser “no incluido bajo ninguna especie ni bajo ningún género”⁴³. Por eso, cualquier inferencia ulterior, no fundada previamente en el único efecto que nos permite llegar a la causa, es ilegítima⁴⁴.

La segunda solución (la presentada en el texto por Cleanthes) intenta salvar la bondad echando mano del mal menor. Los *Diálogos sobre la religión natural* la expresan así: “Es posible elegir un mal menor para evitar otro mayor. Los inconvenientes pueden ser aceptados para alcanzar un fin deseable. Y, en una palabra, la bondad, dirigida por la sabiduría y limitada por la necesidad, puede muy bien producir un mundo como el presente”⁴⁵. Ya en la *Investigación sobre el entendimiento humano* había dicho: “Hay muchos filósofos, que, después de un riguroso examen de todos los fenómenos de la naturaleza, concluyen que el todo, considerado como un sistema único, está ordenado en cada momento de su existencia con una absoluta bondad a través de su existencia entera. Y que, al final, se producirá la mayor felicidad posible para todos los seres creados sin mezcla alguna de miseria o mal absolutos. Todo mal físico, dicen, tiene un papel esencial en este sistema benévolo, y posiblemente no podría ser eliminado ni siquiera por el propio Dios, considerado como un agente sabio, sin dar entrada a un mal mayor o sin excluir un bien mayor, que habría resultado de él”⁴⁶.

Ahora bien, ¿por qué aceptar que hay males inevitables? Son cuatro las circunstancias que producen la mayoría del mal del mundo, pero ninguna de ellas es irremediable.

⁴³ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 144.

⁴⁴ Algunos creerán que la eliminación de una vida futura, en la que se premie el bien y castigue el mal, acarrea enormes consecuencias prácticas: primero, porque libera al hombre de sus pasiones, debilitando la moral; segundo, porque, al debilitar la moral, hace más fácil la infracción de las leyes con perjuicio para la paz de la sociedad civil. Pero Hume piensa que no es correcto ligar la moral y la política a Dios, porque, al no poder hacer inferencias a partir de Dios, Dios no tiene consecuencias prácticas para la vida moral y política: de Él jamás podemos sacar “pautas de conducta y de comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común” (*Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 146).

⁴⁵ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 444.

⁴⁶ *Enquiry concerning the human understanding*, VIII, SB, 82-83.

1) No es irremediable que los vivientes experimenten dolor, cuando se ven acuciados por una necesidad natural de hambre, sed, etc., pues el fin que con eso consiguen (su conservación) podría lograrlo Dios poniendo en juego diversos grados de placer, haciendo que el placer disminuya, cuando las necesidades naturales acucian.

2) Tampoco es irremediable que los males del mundo sean una consecuencia de estar regido por unas leyes generales que dejan escapar el detalle de los acontecimientos particulares, porque eso podría evitarse mediante intervenciones particulares de la voluntad divina.

3) No es irremediable que los males del mundo sean debidos a la sobriedad con la que le han sido otorgadas las facultades de velocidad, fuerza, etc. a todos los seres, pues no hay razón para que un Dios tan poderoso observe esa estricta moderación en la forma de tratar a sus criaturas. 4) Por fin, no es irremediable que la fuente del mal sea la escasa precisión con que ha sido construida la gran máquina del universo, y que nos lleva a desastrosas consecuencias (el viento se convierte en huracán, las lluvias provocan inundaciones, la ambición origina grandes convulsiones sociales), porque todo esto podría evitarse si el diseñador hubiese rematado su obra, si le hubiese dado “el último toque”⁴⁷. He ahí cuatro claves para el diseño de un mundo mucho mejor que el que habitamos, y que Hume resume así: “De la concurrencia de estas cuatro circunstancias depende, pues, todo o casi todo el mal natural: si todas las criaturas vivientes fueran incapaces de sentir dolor, o si el mundo estuviera gobernado por voliciones particulares, el mal jamás habría entrado en el universo; y si los animales hubieran sido dotados de una gran provisión de potencias y facultades, superiores a lo que las estrictas necesidades requieren, o si los distintos resortes y principios del universo estuviesen tan exactamente dispuestos como para conservar siempre la disposición justa y la medida justa,

⁴⁷ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 450.

habría habido mucho menos mal en comparación con el que ahora experimentamos⁴⁸.

Ninguna de las dos maneras que han usado los teístas es, pues, válida para explicar la existencia del mal en el mundo: ni la que dice que el mal desaparecerá en una vida futura, ni la que asegura que el mal existente es la menor cantidad de mal que puede haber, pues ambas quebrantan la regla que dice que la causa debe ser proporcionada a sus efectos. Ya en la *Investigación sobre el entendimiento humano* se preguntaba refiriéndose a este asunto: “¿Por qué atribuir a la causa más cualidades de las que aparecen actualmente en el efecto? ¿Por qué torturar vuestros cerebros para justificar el curso de la naturaleza con supuestos que, por lo que yo sé, pueden ser totalmente imaginarios y de los cuales no se encuentran vestigios en el curso de la naturaleza?”⁴⁹.

¿Habría alguna manera de salvar entonces la bondad de Dios? Únicamente, razones *a priori*. Si a una persona completamente desconectada del universo le asegurásemos que éste es el producto de un ser muy bueno, muy sabio y muy poderoso, aunque finito, esa persona se formaría de antemano una noción del universo diferente de la que tenemos por experiencia, de suerte que sería incapaz, a partir de la sola causa que le han presentado, imaginar que el universo está lleno de males. Si a continuación introdujésemos a esa persona en el mundo, sentiría gran extrañeza, pero no por eso abandonaría su idea de un ser tan bueno, pues pensaría que, si no es capaz de conciliar ese ser con ese mal, es debido a la limitación de su inteligencia. Pero si suponemos, como debemos suponer, que esa persona no está previamente convencida de la existencia de ese ser, sino que se informa de ella a partir de las cosas, nunca encontrará razón alguna para llegar a un ser de esa índole. Como dice Hume más adelante, “reconozcamos que si la bondad de Dios (quiero decir, una bondad como la humana) pudiera ser establecida por razones aceptables *a priori*, estos fenómenos, por fastidiosos que fueran, no serían suficientes para echar abajo ese principio, sino que podrían

⁴⁸ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 451.

⁴⁹ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 139.

fácilmente, de alguna forma que nos resulta desconocida, conciliarse con él. Pero afirmemos, sin embargo, que, como esta bondad no está establecida previamente, sino que debe ser inferida a partir de los fenómenos, no puede haber ninguna base para una inferencia de este tipo, mientras haya tantos males en el universo y mientras estos males podrían haber sido remediados tan fácilmente, al menos hasta donde el entendimiento humano puede juzgar sobre este asunto”⁵⁰. Antes había dicho lo mismo: “Hay muchas dificultades inexplicables en las obras de la naturaleza, que, si admitimos que un autor perfecto se prueba *a priori*, fácilmente se resuelven y se reducen a dificultades meramente aparentes, derivadas de la estrecha capacidad del hombre que no alcanza a percibir infinitas relaciones. Pero, según tu modo de razonar, esas dificultades resultan completamente reales y quizá haya que insistir en ellas como nuevos ejemplos de semejanza con el arte y la planificación humanos”⁵¹.

Así las cosas, ¿cuál puede ser la conclusión justa que cabe deducir de nuestra contemplación del mundo circundante, que es lo que pedía precisamente Cleantes al formular el argumento del orden? Lo más sensato es concluir que, si existe un primer principio responsable del orden del universo, éste es indiferente al bien o al mal moral.

Hume cree que la causa o causas del universo, sean las que sean, son indiferentes a la felicidad y a la infelicidad de los hombres. En principio cabe formular cuatro hipótesis: una causa absolutamente buena; una causa absolutamente mala; dos causas, una buena y otra mala, como pretenden los maniqueos; una causa que no es buena ni mala. Como en el mundo hay bien y mal, ninguna de las dos primeras hipótesis parece válida: “Unos fenómenos mixtos jamás podrán probar los dos primeros principios, que no son mixtos”⁵². Más plausible parece la tercera, porque también en la vida se da una extraña mezcla de bien y de mal. Con todo, “si nos fijamos en el acuerdo que descubrimos entre las partes del universo, no

⁵⁰ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 451.

⁵¹ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 412.

⁵² *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 452.

encontramos en él ninguna señal de lucha entre un ser malo y un ser bueno”⁵³, razón por la que tampoco es válido el tercer principio. Por eso, el cuarto parece el más probable: Dios es absolutamente indiferente al bien y al mal.

d) La crítica de la omnipotencia

Lo que se dice con alguna detención de los atributos anteriores, puede decirse también aunque pensemos a Dios como el ser omnipotente, pues “nos resulta imposible conocer los atributos y acciones de un ser omnipotente, sólo por la experiencia que tenemos de sus obras en el curso normal de la naturaleza”⁵⁴.

e) La crítica de la unidad

Si la regla de la proporción no nos autoriza a afirmar la infinitud, ni la omniperfección, ni la bondad, la regla de la analogía no nos permite asegurar su unidad, poniendo en peligro el monoteísmo, tan querido para los defensores del argumento del orden. Efectivamente, la regla de la analogía dice que efectos semejantes prueban causas semejantes, por lo cual el autor del orden de la naturaleza ha de ser parecido al autor del orden de los productos humanos. Ahora bien, resulta que los artefactos humanos son el resultado la cooperación de muchos hombres. Por eso, si se reúnen un gran número de hombres para construir una casa, para levantar una ciudad, para formar una república, “¿por qué no pueden colaborar varias divinidades para organizar y construir un mundo?”⁵⁵. Y añade sin solución de continuidad: “No se trata sino de una semejanza tanto mayor con los asuntos humanos”⁵⁶.

⁵³ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 452.

⁵⁴ *Enquiry concerning the human understanding*, X, SB, 129.

⁵⁵ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 413.

⁵⁶ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 413.

Cabría replicar que esa unidad puede inferirse de la armonía del plan, es decir, de la coordinación que parece observarse entre todos los fines particulares del mundo con vistas a un fin global. Pero Hume no está seguro de esto: “La simple uniformidad del plan, aun cuando fuera aceptada, no nos proporcionaría ninguna seguridad sobre este atributo”⁵⁷. Y es que, como ya había dicho antes, “si unas criaturas tan necias y ruines como los hombres pueden unirse a menudo para idear y ejecutar un plan único ¡cuánto más no lo podrán hacer esas divinidades o demonios a los que podemos suponer varios grados más perfectos!”⁵⁸.

Tampoco cabe replicar que no pueden multiplicarse los dioses sin necesidad, pues, aunque este principio de economía sea verdadero, queda aún por saber si es verdadero que no sea necesario multiplicarlos, pues para eso sería preciso saber “de antemano que existe una sola divinidad dotada de todos los atributos para la producción del universo”⁵⁹. Pero todavía está por saber “si todos esos atributos están unidos en un solo sujeto o distribuidos entre varios sujetos independientes”⁶⁰. Por lo demás, suponer que un ser acapara él solo el inmenso poder que se necesita para producir el universo “supera los límites de toda analogía e incluso de toda comprensión”⁶¹.

Hay que concluir, pues, que, a semejanza de los productos humanos, el universo puede ser el resultado de la colaboración de numerosas divinidades.

4. La alternativa del azar

Hasta ahora se ha venido jugando con la hipótesis de que la organización de la materia procede de una inteligencia or-

⁵⁷ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

⁵⁸ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 413.

⁵⁹ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 413-414.

⁶⁰ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 414.

⁶¹ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 414.

denadora. ¿Pero no puede suceder que la materia se ordene por azar en virtud del constante movimiento a que está sujeta? Esta hipótesis había sido propuesta ya por Epicuro. Según él, un número infinito de elementos se mueven en el espacio vacío durante un tiempo infinito. Al ser el tiempo infinito, el número de combinaciones es también infinito, con lo cual, basta que una combinación sea posible, para que se produzca; y resulta que es posible, porque de hecho se produce; luego, un día u otro habrá de darse.

Hume cree que esta hipótesis, por constar de un número infinito de átomos, es absurda. Por lo cual, bastará con corregir ese dato, afirmando que el número de elementos no es infinito, sino finito. Al ser el número de elementos finito, pero eterna la duración del movimiento que agita esos elementos, es de esperar que cualquiera de las agrupaciones de esos elementos se haya repetido ya un número infinito de veces. Esto quiere decir que “este mundo, con todos sus acontecimientos, incluso el más pequeño, ha sido antes producido y destruido, y será de nuevo producido y destruido, sin término ni limitación alguna”⁶². Dicho de otra manera, esto significa que el movimiento constante de la materia produce un orden, si bien ese orden sea perecedero.

Este carácter perecedero del orden puede corregirse introduciendo una variación en esa hipótesis. 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 medios a 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 en un incesante cambio, se produzca un orden en el todo? Tal es el

⁶² *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 426.

caso del universo en el momento actual, pues, aunque cada individuo y cada una de las partes de cada individuo estén cambiando continuamente, sin embargo, “el todo continúa siendo en apariencia el mismo”⁶³. Con lo cual, ya no estaríamos ante un orden perecedero (“sin término ni limitación alguna”), sino duradero, pues “por su propia naturaleza ese orden, una vez establecido, se mantiene durante largos periodos, quizás incluso durante toda la eternidad”⁶⁴. Una vez conseguido, se conserva por sí mismo.

Sea como sea, tanto una hipótesis como otra sustituye la hipótesis de un diseñador inteligente por la de una materia en constante movimiento.

III. CONFESIÓN FINAL DE UN TEÍSMO DEBILITADO

Hasta aquí las principales críticas de Hume al argumento del orden, pero en la forma que el propio Hume llama en alguna ocasión “regular”⁶⁵, y que es la forma que Cleantes le dio en la parte II de los *Diálogos sobre la religión natural*. En esta versión, la afirmación de un diseñador inteligente es el resultado de un proceso discursivo, de suerte que, si pudiésemos mostrar que la afirmación de ese diseñador no es la conclusión de un proceso inferencial, entonces las críticas de Hume quedarían sin un objetivo al que apuntar. Eso es precisamente lo que intenta Cleantes en la parte III de los *Diálogos sobre la religión natural*, cuando le da al argumento una forma que él califica de “irregular”⁶⁶, y que deja a Hume “un poco perplejo y confundido”⁶⁷, porque de pronto ve que las objeciones propuestas por él podrían ser válidas contra la forma “regular” del argumento, pero no contra la versión “irregular” del mismo, que dice así: “Considera el ojo, haz su

⁶³ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 428.

⁶⁴ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 428.

⁶⁵ *Letters*, I, 155.

⁶⁶ *Dialogues concerning natural religion*, III, GG, II, 403.

⁶⁷ *Dialogues concerning natural religion*, III, GG, II, 404.

anatomía, examina su estructura y su organización, y dime, según tu parecer, si la idea de un diseñador no surge inmediatamente en tu espíritu con una fuerza semejante a la de la sensación... Y si el argumento a favor del teísmo es, como pretendes, contrario a los principios de la lógica, su influencia universal e irresistible prueba claramente que puede haber argumentos de semejante naturaleza irregular⁶⁸. Dicho de otra manera, si el argumento del orden tiene tantos defectos, ¿por qué se impone con tanta fuerza (con la fuerza universal e irresistible con la que creemos en las sensaciones) a todos los hombres?

Pero Hume no está dispuesto a admitir esta nueva presentación del argumento, porque no cumple esa mínima caracterización de universal e irresistible con que se presenta. Ya en una carta a Elliot le dice Hume: “Me temo que la propensión de la mente hacia el argumento del designio, salvo que la propensión fuera tan fuerte y universal como la que nos hace creer en nuestros sentidos y en nuestra experiencia, sería considerada como un fundamento sospechoso... Debemos intentar probar que esta propensión es de alguna manera diferente de nuestra inclinación a encontrar nuestras propias siluetas en las nubes, nuestra cara en la Luna, nuestras pasiones y sentimiento en la materia inanimada⁶⁹. Y a renglón seguido subraya: “Esta inclinación puede y debe ser controlada, y nunca puede ser fundamento legítimo de asentimiento⁷⁰. Cuando dice “salvo que la propensión fuera tan fuerte y universal como la que nos hace creer en nuestros sentidos y en nuestra experiencia”, parece estar indicando que esa inclinación carece efectivamente de fuerza y universalidad. Y esta sospecha está explícitamente confirmada en la introducción de la *Historia natural de la religión*, en donde, después de afirmar que “la creencia en un poder invisible e inteligente ha estado amplísimamente difundida entre la raza humana en todos los lugares y tiempos⁷¹”, añade sin solución de continuidad: pese

⁶⁸ *Dialogues concerning natural religion*, III, GG, II, 402-403.

⁶⁹ *Letters*, I, 155.

⁷⁰ *Letters*, I, 155.

⁷¹ *Natural history of religion*, introduction, GG, IV, 456.

a eso, “no ha sido quizás tan universal como para no admitir excepción alguna... Si puede creerse a viajeros e historiadores, se han descubierto algunos pueblos que no tenían ningún sentimiento religioso”⁷². Y en otro pasaje posterior de la misma obra insiste: “Fue en una época bastante tardía cuando se les ocurrió a los filósofos recurrir a una mente o inteligencia suprema como la causa primera de todo”⁷³. Hume no acepta, pues, el cambio de táctica de Cleantes. Cree que hay que seguir manteniendo la discusión en el plano de la versión regular del argumento.

Ahora bien, después de tantas críticas, que van desde la parte II hasta la parte XI de los *Diálogos sobre la religión natural*, ¿queda algo en pie? Hume piensa que, aunque no mucho, algo se mantiene. Para empezar, queda la experiencia innegable del orden de la naturaleza, y en consecuencia la existencia innegable de una inteligencia ordenadora. “Un propósito, una intención, un designio se imponen por todas partes al más negligente, al más estúpido pensador; y nadie puede estar tan obcecado en absurdos sistemas como para negarse continuamente a admitirlo”⁷⁴. Y, después de poner de manifiesto que las ciencias de su tiempo avalan la finalidad de la naturaleza, se pregunta: “¿A qué grado de pertinaz obstinación tiene que haber llegado un filósofo de nuestro tiempo para poder dudar ahora de la existencia de una inteligencia suprema?”⁷⁵. Y si algún filósofo pusiera esto en tela de juicio, habría que preguntarle: “Suponiendo que hubiera un Dios que no se manifestara inmediatamente a nuestros sentidos ¿le sería posible darnos pruebas más fuertes de su existencia que las que aparecen por toda la faz de la naturaleza? En realidad, ¿qué más podría hacer ese ser divino que no fuera copiar la presente economía de las cosas, hacer muchas de sus realizaciones tan evidentes que ninguna estupidez pudiera confundirlas, hacer entrever realizaciones todavía mayores que demostraran su prodigiosa superioridad sobre nuestras estrechas

⁷² *Natural history of religion*, introduction, GG, IV, 456.

⁷³ *Natural history of religion*, IV, GG, IV, 309.

⁷⁴ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 455.

⁷⁵ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 456.

concepciones y, al mismo tiempo, ocultar una gran parte de éstas ante criaturas tan imperfectas?”⁷⁶.

En estas circunstancias parece que ni siquiera cabe una suspensión del juicio. En la parte VIII de los *Diálogos sobre la religión natural* había hablado Hume de que en el tema del diseñador “el único recurso razonable es una suspensión total del juicio”⁷⁷. Pero ahora, en la parte XII de los *Diálogos sobre la religión natural*, después de tanta insistencia por parte de Cleantes, confiesa que “la suspensión del juicio apenas es posible”⁷⁸. Hay que afirmar, pues, que “la existencia de una divinidad está claramente asegurada por la razón”⁷⁹.

Después de tantas críticas, resulta sorprendente que quede aún en pie una inteligencia ordenadora. Pero quizás la sorpresa sea menor de lo que parece si la reducimos a sus justos términos. Primero, porque Hume confiesa en varias ocasiones que la existencia de Dios no debe ser puesta en duda; lo que debe ser puesto en tela de juicio es su naturaleza, mejor aún, su naturaleza tal como la concebían los teístas. Segundo, Hume está incluso dispuesto a admitir que esa divinidad es semejante a la inteligencia humana, puesto que las obras de la naturaleza guardan una innegable analogía con las producciones del arte, razón por la que debe haber también una innegable analogía entre las causas. Tercero, lo difícil es establecer de manera rigurosa esa analogía entre los efectos y entre las causas, debido a la debilidad de la analogía, a su arbitrariedad y a algunas cosas más que Hume ha ido poniendo de manifiesto. Cuarto, esas dificultades no arruinan, sin embargo, el argumento del designio, sino que tan sólo lo debilitan. En consecuencia, aunque poco, algo queda a salvo después de tanta crítica. Es lo que el propio Hume resume en esta sencilla proposición: “*La causa o las causas del orden del universo presentan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*”⁸⁰. Eso es todo lo que Hume

⁷⁶ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 456.

⁷⁷ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 430.

⁷⁸ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 457.

⁷⁹ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 457.

⁸⁰ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 467.

reserva para sí de la teología natural. Y este poco es además tan indefinido que, si se mantiene en esos términos de indefinición, puede recibir fácilmente el asentimiento de cualquiera. Como dice Hume, “si esa proposición no es susceptible de extensión, de variación o explicación más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser la fuente de alguna acción o alguna abstención; y si la analogía, imperfecta como es, no puede extenderse más allá de la inteligencia humana... Si tal es realmente el caso, ¿qué puede hacer el hombre más inquisitivo, más contemplativo y más religioso sino prestar su asentimiento franco, filosófico a la proposición tantas veces como se presente...?”⁸¹.

⁸¹ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 467.

B) EL ARGUMENTO A PRIORI

I. LAS VENTAJAS DE ESTE ARGUMENTO

Cuando Hume habla de argumento *a priori* no está pensando en el argumento ontológico, sino un argumento *a posteriori*. Si no le da este nombre es porque lo reserva para el argumento que parte de una existencia determinada, concretamente de la existencia de seres que obran por fines, reservando el nombre de argumento *a priori* para el que parte de una existencia indeterminada, es decir, de una existencia cualquiera, sea la sea. Por eso, el principio de causalidad eficiente que maneja está también formulado en abstracto: todo lo que existe, debe tener una causa eficiente de su existencia (aunque se hubiese evitado muchas dificultades si no hubiese dicho *todo lo que existe...*, sino *todo lo que comienza a existir...*).

Esto supuesto, ¿cómo introduce Hume el argumento? A la vista de tantas dificultades que acompañan al argumento *a posteriori* (el de la teleología propuesto por Cleantes) Demea se pregunta “si no sería mejor adherirse a ese sencillo y sublime argumento *a priori*”¹, que evita toda duda. Pero es que el argumento *a priori* presenta, además, otras ventajas, que subsanan las deficiencias del argumento *a posteriori*. Efectivamente, por medio del argumento *a priori* “podemos probar la infinitud de los atributos divinos, que, me temo, nunca puede ser afirmada con certeza a partir de ninguna otra argumentación. Porque ¿cómo puede un efecto que, o bien es finito, o bien, en la medida en que nosotros podemos conocerlo, puede serlo; cómo puede un efecto de este tipo, repito, probar una causa infinita?”². Lo mismo pasa con la unidad de la na-

¹ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 430.

² *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 430-431.

turalaleza divina, pues “es muy difícil, si no absolutamente imposible, deducir la unidad de la naturaleza divina partiendo de la simple contemplación de las obras de la naturaleza”³. Y continúa: “Ni la sola uniformidad del plan, suponiendo que se admita, nos proporcionará seguridad alguna sobre este atributo. En cambio, el argumento *a priori*...”⁴.

II. LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO

Esto supuesto, Demea plantea el argumento en términos de un silogismo truncado, es decir, de un silogismo al que le falta una premisa, la mayor. Supliéndola, dice: hay cosas que existen; ahora bien, todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, y en la búsqueda de esa no podemos proceder indefinidamente; por lo tanto, necesariamente existe una causa última. Literalmente: “Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia... Al remontarnos, pues, de los efectos a las causas, o bien tenemos que seguir el curso de una sucesión infinita sin alcanzar jamás ninguna causa última, o bien tenemos que recurrir finalmente a una causa última que *necesariamente* existe. Ahora bien... la primera suposición es absurda... Por lo tanto, tenemos que recurrir a un ser necesariamente existente, que encierre la razón de su existencia en sí mismo y que no pueda suponerse que no existe sin incurrir en una contradicción expresa. Por consiguiente, existe ese ser, es decir, existe una divinidad”⁵.

Como se ve, la premisa menor habla de la necesidad de que todo lo que existe tenga una causa de su existencia. Y es obvio que sea así, “ya que es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia”⁶. Como también es imposible proceder indefinidamente en la búsqueda de esa causa, porque en una serie infi-

³ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

⁴ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

⁵ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431-432.

⁶ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

nita de causas sucesivas, cada causa es causada por la que inmediatamente le precede, pero la serie entera, tomada en su conjunto, también debe ser causada “como cualquier objeto particular que comienza a existir en el tiempo”⁷. Una serie infinita de causas causadas no puede explicar su propia existencia, puesto que la serie entera es causada, si lo es cada uno de sus miembros.

No queda más que esta conclusión: “Debemos, pues, recurrir a un ser necesariamente existente, que tenga en sí mismo la razón de su existencia, y que no puede suponerse que no exista sin incurrir en una contradicción expresa”⁸.

III. LA CRÍTICA DEL ARGUMENTO

Este es el argumento que Hume critica, pero esta vez pone la crítica no en boca de Filón (como ocurría con el argumento *a posteriori*) sino de Cleantes: “No le dejaré a Filón, dijo Cleantes, señalar los fallos de este razonamiento metafísico... Yo mismo me arriesgaré a mostrar su falacia”⁹. Y son tres los fallos que él encuentra.

El primero dice que la existencia de un ser (que es una cuestión de hecho, no una relación entre ideas) no puede ser demostrada. Y es que “nada es demostrable a menos que lo contrario implique una contradicción”; ahora bien, “nada que sea distintamente concebible implica una contradicción”; y resulta que “todo lo que concebimos distintamente como existente podemos concebirlo también como no existente”. Por lo tanto, no hay ningún ser, es decir, ninguna cosa que podamos concebir distintamente como existente, “cuya no existencia implique una contradicción. Por consiguiente, no hay ningún ser cuya existencia sea demostrable”¹⁰. Un ejemplo de la *Investigación sobre el entendimiento humano*: “Que

⁷ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

⁸ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

⁹ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

¹⁰ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

el sol no saldrá mañana no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano intentaríamos, pues, demostrar su falsedad. Si fuese demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente¹¹. Otro ejemplo de la misma obra: “Que César o el ángel Gabriel o cualquier ser nunca existió, puede ser una proposición falsa, pero es perfectamente concebible y no implica ninguna contradicción¹². Resulta, por tanto, imposible demostrar su falsedad.

Pues bien, la existencia de Dios no es una excepción a esta regla. Es verdad que se habla de Dios como de un ser necesariamente existente, y que “se trata de explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si nosotros conociéramos íntegramente su esencia o naturaleza, nos daríamos cuenta de que le es tan imposible no existir como para dos por dos no ser cuatro¹³. Pero esa explicación no es verdadera, pues es posible “concebir la no existencia de lo que anteriormente concebíamos como existente¹⁴. Nuestro espíritu se ve en la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro, pero nunca se ve en la necesidad de concebir que un objeto, cualquiera que sea, debe continuar existiendo siempre. “Por consiguiente, las palabras existencia necesaria no tienen ningún significado o, lo que es lo mismo, ninguno que sea consistente¹⁵. Se equivoca, pues, Demea, cuando, al formular el argumento, dice que no puede suponerse que no existe un ser necesariamente existente “sin incurrir en una contradicción expresa¹⁶”.

Además, aún dando por válido que, si conociéramos la naturaleza de Dios, sabríamos que para él es tan imposible no existir como para dos por dos no ser cuatro, quedaría todavía por saber por qué no puede ser el universo material ese ser

¹¹ *Enquiry concerning the human understanding*, IV, SB, 26.

¹² *Enquiry concerning the human understanding*, XII, SB, 164.

¹³ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

¹⁴ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

¹⁵ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

¹⁶ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432.

necesariamente existente. No vale decir que tanto la materia como la forma del mundo son contingentes, porque, como dice Cleantes, “cualquier partícula de la materia puede concebirse como aniquilada y cualquier forma puede concebirse como alterada”¹⁷. Y no vale, porque eso mismo cabe afirmar de la divinidad, pues, como ya se dijo, podemos concebir la divinidad como no existente, igual que podemos concebir sus atributos como susceptibles de ser alterados. Y si se dice que en Dios hay algunas cualidades desconocidas e inconcebibles que son las que explican que su no existencia sea imposible y sus atributos inalterados, lo mismo puede decirse de la materia, pues también la materia puede tener ese tipo de cualidades, porque, justo por ser desconocidas e inconcebibles, no puede probarse que no pueda tenerla.

El segundo fallo dice que resulta absurdo hablar de la causa última de una cadena infinita de causas. Por dos razones. Primera, porque, si se admite la eternidad del mundo, parece que también debe aceptarse la posibilidad de una serie infinita de causas causadas, sin principio, es decir, sin causa última. “¿Cómo puede tener una causa algo que existe desde la eternidad, puesto que esa relación implica una prioridad en el tiempo y un comienzo en la existencia?”¹⁸. Segunda, porque afirmar que la totalidad de las causas debe ser ella misma causada no es una verdadera explicación, porque la totalidad de las causas como totalidad, es decir, la unificación de los miembros de la cadena en un todo, no existe más que en el pensamiento; como dice el propio Hume, se debe simplemente “un acto arbitrario del espíritu”, y no tiene influencia sobre la naturaleza de las cosas¹⁹. Fuera del pensamiento, en la realidad extramental, ningún miembro de la serie carece de una causa determinada. Por eso, “si yo te mostrara las causas específicas de cada individuo en una colección de veinte partículas de materia, me parecería muy poco razonable que me preguntaras después por la causa de las veinte juntas. Esta

¹⁷ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 433.

¹⁸ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 433.

¹⁹ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 433.

queda suficientemente explicada al explicar las causas de las partes”²⁰. El argumento no resulta, pues, convincente.

Hasta aquí la crítica de Cleantes al argumento de Demea. Pero cabe detectar todavía un tercer fallo, en el principio de causalidad manejado por el argumento de Demea. Ese principio dice que “todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia”²¹. Ahora bien, dice Hume, ese principio no es demostrable. Y, si bien es cierto que se han intentado varias demostraciones, ninguna es válida.

No es demostrable, pues nada es demostrable a no ser que lo contrario implique contradicción. Y nada que pueda ser distintamente concebido implica una contradicción, que es precisamente lo que ocurre en este caso. Efectivamente, como dice el *Tratado sobre la naturaleza humana*, “nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo”²². Para ello, basta poner en funcionamiento el principio, tantas veces manejado por Hume, de que lo que es distinto puede darse separadamente, que aplicado al caso presente, diría: las ideas de causa y comienzo en la existencia son distintas; ahora bien, las ideas distintas pueden darse separadamente; por lo tanto, la idea de causa y la de comienzo en la existencia pueden darse separadamente. No implica, pues, contradicción que una cosa comience a existir sin una causa de su existencia. Consiguientemente, el principio de causalidad, que dice justamente lo contrario, no es demostrable. Para afirmarlo, habría que acudir a otros motivos que no sean la demostración.

Es cierto que algunos filósofos han intentado demostrar la necesidad de una causa para todo lo que comienza a existir, pero sus demostraciones –algunas presentes en el argumento formulado por Demea– están llenas de defectos.

Esto le ocurre a la demostración propuesta por Hobbes. Según él, si una cosa empieza a existir en un tiempo y lugar

²⁰ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 433.

²¹ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

²² *Treatise of human nature*, editado por L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1967, I, III, III, 79.

determinado en vez de en otro tiempo y lugar determinado, eso tiene que deberse a algo. Ese algo no son el tiempo y el lugar, pues todos los puntos del tiempo y el lugar son iguales en sí mismos. Ese algo tiene que ser una causa, pues de lo contrario la existencia de esa cosa “permanecerá eternamente en suspenso”, de suerte que “no podrá comenzar nunca a existir, por falta de algo que determine su comienzo”²³. A lo cual Hume replica que en este asunto hay dos cuestiones: la de *si* un objeto comienza a existir y la de *cuándo* y *dónde* comienza a existir. De suerte que si a Hobbes le parece absurdo que una cosa comience a existir sin una causa, también debe parecerle absurdo que carezca de causa cuándo y cómo comienza a existir. “¿Hay más dificultad en suponer que el tiempo y el lugar estén determinados sin causa que en suponer la existencia está determinada de esa manera?”²⁴.

Tampoco tiene más suerte la demostración, ofrecida por Clarke, y que acude a la imposibilidad de una *causa sui*: todo lo que existe debe tener una causa de su existencia, “porque es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo, es decir, que sea la causa de su propia existencia”, pues, para poder causarse, antes debería existir. Pero Hume no está de acuerdo con esta justificación, pues decir que si algo no tiene una causa, entonces él es su propia causa, es dar por supuesto que todo debe tener una causa, que es precisamente lo que se discute. Como dice el *Tratado*, semejante demostración “supone que, cuando negamos la causa, estamos todavía concediendo lo que expresamente negamos, esto es, que debe haber una causa, razón por la que se toma al objeto mismo como causa. Y sin ninguna duda, esto es una contradicción evidente”²⁵.

Sucede lo mismo con la tercera demostración, defendida por Locke, y que pretende justificar la necesidad de la causa, acudiendo a la nada: todo lo que existe debe tener una causa de su existencia, pues, si a una cosa le faltara la causa, tendría a la nada por causa. Pero tampoco esta justificación satisface

²³ *Treatise of human nature*, I, III, III, SB, 80.

²⁴ *Treatise of human nature*, I, III, III, SB, 80.

²⁵ *Treatise of human nature*, I, III, III, SB, 80.

a Hume, pues argüir que una cosa que no tiene causa entonces tiene a la nada por causa, supone que todo debe tener una causa, que es justamente lo que se discute. El *Tratado* lo explica de esta manera: “Cuando excluimos todas las causas, las excluimos de verdad y no suponemos que la nada ni el objeto mismo sean la causa de su existencia... Si toda cosa debe tener una causa, se sigue que, al excluir las otras causas, debemos aceptar al objeto mismo o a la nada como causas. Pero el punto en cuestión es justamente si toda cosa debe tener o no debe tener una causa”²⁶.

Resumiendo, la proposición que afirma que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia no es demostrable. Ahora bien, al no ser demostrable –en el sentido humeano de demostración– lo contrario de esa proposición no implica contradicción, que es como decir que es posible. Y, consiguientemente, es posible que las cosas puedan existir sin una causa de su existencia. Y si es posible, entonces el argumento de Demea (que maneja la necesidad de una causa para todo lo que comienza a existir) adolece de certeza.

²⁶ *Treatise of human nature*, I, III, III, SB, 81.

C) CRÍTICA DE LA CRÍTICA DE HUME

Como hemos visto, cualquier pretensión de construir un argumento sobre Dios es implacablemente cuestionada por Hume. Sus objeciones más relevantes son las siguientes: 1) no podemos descubrir la causa de ese orden, porque está más allá de la experiencia; 2) aun suponiendo que pudiéramos averiguarla, asegurar que esa causa es una inteligencia constituye una inferencia llena de incertidumbre y de antropomorfismo; 3) aun cuando fuera un agente inteligente, la explicación sería prácticamente inútil, porque éste remitiría a otro, y así sucesivamente; 4) esa inteligencia suprema, en virtud de la regla de la proporción, carecería de los caracteres que suele asignarle el teísmo, como infinitud, omniperfección y bondad; 5) y, en razón de la regla de la analogía, tampoco sería única; 6) la inteligencia ordenadora debe ser sustituida por la explicación alternativa del azar; 7) por fin, la idea de un ser necesario por sí mismo resulta inadmisibile. Estas son las principales objeciones que Hume plantea contra las pruebas a favor de Dios. Merece la pena que examinemos, aunque sea brevemente, su valor.

1. Tiene razón Hume en decir que en el mundo hay signos llamativos de orden, al margen de cualquier consideración religiosa (problema ontológico del orden); y también la tiene en afirmar que las ciencias hacen bien en aprovecharse de ese orden para esclarecer su objeto (problema epistemológico).

Pero no acierta, cuando asegura que no podemos dar con la causa del orden del mundo, porque la causa es fruto de la costumbre, y la costumbre es el resultado de muchas experiencias anteriores, que aquí son imposibles, porque el orden del mundo es un caso único, que no puede repetirse. Pero Hume se equivoca. Sería efectivamente una temeridad inferir la causa de algo a partir de una experiencia única, pero es que la causa no se deduce de ahí, sino de “lo que llega a ser”, al

margen de que sea una o cien las experiencias de lo que llega a ser. De esta manera: lo que llega a ser puede no ser, pues antes no era; ahora bien, lo que puede no ser y, sin embargo, es, no es por sí mismo, pues, si lo fuera, nunca le habría faltado lo necesario para ser, con lo cual habría existido siempre; por consiguiente tiene el ser por otro, que es lo mismo que decir que todo lo que llega a ser es causado por otro, esto es, tiene causa. Y esto pasa justamente con el orden del mundo.

2. El argumento dice que el orden del mundo es causado por una inteligencia, y prueba esta afirmación por la semejanza que el orden del mundo guarda con el orden de los productos humanos, porque, como los efectos son semejantes, también han de ser semejantes las causas. Ahora bien, dice Hume, esa manera de probar la semejanza de las causas adolece de dos graves defectos: primero, no produce seguridad, sino probabilidad, puesto que con la semejanza se mezclan muchas desemejanzas, y en consecuencia no consta de manera cierta que la inteligencia ordenadora sea introducida en virtud de lo común al orden artificial y al orden natural; segundo, comparar el orden del mundo con el orden de los productos humanos es una comparación antropomórfica.

Ahora bien, aun suponiendo que todo esto fuera verdad, las objeciones humeanas desaparecen, si el argumento deja de ser analógico. Y no hay dificultad alguna en que deje de serlo, pues, que el orden del mundo requiera una inteligencia ordenadora, puede probarse sin acudir a un argumento analógico, poniendo simplemente en relación orden e inteligencia. Más o menos, así: hay orden en el mundo; ahora bien, todo lo que implica orden requiere un agente inteligente; luego, el orden del universo precisa un agente inteligente. De esta suerte, el argumento deja de ser analógico, y en consecuencia pierde la probabilidad que lleva aneja, en favor de la certeza. Pero es que, además, es discutible que el argumento analógico no engendre más que probabilidad.

Tampoco el argumento debe ser acusado de antropomórfico. Sería evidentemente antropomórfico, si atribuyéramos el orden propio de los agentes inteligentes a los agentes naturales, pues estaríamos tratando como inteligente a un ser que no

lo es; con lo cual, además de antropomorfismo, sería una contradicción. Pero es que el argumento no considera unívocamente los dos órdenes, porque uno es un orden propuesto y el otro un orden impuesto. Por lo cual, no hay univocidad, sino analogía, y por cierto, de atribución intrínseca, siendo el orden de los artefactos humanos el analogado principal.

3. El tercer error de Hume se refiere al proceso indefinido. Los defensores de los argumentos *a posteriori* han mantenido la imposibilidad de ese proceso como uno de sus momentos fundamentales, igual que los críticos de ese tipo de argumentos han afirmado que esa imposibilidad no se da, que es lo que también mantiene Hume. Pero su crítica es poco acertada.

Efectivamente, cuando censura el argumento del orden se limita a decir que los defensores de la imposibilidad de ese proceso mantienen esa imposibilidad asegurando que la inteligencia suprema se ordena por sí misma. Y se pregunta Hume: si la inteligencia suprema se ordena por sí misma, ¿por qué no ha de tener el orden en sí mismo el mundo? Si la inteligencia es similar, en su organización, al mundo, no se comprende por qué la inteligencia suprema ha de tener el orden en su propia naturaleza y el mundo, no.

Sencillamente, porque la disposición de los medios a los fines requiere la percepción de la relación que los primeros guardan con los segundos. Ahora bien, esta percepción es tarea de la inteligencia, porque el medio tiene su razón de ser en el fin, y sólo la inteligencia puede captar esa razón de ser. Y en la serie de los autores inteligentes no cabe un proceso indefinido, pues ese proceso significa que ninguno de esos agentes, ni todos en su conjunto, son plenamente autosuficientes, con lo cual nada se adelanta prolongando indefinidamente la serie. Por eso, es preciso llegar a un agente inteligente supremo que no sea dirigido a su fin por ningún otro.

Tampoco es más afortunada su crítica, cuando censura el argumento *a priori*, sobre la base de la eternidad del mundo: en un mundo eterno, dice Hume, no es imposible un proceso indefinido. Pero Hume no advierte que la imposibilidad de un proceso indefinido no tiene nada que ver con ciertas peculia-

ridades de las causas, como su duración temporal o eterna, sino con la acción causal misma.

4. Si el proceso indefinido es imposible, la inteligencia ordenadora suprema no es ya un miembro de la serie de inteligencias ordenadoras inferiores. Y, al no serlo, ha de tener unos caracteres necesariamente diferentes de los que poseen los agentes inteligentes que integran la serie. Por lo cual, no es finito, imperfecto y falto de bondad, sino infinito, omnipotente y bueno.

Hume replicaría que así se quebranta la regla de la proporción, en virtud de la cual la causa ha de ser proporcionada al efecto, queriendo decir con ello que la causa ha de ser igual al efecto, pero en modo alguno mayor que él, pues, como se conoce a partir del efecto, si nos elevamos a una causa mayor que él, trascendemos la experiencia. Con lo cual, el agente inteligente tiene que ser como el efecto: finito, imperfecto, falto de bondad, etc.

A esto hay que responder que, efectivamente, cuando llegamos a la conclusión de un agente inteligente infinito, omnipotente y bueno, trascendemos la experiencia. Pero es porque, de lo contrario, no lograríamos explicar el efecto, ya que, como acabamos de ver, la imposibilidad de un proceso indefinido nos obliga a acudir a una inteligencia ordenadora suprema, que no es ya un miembro de la serie de inteligencias ordenadoras inferiores.

Cabría objetar que si la causa es muy superior al efecto, entonces éste deja de ser semejante a aquella, siendo así que el aforismo filosófico afirma que todo el que obra produce un efecto semejante a sí, *omne agens agit sibi simile*. Y este aforismo está lleno de razón, pues, como decía ya Tomás de Aquino, “obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto en la medida en que sea posible”¹. Pero Santo Tomás también sostenía que, aunque el efecto, deba ser semejante a la causa, sin embargo, la semejanza no es siempre la misma, pues, hay efectos que tienen una gran

¹ *De potentia*, q. 2, a. 1.

semejanza con el agente del que proceden, y efectos que tienen una semejanza mucho menor².

La semejanza es grande, pudiendo ser incluso una semejanza de identidad o unívoca, cuando se trata de un agente que obra por necesidad de su naturaleza, como sucede, por ejemplo, en la generación natural de los seres vivos, pues ahí los progenitores producen efectos enteramente semejantes a ellos, es decir, individuos de la misma especie, ya que el hijo realiza la misma esencia del padre. La razón de esta gran semejanza hay que buscarla en la forma por la que el agente obra. Hace un momento decíamos, en efecto, que todo el que obra produce necesariamente un efecto semejante a sí, porque la esencia del obrar consiste en comunicar aquello por lo que el agente está en acto. Si ahora añadimos que lo que hace que un agente esté en acto es precisamente la forma, es decir, la forma por la que en cada caso obra dicho agente, comprendemos esa gran semejanza, pues es obvio que los agentes que obran por necesidad de su naturaleza obran por las formas naturales que poseen. De ahí la gran semejanza.

La semejanza, en cambio, es menor, es decir, incompleta o análoga, cuando se trata de una causa que obra por libre decisión. Es lo que ocurre, por ejemplo, con los artefactos producidos por la invención humana, pues ahí los hombres producen unos efectos que se parecen a ellos de manera deficiente o escasa, aunque en algo hayan de parecerse, pues, aunque el reloj no realice en sí mismo la esencia del relojero que lo construyó, en algo ha de parecerse, pues, como antes decíamos, los efectos son siempre semejantes al agente que los produjo. Y la razón de que la semejanza sea ahora menor está en que los agentes que obran por libre decisión obran por formas, pero no por formas naturales, sino por formas intencionales, es decir, mediante ideas, con arreglo a las cuales producen los artefactos que producen. Por eso, los efectos correspondientes a los agentes libres son mucho menos semejantes a ellos que los efectos correspondientes a los agentes naturales, pues aquéllos son semejantes a las ideas que ellos

² Cf. *De potentia*, q. 7, a. 5. Cf. García López, J., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 2001, 91-94.

tienen. Inmediatamente se asemejan a sus ideas productivas, y sólo remotamente a los agentes de los que esas ideas proceden.

Esto supuesto, los efectos de Dios no son efectos unívocos respecto de Él, sino análogos, es decir, no son enteramente semejantes, sino escasamente semejantes. Y la razón hay que buscarla en que, mientras los agentes finitos pueden producir otro ser de la misma naturaleza, es imposible que Dios produzca otro Dios. De ahí que los efectos producidos por Dios sean muy inferiores a Dios; dicho a la inversa, de ahí que Dios supere o exceda en mucho a los efectos producidos por Él. Si Hume hubiera comprendido esto, no habría dicho que la causa no puede ser mayor que el efecto, sino que, al revés, habría sostenido que, en el caso de Dios, tiene que serlo.

5. Hume afirma que, si bien el orden exige una causa inteligente, eso no significa que esa causa haya de ser única ¿Por qué no admitir varias inteligencias ordenadoras, dando así entrada al politeísmo?

Cabría responderle a Hume que la uniformidad del plan impide la pluralidad de inteligencias, pues, si los medios se armonizan con vistas a un fin común, es que están dirigidos por una intención común. Pero semejante respuesta no parece definitiva, pues cabe replicar que esa intención común se debe a la simple coordinación de varias inteligencias, que se ponen de acuerdo respecto de un plan conjunto, pues, como dice Hume, y me parece que con razón, si unas criaturas tan imperfectas como los hombres pueden coordinarse para idear y ejecutar un plan único, ¡cuánto más unas inteligencias tan poderosas! Por eso, para evitar esta réplica de Hume, es mejor acudir a la imposibilidad de un proceso indefinido de agentes inteligentes, pues si ese proceso indefinido de agentes inteligentes resulta imposible, al final no pueden ser varios los agentes inteligentes supremos, sino uno solo.

6. Inspirándose parcialmente en Epicuro, Hume propone el azar como alternativa a una inteligencia ordenadora. Según él, bien puede suceder que un número finito de elementos, moviéndose sin cesar durante un tiempo infinito, se agrupen casualmente, dando lugar al orden que caracteriza el mundo,

con tal de que, claro está, esa combinación sea posible. Si es posible, un día u otro, se producirá. Y es obvio que es posible, puesto que se ha producido. Con lo cual, toda la fuerza del razonamiento de Hume está en la posibilidad de la combinación, entendiendo la posibilidad como posibilidad lógica, es decir, como la ausencia de contradicción entre la pluralidad de los elementos que integran esa combinación.

Pero el razonamiento de Hume se queda corto, pues, para explicar la existencia de una cosa, no basta la posibilidad lógica, sino que se requiere además la posibilidad real, es decir, la causa que confiera existencia a lo que no es contradictorio. Un edificio realmente existente es lógicamente posible, es decir, los elementos que lo integran son compatibles entre sí, pero además es necesario un arquitecto. Pues bien, otro tanto ocurre con el orden del mundo, porque, para dar cuenta de él, se precisa que sea lógicamente posible, pero también que sea realmente posible, es decir, que tenga una causa que lo produzca. Afirmar que la posibilidad lógica del orden es suficiente para explicar ese orden es como decir que, dada la posibilidad lógica del edificio, ya no se necesita un arquitecto. El razonamiento de Hume no excluye, pues, que la causa del orden sea una inteligencia ordenadora. Ahora bien, si no la excluye, entonces el azar no es una alternativa de la inteligencia. Además, los elementos sólo pueden agruparse ordenadamente, aunque sea por casualidad, si previamente son compaginables entre sí, pues de lo contrario jamás podrán relacionarse adecuadamente, por muy infinito que sea el tiempo. Ahora bien, ¿quién les impuso esa compatibilidad?

7. Por fin, tampoco podemos pasar por alto otro error que Hume comete, cuando critica el argumento *a priori*. Ese argumento dice que nada es demostrable a menos que su contrario implique una contradicción; ahora bien, observa Hume, la no existencia de un ser necesario no implica contradicción, puesto que todo lo que concebimos como existente podemos concebirlo como no existente; luego...

Afirmar que lo que concebimos como existente podemos concebirlo como no existente equivale, por parte de Hume, a identificar “existencia” con “existencia contingente”, pero injustificadamente, porque semejante identificación sólo pue-

de hacerse si la existencia de que se habla es objeto de experiencia, puesto que lo que es objeto de experiencia es efectivamente contingente. Ahora bien, la existencia únicamente puede ser objeto de experiencia, si se identifica la existencia con lo existente, pues sólo lo existente es objeto de experiencia. Pero, para reducir la existencia a lo existente, es preciso que la existencia de una cosa no sea algo distinto de la cosa, sino la cosa misma, que es precisamente la concepción que de la existencia tiene Hume, pues ya en el *Tratado* dice que “reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no son dos cosas diferentes la una de la otra. Cuando la idea de existencia se une a la de cualquier objeto, no le añade nada a esta última. Cualquier cosa que concibamos, la concebimos como existente”³. Y más adelante vuelve sobre lo mismo, al afirmar “que la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea de un objeto y que, cuando concebimos una cosa como existente después de haberla concebido sin más, no hacemos en realidad adición o alteración alguna de nuestra idea primera”⁴. Y pone como ejemplo la existencia de Dios: “Cuando afirmamos que Dios existe, simplemente nos formamos la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de ellas”⁵. Y más adelante insiste en el mismo ejemplo: “En la proposición Dios existe, o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta”⁶. Por lo cual, cuando decimos que *una cosa existe* (o *Dios existe*) no atribuimos un predicado a un sujeto, es decir, no expresamos la relación entre dos ideas, sujeto y predicado, sino un hecho simple. Por lo tanto, sólo si se concibe la existencia de esa manera, es decir, como pura facticidad, tiene consistencia la crítica de Hume.

³ *Treatise of human nature*, I, II, VI, SB, 67.

⁴ *Treatise of human nature*, I, III, VII, SB, 94.

⁵ *Treatise of human nature*, I, III, VII, SB, 94.

⁶ *Treatise of human nature*, I, III, VII, SB, 96 nota.

TEXTOS

A) EL ARGUMENTO DEL ORDEN

I. INVESTIGACIÓN SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO¹

1. La formulación del argumento

1. Vengo aquí, atenienses, para justificar en vuestra asamblea lo que mantuve en mi escuela, y me encuentro acosado por adversarios furiosos en lugar de encontrar investigadores que razonan con calma y sin pasión². Vuestras deliberaciones, que con todo derecho deben versar sobre el bien público y el interés de la comunidad, se desvían hacia cuestiones de filosofía especulativa. Y estas investigaciones magníficas, aunque quizás estériles, ocupan el lugar de vuestras preocupaciones más ordinarias, pero más útiles. Pero en la medida en que esto dependa de mí, me opondré a este abuso. Aquí no discutiremos sobre el origen y gobierno de los mundos. Sólo examinaremos en qué medida estas cuestiones atañen al interés público. Y, si puedo persuadiros de que son totalmente indiferentes para la paz de la sociedad y la seguridad del gobierno, espero que nos haréis volver pronto a nuestras escuelas,

¹ La traducción está hecha sobre *Enquiry concerning the human understanding*, editada por L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975. Para referirme a ella usaré la sigla SB.

² Este largo texto abarca casi toda la Sección XI de la *Investigación sobre el entendimiento humano* que lleva por título “De la providencia y de la vida futura”, pero que en la edición E se titulaba “De las consecuencias prácticas de la religión natural”. Esta Sección XI es un diálogo entre Hume y un amigo suyo, a quien Hume le propone que pronuncie un discurso a favor de Epicuro, que, al negar la existencia de Dios, y consiguientemente la providencia y la vida futura, debilita en gran medida la moralidad, con perjuicio para la paz de la sociedad civil. El amigo de Hume replica que esas consecuencias no se siguen de doctrinas filosóficas. Acepta ser por un momento Epicuro y le pide a Hume que represente al pueblo ateniense, concretamente, “a la parte más filosófica de su auditorio”, a la que él va a dirigir su arenga.

para examinar allí con tranquilidad la cuestión más sublime, pero también la más especulativa de toda la filosofía.

Los filósofos religiosos, insatisfechos con la tradición de vuestros antepasados y con la doctrina de vuestros sacerdotes, (que gustosamente acepto) dan rienda suelta a una curiosidad temeraria intentando establecer, hasta donde pueden, la religión sobre los principios de la razón, y con ello provocan, en lugar de satisfacer, las dudas que naturalmente surgen de una investigación cuidadosa y minuciosa. Pintan, con los colores más magníficos, el orden, la belleza y la sabia disposición del universo, y preguntan entonces si una manifestación tan extraordinaria de inteligencia podría proceder del concurso gratuito de los átomos, o si el azar podría producir lo que el genio más grande jamás puede admirar suficientemente. No examinaré la corrección de este argumento. Admitiré que es tan válido como mis oponentes y acusadores pueden desear. Será suficiente si puedo demostrar, a partir de este razonamiento, que la cuestión es enteramente especulativa, y que, cuando en mis disquisiciones filosóficas niego una providencia y una vida futura, no mino los fundamentos de la sociedad, sino que propongo unos principios que ellos mismos, si razonan correctamente, han de aceptar en sus propios asuntos como sólidos y satisfactorios.

Vosotros, pues, que sois mis acusadores, habéis reconocido que el principal o único argumento en favor de la existencia divina (que nunca he puesto en duda) está sacado del orden de la naturaleza, donde aparecen tales rastros de inteligencia y designio que consideraréis como una extravagancia asignarle como causa suya el azar o la fuerza material ciega y sin guía. Admitís que este argumento va de los efectos a las causas. Del orden de la obra inferís que ha tenido que haber un proyecto y premeditación en el obrero³. Si no podéis demostrar este punto, admitís que vuestra conclusión falla; y pretendéis no establecer la conclusión con mayor alcance de

³ El argumento del orden aparece aquí como una simple inferencia causal que va de los efectos (el orden de la naturaleza) a la causa (la inteligencia ordenadora) pero sin acudir, como hará en los *Dialogues concerning natural religion*, a la analogía que el orden de la naturaleza guarda con el orden de los productos humanos.

lo que permiten los fenómenos de la naturaleza. Estas son vuestras conclusiones. Deseo que observéis las consecuencias⁴.

2. La regla de la proporción

a) *La formulación de la regla*

2. Cuando inferimos una causa particular a partir de un efecto, hemos de establecer una proporción entre ambas cosas, y nunca se nos puede permitir que adscribamos a la causa más cualidades de las estrictamente suficientes para producir el efecto. Un cuerpo de diez onzas, elevado en el platillo de una balanza, puede servir como prueba de que la pesa excede las diez onzas, pero nunca puede dar razón de que excede las cien⁵. Si la causa asignada a un efecto no basta para producirlo, hemos de rechazar la causa o añadirle las cualidades que le den una proporción justa con el efecto. Pero si le asignamos más cualidades, o aseguramos que es capaz de producir otros efectos, sólo podemos dar rienda suelta a la conjetura y suponer arbitrariamente la existencia de cualidades y energías sin razón o autorización para ello.

El mismo principio vale si la causa asignada es materia bruta inconsciente o un ser racional e inteligente. Si la causa es conocida sólo por el efecto, jamás debemos atribuirle más cualidades de las justamente necesarias para la producción del efecto. No podemos, de acuerdo con las reglas del razonamiento correcto, volver atrás, a la causa, e inferir de ella otros efectos distintos de aquellos que son los únicos que nos la dan a conocer. Nadie, por la simple visión de una de las pinturas de Zeuxis, podría saber que también fue escultor y arquitecto, y que fue un artista no menos hábil con la piedra y con el mármol que con los colores. Podemos concluir con

⁴ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 134-136.

⁵ Ejemplo de aplicación de la regla de la proporción a la materia bruta inconsciente.

seguridad que el obrero está dotado del talento y del gusto manifestado en la obra concreta que tenemos ante nosotros⁶. La causa ha de ser proporcionada al efecto, y si establecemos la proporción con precisión y exactitud, nunca encontraremos en ella cualidades que apuntan más allá, o permiten una inferencia acerca de cualquier otro proyecto o realización. Tales cualidades han de sobrepasar de alguna manera lo que es meramente necesario para producir el efecto que examinamos⁷.

b) La aplicación de la regla

3. Admitiendo, por tanto, que los dioses son los autores de la existencia o del orden, se sigue que poseen ese grado justo de poder, inteligencia y bondad que aparecen en sus obras, pero nunca se puede probar más, salvo que echemos mano de la exageración y de la adulación para compensar las deficiencias del argumento y del razonamiento. En la medida en que los vestigios de ciertos atributos se manifiestan actualmente, en esa medida podemos concluir que estos atributos existen. La suposición de más atributos es una mera hipótesis⁸; mucho más, la suposición de que, en regiones lejanas del espacio o periodos alejados de tiempo, ha habido o habrá una manifestación más magnífica de estos atributos y un sistema de administración más adecuado a tales virtudes imaginarias. Nunca se nos puede permitir elevarnos del universo (el efecto) a Júpiter (la causa) y después descender para inferir un nuevo efecto de esa causa, como si los efectos presentes solos no fueran totalmente dignos de los gloriosos atributos que asignamos a esa divinidad. Puesto que el conocimiento de la causa se saca solamente del efecto, han de estar exactamente ajustados el uno al otro; y uno de ellos no puede jamás remi-

⁶ Ejemplo de aplicación de la regla de la proporción a un ser racional.

⁷ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 136-137.

⁸ El término "hipótesis" no tiene aquí un sentido positivo (explicación que ha de someterse a la confirmación de la experiencia) sino un sentido negativo (explicación que carece de experiencia que lo avale) viniendo a ser consiguientemente una mera conjetura que no está fundada en la experiencia.

tir a algo más o ser la base de una nueva inferencia y una nueva conclusión.

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. Olvidáis que esta inteligencia y bondad supremas son totalmente imaginarias o, por lo menos, sin ningún fundamento de la razón, y que no tenéis motivo alguno para atribuirle más cualidades, salvo las que veis que verdaderamente ha ejercido y mostrado en sus producciones. Haced, pues, filósofos, que vuestros dioses sean acordes a las manifestaciones actuales de la naturaleza, y no os permitáis alterar estas manifestaciones con suposiciones arbitrarias, para adecuarlas a los atributos que tan gustosamente atribuís a vuestras divinidades.

Atenienses, cuando los sacerdotes y los poetas, apoyados en vuestra autoridad, hablan de una edad de oro o de plata que precedió al estado actual de vicio y de miseria, los escucho con atención y reverencia. Pero, cuando los filósofos, que pretenden prescindir de la autoridad y cultivar la razón, pronuncian el mismo discurso, confieso que no les concedo la misma respetuosa sumisión y piadosa adhesión. Pregunto: ¿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 lo que de hecho ha aparecido? Si me dicen que han ascendido gradualmente los peldaños de la razón, yendo de los efectos a las causas, insisto todavía en que en el ascenso de la razón se han servido de las alas de la imaginación, pues de lo contrario no podrían alterar su modo de inferir y argumentar de las causas a los efectos, suponiendo que una producción más perfecta del mundo presente sería más adecuada a seres tan perfectos como los dioses, y olvidando que no tienen razón alguna para atribuir a estos seres celestiales perfección o atributo alguno salvo lo que se puede hallar en el mundo presente.

Tal es el origen de todos esos vanos esfuerzos para explicar las manifestaciones del mal y para salvar el honor de los dioses, mientras tenemos que reconocer la realidad del mal y del desorden que tanto abundan en el mundo. Se nos dice que las cualidades permanentes e inalterables de la materia, o el cumplimiento de las leyes generales, o algún motivo de ese tipo, es la única causa que controló el poder y la bondad de Júpiter y le obligó a crear una humanidad y unas criaturas sensibles tan imperfectas y tan infelices⁹. Estos atributos son, pues, según parece, aceptados de antemano en su mayor extensión. Y, a partir de ese supuesto, acepto que tales conjeturas pueden quizás admitirse como soluciones plausibles para los fenómenos del mal. Pero todavía pregunto, ¿por qué dar por supuestos esos atributos, o por qué atribuir a la causa más cualidades de las que aparecen actualmente en el efecto? ¿Por qué torturar vuestros cerebros para justificar el curso de la naturaleza con supuestos que, por lo que yo sé, pueden ser totalmente imaginarios y de los cuales no se encuentran vestigios en el curso de la naturaleza?

Por tanto, la hipótesis religiosa ha de considerarse sólo como un método más para dar cuenta de los fenómenos visibles del universo. Pero ningún hombre que razone correctamente tratará jamás de inferir de ella ni un solo hecho, ni modificar o ampliar los fenómenos en el más mínimo detalle. Si creéis que las manifestaciones de las cosas prueban tales causas, es permisible que hagáis tal inferencia respecto a la existencia de estas causas. En asuntos tan complicados y sublimes todo el mundo debería gozar de la libertad de conjeturar y argumentar. Pero debéis deteneros ahí. Si dais marcha atrás y, argumentando a partir de las causas a las que habéis llegado, concluís que algún otro hecho ha existido o existirá en el curso de la naturaleza que pueda servir como una manifestación más plena de determinados atributos, he de advertiros que os habéis apartado del método del razonamiento aplicado al presente asunto, y que sin duda habéis añadido algo a los atributos de la causa que no aparecía en los efectos; de otro

⁹ A este punto se refieren también los textos n° 33 y 39.

modo, nunca podríais, de manera aceptable o admisible, añadir nada al efecto para hacerlo más digno de la causa¹⁰.

c) Las consecuencias prácticas

4. ¿Dónde está, pues, el carácter aborrecible de la doctrina que enseño en mi escuela o, mejor dicho, en mis jardines? ¿Qué es lo que encontráis en toda esta cuestión que afecte a la seguridad de la buena moral o a la paz y al orden de la sociedad?

Niego una providencia, decís, y niego que un gobernador supremo del mundo guíe el curso de los acontecimientos y castigue al malvado con el descrédito y el fracaso, y recompense al virtuoso con el honor y el éxito en todos sus asuntos. Pero, desde luego, lo que no niego es el curso de los acontecimientos, que está abierto al estudio y al examen de todos. Reconozco que en el estado actual de las cosas la virtud va acompañada de mayor paz de espíritu que el vicio y que el mundo la acoge más favorablemente. Me doy cuenta de que, según la experiencia pasada de la humanidad, la amistad es la principal alegría de la vida humana, y la moderación la única fuente de tranquilidad y felicidad. Nunca dudo entre una vida virtuosa y una vida viciosa, pues me doy cuenta que, para un espíritu bien dispuesto, todas las ventajas son para la primera. ¿Y qué más podéis decir admitiendo todos vuestros supuestos y razonamientos? Me decís, ciertamente, que esta disposición de las cosas procede de la inteligencia y de la planificación. Pero de donde quiera que proceda, la disposición, de la que depende nuestra felicidad o miseria, y consiguientemente nuestra conducta y comportamiento en la vida, es siempre la misma. Siempre tengo la posibilidad, lo mismo que vosotros, de regular mi conducta por mi experiencia de sucesos pasados. Y si afirmáis que, si se acepta la providencia divina y

¹⁰ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 137-139. Esta regla se infringe siempre que se infiere del orden del universo una inteligencia ordenadora, para acudir luego a la acción de dicha inteligencia con el fin de corregir los desajustes que aparentemente se producen en ese universo.

una justicia distributiva suprema en el universo, debo esperar cierta recompensa para el bien y el castigo para el mal, más allá del curso ordinario de los acontecimientos, encuentro aquí la misma falacia que antes intenté delatar. Persistís en imaginar que, si admitimos la existencia divina en favor de la cual tan ardorosamente lucháis, podéis con seguridad inferir consecuencias de ella y añadir algo al orden experimentado de la naturaleza, argumentando a partir de los atributos que atribuís a vuestros dioses. No parecéis recordar que todos vuestros razonamientos sobre este tema sólo pueden ir de los efectos a las causas; y que todo argumento deducido de causas a efectos ha de ser por necesidad un gran sofisma, puesto que es imposible conocer de la causa más de lo que previamente habéis, no inferido, sino descubierto completamente en el efecto.

Pero ¿qué ha de pensar un filósofo de aquellos vanidosos razonadores que, en lugar de considerar el escenario actual de las cosas como el único objeto de su contemplación, trastocan todo el curso de la naturaleza hasta el punto de hacer de esta vida sólo un paso hacia otra existencia, un pórtico que conduce a un edificio mayor y muy distinto, un prólogo que sirve sólo para presentar la obra y darle más gracia y relevancia? ¿De dónde pensáis que pueden sacar esos filósofos su idea de los dioses? Sin duda de su propia invención e imaginación, pues si la sacasen de los fenómenos presentes nunca remitiría a nada más allá, sino que tendría que estar exactamente ajustada a ellos. Puede admitirse fácilmente la posibilidad de que la divinidad esté dotada de atributos que nunca hemos visto en ejercicio, que se gobierne por operaciones que jamás hemos visto actuadas. Pero esto es todavía una mera posibilidad y una mera hipótesis. Razonablemente sólo podemos inferir que posee unos atributos o unas operaciones en la medida en que sabemos que han sido ejercidos y actuados.

¿Hay alguna señal de justicia distributiva en este mundo? Si contestáis afirmativamente, concluyo que, puesto que la justicia se realiza aquí, está satisfecha. Si contestáis negativamente, concluyo que entonces no tenéis ninguna razón en atribuir la justicia, en nuestra acepción del término, a los dioses. Si mantenéis una posición intermedia entre la afirmación

y la negación, que la justicia de los dioses actualmente sólo se realiza en parte, pero no totalmente, contesto que no tenéis razón en concederle un alcance determinado, sino sólo en la medida en que la veis actualmente ejercerse.

De esta manera, atenienses, reduzco la disputa a una sencilla diferencia con mis adversarios. El curso de la naturaleza está abierto a mi contemplación igual que a la suya. El curso de los acontecimientos experimentados es el gran criterio de acuerdo con el cual regulamos toda nuestra conducta. A nada más se puede apelar en el campo o en el senado. Nada más debe oírse en la escuela o en el gabinete. En vano querría nuestro entendimiento limitado romper esas barreras demasiado estrechas para nuestra loca imaginación. Cuando argumentamos a partir del curso de la naturaleza e inferimos una causa inteligente particular, que inicialmente produjo, y aún conserva, el orden del universo, adoptamos un principio que es tan incierto como inútil: incierto, porque el asunto supera completamente el alcance de la experiencia humana; inútil, porque, al derivarse totalmente nuestro conocimiento de esta causa del curso de la naturaleza, jamás podemos, según las reglas del razonamiento correcto, volver de la causa con una nueva inferencia o, haciendo adiciones al curso común y experimentado de la naturaleza, establecer nuevos principios de conducta y comportamiento¹¹.

d) La objeción contra la regla

5*. Observo, dije yo, al encontrar que había acabado su discurso, que no dejabas de utilizar el recurso de los viejos demagogos, y como tuviste a bien hacer que yo representase al pueblo, te pusiste de mi parte, adoptando aquellos principios por los que, como sabes, he profesado siempre un particular cariño. Pero, si aceptas hacer de la experiencia (como ciertamente creo que debes) el único criterio de nuestro juicio acerca de esta y otras cuestiones de hecho, no dudo que, a partir de esa misma experiencia a la que apelas, sea posible

¹¹ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 139-142.

refutar este razonamiento que has puesto en boca de Epicuro. Si vieras, por ejemplo, un edificio a medio acabar, rodeado de montones de ladrillo, piedra, argamasa y todos los instrumentos de albañilería, ¿no podrías inferir del efecto que era una obra, resultado de un proyecto y de un plan? ¿Y no podrías retroceder y, de esta causa inferida, pasar a inferir nuevas adiciones al efecto y concluir que el edificio pronto estaría acabado, y recibiría todas las ulteriores mejoras que la técnica le pudiera dar? Si vieras en la playa la huella de un pie humano, concluirías que un hombre ha pasado por allí y que también ha dejado rastros de otro pie, aunque han sido borrados por los movimientos de las arenas o la inundación de las aguas. ¿Por qué te niegas entonces a admitir el mismo método de razonamiento con respecto al orden de la naturaleza? Considera el mundo y la vida presente sólo como un edificio imperfecto del que se puede inferir una inteligencia superior; y arguyendo, a partir de la inteligencia superior, que no puede dejar nada sin acabar, ¿por qué no puedes inferir un proyecto o esquema más perfecto, que tendrá su realización en algún punto distante del espacio y del tiempo? ¿No son estos métodos de razonar exactamente semejantes? ¿Y con qué pretensión puedes adoptar uno, mientras rechazas otro?¹².

e) La respuesta a la objeción

6. La inmensa diferencia de los temas, replicó, es base suficiente para esa diferencia en mis conclusiones. En las obras de arte e invención humanas se permite ir del efecto a la causa, y después regresar desde de la causa para formar nuevas inferencias acerca del efecto y para examinar las modificaciones que éste probablemente ha sufrido o puede todavía sufrir. Pero ¿cuál es el fundamento de este método de razonamiento? Claramente éste: el hombre es un ser que conocemos por experiencia, de cuyos motivos y designios estamos

¹² *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 142-143. Los números que llevan asterisco (*) no recogen el pensamiento del autor, pero parece necesario introducirlos para la comprensión de su pensamiento.

informados, y cuyos proyectos e inclinaciones tienen una cierta conexión y coherencia, de acuerdo con las leyes que la naturaleza ha establecido para el gobierno de esa criatura. Por tanto, cuando vemos que una obra procede de la habilidad y destreza del hombre, como estamos enterados de la naturaleza de ese animal por otros medios, podemos sacar cien inferencias acerca de lo que se puede esperar de él, y estas inferencias estarán todas fundadas en la experiencia y en la observación. Pero, si sólo conociéramos al hombre por el examen de una única obra o un único producto, nos resultaría imposible razonar de esa manera, pues, al ser entonces nuestro conocimiento de todas las cualidades que le atribuimos sacado de esa producción, es imposible que esas cualidades puedan remitir a algo más allá o ser el fundamento de una nueva inferencia. La huella de un pie en la arena sólo puede demostrar, cuando la consideramos aisladamente, que había una figura adaptada a ella, por la que fue producida. Pero la huella de un pie humano demuestra igualmente, por otras experiencias nuestras, que probablemente hubo otro pie que también dejó su huella, aunque borrada por el tiempo u otros accidentes. Aquí, pues, nos elevamos del efecto a la causa, y descendiendo nuevamente desde la causa inferimos modificaciones en el efecto; pero ésta no es la continuación de la misma cadena simple de razonamientos. Incluimos en este caso otras cien experiencias y observaciones acerca de la figura usual y los miembros de esa especie de animal sin la cual este método de argumentación ha de considerarse falaz y sofisticado.

No sucede lo mismo con nuestros razonamientos que parten de las obras de la naturaleza. Dios nos es conocido sólo por sus obras. Pero la obra, a partir de cuyos atributos o cualidades conocidas por experiencia podemos atribuir a Dios por analogía cualquier atributo o cualidad, es un ser único en el universo, no incluido bajo ninguna especie ni bajo ningún género. Como el universo manifiesta bondad y sabiduría, inferimos bondad y sabiduría. Como manifiesta un determinado grado de estas perfecciones, inferimos un determinado grado de esas perfecciones, adaptado exactamente al efecto que examinamos. Pero ninguna regla del razonamiento correcto puede autorizarnos jamás a inferir o suponer nuevos

atributos, o más grados de los mismos atributos. Ahora bien, sin semejante licencia en nuestras suposiciones nos resulta imposible argumentar a partir de la causa o inferir alguna modificación en el efecto que vaya más allá de lo que ha caído inmediatamente bajo nuestra observación. Un mayor bien producido por este ser ha de demostrar un mayor grado de bondad. Una distribución más imparcial de recompensas y castigos ha de proceder de una mayor consideración hacia la justicia y hacia la equidad. Toda supuesta adición a las obras de la naturaleza es una adición a los atributos del autor de la naturaleza y, por consiguiente, al no estar en manera alguna sostenida en ninguna razón o argumento, jamás puede ser admitida, a no ser como mera conjetura o mera hipótesis¹³.

La gran fuente de nuestra equivocación en este tema y de esa licencia ilimitada de conjetura en la que caemos es que tácitamente nos consideramos a nosotros mismos como en el lugar del ser supremo y concluimos que en toda ocasión observará la misma conducta que nosotros mismos, en su situación, hubiéramos adoptado como razonable y como digna de elección. Pero además de que el curso normal de la naturaleza nos pueda convencer de que casi todo se regula por principios y máximas muy distintas de las nuestras, además de esto, digo, evidentemente ha de parecer contrario a todas las reglas

¹³ “Creo que, en general, se puede establecer, como una máxima, que, cuando una causa es conocida sólo por sus efectos particulares, resulta imposible inferir nuevos efectos de esa causa, puesto que las cualidades necesarias para producir estos nuevos efectos, junto a los primeros, han de ser o distintas, o superiores, o de acción más extensa que las que sencillamente producen el efecto por el que se supone que conocemos la causa. Por tanto, nunca tendremos motivo para suponer la existencia de estas cualidades. (Las ediciones E y F reproducen en el cuerpo del texto hasta aquí, remitiendo el resto a una nota). Decir que los nuevos efectos proceden sólo de la perseverancia de la misma energía ya conocida por los primeros efectos no solucionará la dificultad. Pues, aun admitiendo que sea así (cosa que raramente puede admitirse) la perseverancia misma y la actividad de una energía semejante (pues es imposible que pueda ser absolutamente la misma), esa actividad, digo, de una energía semejante en otro período de espacio y de tiempo, es una suposición muy arbitraria, y no puede haber rastros de ella en los efectos de los que sacamos nuestros primeros conocimientos de la causa. La causa *inferida* debe ser exactamente proporcionada, como conviene, al efecto conocido; es imposible que ella pueda poseer cualidades de las que quepa *inferir* efectos nuevos o distintos”.

de la analogía, razonar a partir de las intenciones y proyectos de los hombres, hasta llegar a los de un ser tan distinto y superior. En la naturaleza humana hemos experimentado cierta coherencia de designios e inclinaciones, de modo que, cuando a partir de cualquier hecho hemos descubierto la intención de cualquier hombre, frecuentemente es razonable, por experiencia, inferir otro, y establecer una larga cadena de conclusiones acerca de su conducta pasada o futura. Pero este método de razonar nunca puede darse respecto a un ser alejado e incomprensible, que tiene mucha menos analogía con cualquier otro ser en el universo que el sol con una vela de cera, y que sólo se descubre por algunas ligeras huellas o trazos generales, más allá de los cuales no tenemos autoridad para atribuirle un atributo o una perfección. Lo que imaginamos que es una perfección superior puede ser en realidad un defecto. Ahora bien, aunque fuera una perfección, el atribuirle al ser supremo, cuando no parece haber sido de hecho utilizado totalmente en sus obras, sabe más a panegírico o adulación que a razonamiento correcto y filosofía sana. Por tanto, toda la filosofía del mundo y toda la religión, que no es sino una especie de filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta y comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común. De la hipótesis religiosa jamás se puede inferir ningún hecho nuevo, ningún evento puede ser previsto o predicho, ninguna recompensa o castigo puede ser esperado o temido, además de lo ya conocido por la práctica y la observación. De modo que mi apología en favor de Epicuro todavía puede parecer sólida y satisfactoria, y los intereses políticos de la sociedad no tienen conexión alguna con las disputas filosóficas acerca de la metafísica y la religión¹⁴.

¹⁴ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 143-147. Hay un criterio de significado que Hume maneja continuamente, que dice: el significado de cualquier palabra debe ser explicado en términos de experiencia. Pero junto a ese criterio hay otro, emparentado con él, según el cual una hipótesis carece de significado si no se siguen de ella consecuencias observables que no se seguirían de ninguna otra hipótesis. A este criterio se refiere aquí Hume.

f) *La objeción contra las consecuencias*

7*. Todavía hay algo, repliqué, que parece haber pasado por alto. Aunque deba aceptar tus premisas, he de negar tu conclusión. Concluyes que las doctrinas religiosas y los razonamientos no pueden tener influjo alguno sobre la vida, porque no deben tenerlo, sin considerar que los hombres no razonan de la misma manera que tú, sino que sacan muchas conclusiones a partir de su creencia en la existencia divina y suponen que Dios infligirá castigos por el mal, y concederá a la virtud más recompensas de las que aparecen en el curso normal de la naturaleza. No importa si su razonamiento es o no justo. Su influjo sobre su vida y su conducta es, de todas maneras, el mismo. Y los que intentan desengañar a los hombres de tales prejuicios, a mi parecer, pueden ser hombres que razonen bien, pero no puedo admitir que sean buenos ciudadanos y políticos, puesto que libran a los hombres de un freno sobre sus pasiones y, en cierto sentido, hacen que la infracción de las leyes de la sociedad sea más fácil y segura¹⁵.

3. La crítica de la causalidad

8. Pero, continué, se me ocurre, respecto a la cuestión principal, una dificultad que te plantearé sin insistir en ella, para que no nos lleve a razonamientos de carácter demasiado fino y sutil. En una palabra, dudo mucho de que una causa sólo pueda ser conocida por su efecto (como en todo momento has dado por supuesto) o ser de una naturaleza tan singular y particular que no tenga paralelo alguno ni semejanza alguna con ninguna otra cosa o ningún otro objeto que haya caído

¹⁵ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 147. En *los Diálogos sobre la religión natural* Cleantes presenta este mismo argumento: “La religión, por corrompida que esté, es mejor que la falta absoluta de religión. La doctrina de una vida futura constituye una seguridad tan grande y necesaria para la moral que nunca deberíamos abandonarla o despreciarla. Porque, si las recompensas y los castigos finitos y temporales tienen un efecto tan grande, como vemos a diario, ¿cuánto mayor no será el efecto que hay que esperar de unas recompensas y unos castigos infinitos y eternos?” (XII, GG, II, 460).

bajo nuestra observación. Sólo cuando dos clases de objetos se encuentran constantemente unidos, podemos inferir uno de otro, y si se presentase un efecto completamente singular y que no pudiese ser incluido en ninguna especie conocida, no veo que pudiéramos formar conjetura alguna o inferencia alguna sobre su causa. Si la experiencia, la observación y la analogía son efectivamente las únicas guías que podemos seguir razonablemente en inferencias de esta naturaleza, tanto el efecto como la causa han de tener una semejanza y un parecido con otros efectos y causas que conocemos y que hemos encontrado en muchos casos unidos unos a otros. Dejo a tu propia reflexión seguir las consecuencias de este principio. Tan sólo observaré que, como los adversarios de Epicuro han supuesto siempre que el universo, un efecto demasiado singular y sin paralelo, es la prueba de una divinidad, una causa no menos singular y sin paralelo, tus razonamientos sobre este supuesto parecen merecer por lo menos nuestra atención. Hay, reconozco cierta dificultad en comprender cómo podemos volver de la causa al efecto y cómo, razonando a partir de la idea que nos hacemos de aquélla, inferir un cambio en el último o una adición a él¹⁶.

¹⁶ *Enquiry concerning the human understanding*, XI, SB, 148.

II. DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL¹⁷

1. La formulación del argumento

9*. Debo reconocer, Cleantes, dijo Demea, que... en modo alguno es ésa [la existencia de Dios] la cuestión. Estoy convencido de que ningún hombre, al menos ningún hombre con sentido común, mantuvo jamás una duda seria sobre una verdad tan cierta y tan inmediatamente evidente. La cuestión no se refiere a la existencia, sino a la naturaleza de Dios. Esta, afirmo, es completamente incomprensible y desconocida para nosotros, debido a las debilidades del entendimiento humano. La esencia de este espíritu supremo, sus atributos, el modo en que existe, la naturaleza misma de su duración, éstos y cualesquiera otros detalles sobre un ser tan divino son misteriosos para los hombres. Criaturas débiles, finitas y ciegas, tenemos que postrarnos ante su augusta presencia y, conscientes de nuestras fragilidades, adorar en silencio sus infinitas perfecciones, que ni ha visto nuestro ojo, ni ha oído nuestro oído, ni al corazón humano le ha sido dado el concebirlas. Están protegidas de la curiosidad humana por una profunda nube; intentar penetrar esas sagradas oscuridades es una profanación. Y lo más próximo a la impiedad de negar su existencia es la temeridad de escudriñar su naturaleza y su esencia, sus decretos y sus atributos¹⁸.

10*. Es cierto [Demea, respondió Filón] que, cuando estos temas son tratados por hombres razonables, la cuestión no

¹⁷ La traducción está hecha sobre *Dialogues concerning natural religion. The philosophical works*, editadas por T. H. Green and T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964. Para referirme a ella usaré las siglas GG, seguidas del volumen y de la página. En esta obra, además del narrador, Pánfilo, intervienen tres interlocutores: Demea, Cleantes y Filón. La obra examina la doctrina de dos defensores de la "hipótesis religiosa": por una parte, Demea, defensor de la verdad *a priori*; por otra, Cleantes, defensor de la verdad *a posteriori*; por fin, Filón, crítico de cualquier hipótesis religiosa. Después de años de análisis detallados de los textos, los intérpretes se inclinan ya casi unánimemente a identificar a Cleantes con el representante del teísmo, defensor del argumento del orden, y a Filón, con el propio Hume.

¹⁸ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 390.

puede referirse nunca a la existencia, sino sólo a la naturaleza de la divinidad. La primera verdad, como has observado muy bien, es incuestionable y evidente por sí misma. Nada existe sin una causa; y a la causa original de este universo (cualquiera que sea) la llamamos Dios, y piadosamente le atribuimos todo tipo de perfección. Quienquiera que dude de esta verdad fundamental merece todos los castigos que puede, infligirse entre los dioses, a saber, el ridículo, el desprecio y la desaprobación mayores¹⁹.

11. No perdamos el tiempo en rodeos, dijo Cleantes dirigiéndose a Demea más bien que como respuesta a las piadosas declamaciones de Filón. Voy a explicar brevemente cómo concibo yo esta cuestión. Echad una mirada al mundo, contempladlo en su totalidad y en cada una de sus partes. Veréis que no es más que una gran máquina, subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que rebasa lo que los sentidos y facultades humanas pueden descubrir y explicar. Todas esas diversas máquinas, e incluso sus partes más pequeñas, están ajustadas entre sí con una precisión que produce la admiración de todos los hombres que alguna vez las han contemplado. La precisa adaptación de los medios a los fines, que se da en toda la naturaleza, se asemeja exactamente, aunque los supera en mucho, a las producciones de la invención humana, de los proyectos, del pensamiento, de la sabiduría y de la inteligencia de los hombres. Por eso, porque los efectos se asemejan entre sí, nos vemos obligados a inferir, de acuerdo con todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el autor de la naturaleza en cierto modo se parece a la mente humana, aun cuando dotado de poderes mucho mayores, proporcionados a la grandeza de la obra que ha realizado. Gracias a este argumento a posteriori, y sólo gracias a él, probamos al mismo tiempo la existencia de una

¹⁹ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 391.

divinidad y su semejanza con la mente e inteligencia humana²⁰.

12*. Si un hombre [dijo Filón] fuera capaz de hacer abstracción de todo lo que sabe o ha visto, sería absolutamente incapaz, basándose exclusivamente en sus propias ideas, de determinar qué clase de espectáculo debe ser el universo, o de dar preferencia a un determinado estado o disposición de cosas en vez de a otro. Y es que, como nada de lo que él concibe claramente podría ser considerado como imposible o contradictorio, cualquier quimera de su fantasía sería igualmente válida; y no podría dar ninguna razón adecuada para adherirse a una idea o sistema y rechazar los otros, que son igualmente posibles.

Además, después de que abra los ojos y contemple el mundo como realmente es, no le sería posible, en primer lu-

²⁰ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 392. Esta formulación, puesta en boca de Cleantes, es la que Hume tiene casi siempre ante sus ojos, cuando critica el argumento del orden. Como se ve, ya no es una simple inferencia causal que va del orden de la naturaleza (efecto) a una inteligencia ordenadora (causa) sino de la semejanza que el orden de la naturaleza guarda con el orden de los artefactos humanos.

Parece, pues, que Cleantes está partiendo del presupuesto de un mundo mecánicamente concebido, al estilo cartesiano, es decir, de un mundo que no posee un orden intrínseco, sino extrínseco, pues el orden no sale de la propia naturaleza de las cosas, sino de algo exterior a ellas, como sucede con los artefactos humanos. Los materiales con los que está construida una casa (piedras, ladrillos, madera, etc.) no están ordenados por propia índole a ser casa en vez de otra cosa, sino que es tan solo el diseño del constructor el que dispone esos materiales de tal manera que formen una casa. Otro tanto sucede con el orden del mundo. Por ser extraño al mundo, ese orden necesita una causa, igual que necesita una causa el orden de los materiales de una casa. Parece como si una teoría que afirmase un principio de orden intrínseco a las cosas dejase la prueba sin fundamento. Aunque ése fue también el parecer de Kant, cuando criticó el argumento físico-teológico, no fue la opinión de Santo Tomás, según el cual, aun cuando haya en las cosas una causa intrínseca de finalidad (la forma sustancial, la entelequia), esa causa intrínseca no es razón suficiente o última de la finalidad, pues esta finalidad demuestra inteligencia. Y por eso, necesita una causa inteligente.

Este argumento puede esquematizarse así: a) en los artefactos humanos descubrimos un orden maravilloso, entendido como “una precisa adaptación de los medios a los fines”; b) en el mundo vemos ese mismo orden; c) la causa del orden de los artefactos humanos es una inteligencia; d) también una inteligencia ha de ser la causa del orden del mundo.

gar, designar la causa de ningún acontecimiento; mucho menos, la de la totalidad de cosas o del universo. Podría dar rienda suelta a su fantasía y ella podría conducirle a una infinita variedad de opiniones y representaciones. Todas serían posibles, pero, al ser todas igualmente posibles, jamás podría, por sí mismo, dar una explicación satisfactoria de su preferencia por una sobre las demás. Sólo la experiencia podría indicarle la verdadera causa de cualquier fenómeno.

Ahora bien, según este método de razonamiento, Demea, se sigue (y en realidad el mismo Cleantes lo reconoce implícitamente) que el orden, la disposición o el ajuste de las causas finales no es por sí mismo la prueba de la existencia de un designio, sino sólo en la medida en que se sabe por experiencia que proviene de ese principio. Porque, por lo que podemos saber a priori, la materia puede contener en sí misma originariamente la fuente o raíz del orden, igual que la contiene el espíritu; y no hay más dificultad en concebir que los diversos elementos pueden, por una causa interna desconocida, organizarse de la forma más exquisita, que en concebir que pueden organizarse sus ideas en el gran espíritu universal, por una causa igualmente interna y desconocida. Debe admitirse igual posibilidad para ambas suposiciones. Pero por la experiencia nos damos cuenta (según Cleantes) de que hay una diferencia entre ellas. Lanza juntas varias piezas de acero sin forma ni figura; jamás se colocarán ellas mismas de manera que puedan componer un reloj. La piedra, la argamasa y la madera, sin un arquitecto, nunca levantarán una casa. Vemos, sin embargo, que las ideas en un espíritu humano, por una economía desconocida e inexplicable, se organizan a sí mismas de modo que forman el plano de un reloj o de una casa. Por tanto, la experiencia prueba que hay un principio originario de orden en el espíritu, no en la materia. A partir de efectos semejantes inferimos causas semejantes. El ajuste de medios a fines del universo y de una máquina de invención humana son semejantes. Por consiguiente, las causas deben ser semejantes²¹.

²¹ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 394-395. Después de que Cleantes presenta su formulación, surge la primera crítica, que no es de Filón, sino de Demea, que plantea dos objeciones: a) no acepta la conclusión, porque estable-

2. La regla de la analogía

a) *La incertidumbre del argumento analógico*

13. Lo que más me molesta en este asunto, dijo Filón, no es tanto que Cleantes reduzca todos los argumentos de religión a la experiencia, cuanto el hecho de que ni siquiera parecen ser los más ciertos e indiscutibles de ese género inferior de argumentos. Hemos observado miles de veces que una piedra cae, que el fuego quema, que la tierra es sólida, y cuando se presenta un nuevo caso de esta naturaleza sacamos sin vacilación la inferencia acostumbrada. La semejanza exacta de los casos nos da seguridad absoluta de que el resultado será semejante, y nunca se intenta ni se busca otra evidencia más fuerte. Pero desde el momento en que te separas lo más mínimo de la semejanza entre los casos, disminuyes proporcionalmente la evidencia y puedes terminar reduciéndola a una analogía muy débil, que claramente está expuesta

ce la semejanza entre la divinidad y los hombres, que es como decir, que se pone del lado del antropomorfismo; b) tampoco acepta los medios para llegar a esa conclusión, porque para ello construye un argumento analógico dotado sólo de probabilidad.

Por eso, para que el argumento le resulta más aceptable a Demea, Filón replantea la formulación de Cleantes, a la que éste da su aprobación. Es la formulación de este texto, y que puede esquematizarse así: a) sólo la experiencia puede indicarnos la verdadera causa de un suceso; b) de acuerdo con eso, la existencia de orden no es prueba de que la causa de ese orden sea una inteligencia, porque *a priori* la materia puede contener dentro de sí el origen del orden, pero también puede contener dentro de sí el origen del orden la inteligencia; c) ahora bien, por experiencia descubrimos un principio de orden en la inteligencia, pero no en la materia; d) por eso, si descubrimos orden en el universo, hay que buscar su origen en la inteligencia; e) ahora bien, esta inteligencia, autora del orden del universo, no tiene por qué ser semejante a la inteligencia humana; f) pero resulta que el orden del universo es semejante al orden de las máquinas inventadas por el hombre; g) por lo tanto, la causa del orden del universo ha de parecerse a la causa del orden de las máquinas producidas por el hombre; h) ahora bien, la causa del orden de los productos humanos es la inteligencia humana; i) por consiguiente, la causa del orden del universo ha de parecerse a la inteligencia humana.

Dos son, pues, los momentos básicos de este argumento: a) todo orden es producto de una inteligencia; a) esa inteligencia es semejante a la nuestra en virtud del principio según el cual *like effects prove like causes*.

a error e incertidumbre. Después de haber experimentado la circulación de la sangre en las criaturas humanas, no dudamos que se da en Tito y Mevio. Pero a partir de la circulación de la sangre en las ranas y peces sólo tendrás una presunción, aunque fuerte, basada en la analogía, de que eso se da en los hombres y en los otros animales. El razonamiento analógico es mucho más débil si, de nuestra experiencia de la circulación de la sangre en los animales, inferimos la circulación de la savia en las plantas; y se ha visto por experiencias más precisas que, quienes se fiaron precipitadamente de esa analogía imperfecta, estaban equivocados²².

²² En el *Tratado de la naturaleza humana* habla del razonamiento por analogía como de “una especie de probabilidad”, y dice que “como la semejanza admite multitud de grados diferentes, el razonamiento se va haciendo proporcionalmente más o menos firme y cierto. Una experiencia pierde fuerza, cuando es transferida a casos no exactamente semejantes, aunque es evidente que aún puede retener la fuerza suficiente para poder ser fundamento de probabilidad, mientras subsista algún grado de semejanza” (I, III, XII, SB, I, 142). Los textos de esta obra están traducidos del *Treatise of human nature*, editado por L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1967. Para referirme a ella usaré la sigla SB.

Aplica este tipo de razonamiento a casos distintos de la divinidad. Así, “si algunas veces atribuimos una existencia continua a objetos que nos resultan totalmente nuevos y de cuya constancia y coherencia no tenemos experiencia alguna, esto se debe al modo en que estos objetos se manifiestan a nuestros sentidos, modo que se asemeja al de los objetos constantes y coherentes; y esta semejanza es la base del razonamiento y de la analogía, y es la que nos lleva a atribuir iguales cualidades a objetos similares” (*Treatise of human nature*, I, IV, II, SB, 209). Lo usa también para hablar del orgullo y la humildad en los animales: “Los anatomistas suelen añadir a sus observaciones y experimentos sobre los cuerpos humanos otras pruebas realizadas con animales, deduciendo de la concordancia de estos experimentos un argumento adicional en favor de alguna hipótesis particular... Apliquemos, por tanto, este método de investigación, que tan válido y útil se muestra en los razonamientos acerca de los cuerpos, a la anatomía de la mente que estamos realizando y veamos qué descubrimientos podemos hacer con él... Para ello primero tendremos que mostrar la correspondencia de las *pasiones* en hombres y animales, y comparar después las *causas* que producen esas pasiones... Dado que las pasiones son iguales y surgen de las mismas causas en todas las criaturas, lo que ahora debemos preguntarnos es si también el *modo* de actuación de esas causas será idéntico. Según todas las reglas de la analogía, habrá que esperar que efectivamente es así, y si, después de contrastarlo con la experiencia, encontramos que la explicación de los fenómenos de que hacemos uso en una especie no puede aplicarse en las demás, podremos sospechar que esa explicación, por clara que parezca, no tiene en realidad fundamento” (*Treatise of human nature*, II, I, XII, SB, II, 118-119).

Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor seguridad que tuvo un arquitecto o constructor, porque es precisamente este tipo de efecto el que sabemos por experiencia que procede de ese tipo de causa. Pero seguramente no afirmarás que el universo se parece de tal manera a una casa como para que, con igual certeza, podamos inferir una causa similar, ni que la analogía es en este caso completa y perfecta. La desemejanza es tan acusada que a lo sumo a lo que aquí puedes aspirar es a una suposición, a una conjetura, a una presunción de una causa semejante. Y dejo a tu consideración el modo cómo va a ser aceptada esa pretensión²³.

²³ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 393. Como se ve, la primera crítica de Filón es contra el principio *like effects prove like causes*. Según Filón semejante principio sólo puede ser usado con toda seguridad, cuando la semejanza entre los casos (entre los efectos cuya causa es conocida y los efectos cuya causa se busca, o sea, entre los productos de la invención humana y los productos naturales) es perfecta. A medida que la semejanza entre los efectos disminuye, decrece también la seguridad de la semejanza entre las causas. Así, el razonamiento analógico es seguro, cuando pasamos de la circulación de la sangre en los hombres a la circulación de la sangre en cualquier individuo particular. Pierde ya parte de su seguridad, si de la circulación de la sangre en los hombres pretendemos pasar a la circulación de la sangre en los animales. Y todavía pierde mucha más seguridad si de la circulación de la sangre en los animales pretendiéramos pasar a la circulación de la savia en las plantas. Y es que los casos que se toman como fundamento van perdiendo su semejanza. Esto es precisamente lo que le pasa al argumento del orden, pues la semejanza entre los artefactos producidos por el hombre y el universo es muy lejana. En la *Investigación sobre el entendimiento humano* dice también: “Todos nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho están fundados en una especie de analogía, que nos hace esperar de cualquier causa los mismos efectos que hemos observado que resultan de causas similares. Cuando las causas son absolutamente iguales, la analogía es perfecta, y la inferencia que se saca de ella es considerada como cierta y concluyente. Un hombre, al ver un trozo de hierro, no duda de que tendrá peso y de que sus partes estarán cohesionadas, como en todos los casos que han caído bajo su observación. Pero, cuando los objetos no tienen una semejanza tan exacta, la analogía es menos perfecta y la inferencia menos concluyente, aunque tiene alguna fuerza en proporción al grado de semejanza y de parecido. Las observaciones anatómicas sobre un animal, por esta clase de razonamiento, se extienden a todos los animales, y es indudable que, cuando se demuestra claramente que tiene lugar la circulación de la sangre, por ejemplo, en una criatura, como una rana o un pez, se forma la fuerte presunción de que el mismo principio tiene lugar en todos” (IX, SB, 85). En el *Tratado sobre la naturaleza humana* ya había dicho: “La probabilidad disminuye en razón de la disminución de la semejanza, pero sigue teniendo alguna fuerza, mientras quede algún rastro de semejanza” (I, III, XIII, SB, 147).

b) El antropomorfismo del argumento analógico

14. Pero ¿puedes creer, Cleantes, que has conservado tu flema y calma habituales, al dar ese paso tan atrevido, cuando comparas el universo con casas, barcos, muebles y máquinas, y cuando infieres a partir de su semejanza en algunos puntos una semejanza de sus causas? El pensamiento, el diseño, la inteligencia, tal como los descubrimos en los hombres y en otros animales, no son más que uno de los orígenes y principios del universo, lo mismo que el calor o el frío, la atracción o la repulsión y cien más que caen bajo la observación diaria. Hay una causa activa, por la que vemos que algunas partes determinadas de la naturaleza producen alteraciones sobre otras partes. ¿Pero una conclusión sobre las partes puede transferirse con propiedad al todo? ¿Es que la enorme desproporción no impide toda comparación e inferencia? ¿Podemos aprender algo sobre la generación de un hombre a partir de la observación del crecimiento de un pelo? ¿El modo de crecer una hoja, aun conociéndolo perfectamente, nos proporciona alguna enseñanza sobre la vegetación de un árbol?

Pero, admitiendo (cosa que no puede ser admitida) que pudiéramos tomar las operaciones de una parte de la naturaleza sobre otra como fundamento de nuestro juicio sobre el origen del todo, ¿por qué elegir un principio tan insignificante, tan débil y tan limitado como la razón y la capacidad de planificación de los animales que encontramos en este planeta? ¿Qué privilegio especial tiene esta pequeña agitación del cerebro que llamamos pensamiento para que debamos hacer de ella el modelo de todo el universo? Sin duda, nuestra parcialidad a favor de nosotros mismos nos la presenta en todas las ocasiones. Pero la verdadera filosofía debe guardarse cuidadosamente de una ilusión tan natural.

Estoy tan lejos de admitir, continuó Filón, que las operaciones de una parte puedan permitirnos una conclusión adecuada sobre el origen del todo que ni siquiera admitiré que una parte sea regla para otra parte, si la última dista mucho de la primera. ¿Existe algún motivo razonable para concluir que los habitantes de otros planetas poseen pensamiento, inteli-

gencia, razón o algo que se asemeje a estas facultades humanas? Si la naturaleza ha diversificado de manera tan grande su modo de operar en este pequeño globo, ¿podemos imaginar que se copia incesantemente a sí misma en un universo tan inmenso? Y si el pensamiento, como bien podemos suponer, queda confinado en este estrecho reducto, e incluso aquí tiene una esfera de acción tan limitada ¿con qué razón podemos considerarlo como causa original de todas las cosas? La estrecha visión de un campesino, que hace de la economía doméstica la regla para el gobierno de un reino, es en comparación un sofisma perdonable.

Pero, aunque estuviéramos muy seguros de que en todo el universo se encuentra un pensamiento y una razón semejante al humano, y aunque su actividad fuese en otras partes mucho mayor y más dominante de lo que parece ser en este globo, no acabo de ver por qué las operaciones de un mundo constituido, organizado y ordenado, pueden extenderse con propiedad a un mundo que estuviese en estado embrionario y en proceso de constituirse y organizarse. Por la observación, sabemos algo de la economía, acción y nutrición de un animal formado, pero hemos de transferir con mucha cautela esa observación al desarrollo de un feto en el vientre materno, y más aún a la formación del semen en los órganos del macho. A pesar de nuestra experiencia limitada, vemos que la naturaleza posee un número infinito de orígenes y principios, que de un modo incesante se nos manifiestan en cada uno de sus cambios de posición y situación. Y no podemos pretender determinar, sin gran temeridad, cuáles serían los principios nuevos y desconocidos adecuados para ponerlo en acción en una situación tan nueva y desconocida como la de la formación de un universo.

Se nos manifiesta una parte muy pequeña de ese gran sistema de modo muy imperfecto durante un tiempo muy corto, ¿y podemos con eso pronunciarnos definitivamente sobre el origen del todo?

¡Admirable conclusión! La piedra, la madera, el ladrillo, el hierro, el bronce carecen, en este momento, en este pequeño globo, de orden o disposición si no interviene el arte y la invención humana. Luego el universo no pudo alcanzar en su

comienzo su orden y disposición sin algo semejante al arte humano. ¿Pero una parte de la naturaleza es regla para otra parte muy lejana de la primera? ¿Es regla para el todo? ¿Una parte muy pequeña es regla para el universo? ¿La naturaleza, en una situación dada, es regla cierta para la naturaleza, en otra situación totalmente diferente de la primera?²⁴.

3. La crítica de la causalidad

a) La imposibilidad de una inferencia causal

15. Después de haber observado que dos especies de objetos aparecen siempre juntas, por costumbre puedo inferir la existencia de uno siempre que vea la existencia del otro. Esto

²⁴ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 396-398. En este texto encadena Filón hasta cinco críticas sobre del argumento analógico. a) El pensamiento es un principio del orden del universo, pero sólo uno al lado de otros, capaces también de producir efectos que manifiestan orden, es decir, relaciones de medios a fines. Pero Filón se limita a decir que esos principios son semejantes al pensamiento, pues también ellos son “causa activa por la que vemos que algunas partes determinadas de la naturaleza producen alteraciones sobre otras partes”. Pero no dice que un principio distinto del pensamiento sea capaz de producir un orden tal como lo encontramos en el mundo. Por lo cual, no parece haber justificación para transferir la conclusión de una parte al todo. b) Aun suponiendo que fuera legítimo inferir el origen del orden del todo a partir del origen del orden de una parte, ¿por qué seleccionar la inteligencia como principio del origen del orden del todo? Esa selección está determinada únicamente por el antropomorfismo que guía nuestros juicios sobre todo lo que nos rodea. c) Aun suponiendo que esa parte sea el origen del orden de este mundo, todavía habría que probar que lo es también del orden de los otros mundos, es decir, del orden del universo, pues no sólo una parte de la naturaleza no sirve de base para una conclusión sobre el todo, sino que a menudo las operaciones de una parte de la naturaleza no proporcionan la base para una inferencia referente a otra parte. d) Aun suponiendo que el pensamiento fuese el único principio del orden descubierto en un mundo que ha logrado su constitución, no quiere decir que también lo sea del mundo en su estado formación, es decir, aun suponiendo que sea un principio de orden en este momento, no quiere decir que lo haya sido en otros momentos. e) Por fin, subraya Filón la multiplicidad de principios, planteando la posibilidad de que la naturaleza se valga de “principios nuevos y desconocidos adecuados para ponerlo en acción en una situación tan nueva y desconocida como la de la formación de un universo”.

es lo que llamo argumento a partir de la experiencia. Pero quizás sea difícil explicar cómo puede aplicarse este argumento, cuando los objetos, como en este caso, son únicos, individuales y sin paralelo o semejanza específica. ¿Quién podrá decirme en serio que un universo ordenado debe proceder de una pensamiento y de un arte semejantes al de los hombres, porque de eso tenemos experiencia? Para garantizar este razonamiento, se requeriría que tuviéramos experiencia del origen de los mundos; y desde luego no basta con haber visto que los barcos y las ciudades proceden del arte y de la invención humana²⁵.

16*. Probar por la experiencia, sugirió Cleantes, que el origen del universo está en la mente no es más contrario a la forma corriente de hablar que probar el movimiento de la Tierra a partir del mismo principio. Y un sofista bien puede plantear al sistema de Copérnico las mismas objeciones que tú aduces en contra de mis razonamientos. ¿Tienes otras Tierras, podría decir él, que hayas visto moverse? ¿Tienes...?²⁶.

17. Sí, exclamó Filón interrumpiéndolo, tenemos otras Tierras. ¿No es la Luna otra Tierra que vemos girar en torno a su centro? ¿No es Venus otra Tierra donde observamos el mismo fenómeno? ¿No son también las revoluciones del Sol, por analogía, una confirmación de la misma teoría? ¿No son todos los planetas otras tantas Tierras que giran alrededor del Sol? ¿Los satélites no son lunas que se mueven alrededor de Júpiter y de Saturno y, junto con estos planetas principales, alrededor del Sol? Estas analogías y estas semejanzas, además de otras que no he mencionado, son las únicas pruebas del sistema copernicano; y a ti te toca decir si tienes algunas analogías del mismo tipo para sostener tu teoría²⁷.

²⁵ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 398.

²⁶ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 399.

²⁷ *Dialogues concerning natural religion*, II, GG, II, 399. En los argumentos de experiencia, de la observación de dos especies de objetos que se presentan siempre unidos podemos inferir la existencia de uno, cuando observemos la presencia del otro. Pero, cuando ese objeto es el universo, resulta difícil aplicar este argumento, porque el universo es un caso único, sin parangón posible. Habría que tener la experiencia de un caso análogo.

b) *El proceso indefinido*

18. Pero, como yo sé [dijo Filón] que apenas te dejas influenciar por los nombres y por las autoridades, trataré de mostrarte, un poco más claramente, los inconvenientes de ese antropomorfismo que has adoptado, y probaré que no hay ningún fundamento para suponer que en el espíritu divino se forma un plan del mundo, consistente en ideas distintas, diversamente organizadas, a la manera como un arquitecto forma en su cabeza el plano de la casa que tiene intención de construir.

No es fácil, lo reconozco, ver lo que se gana con la suposición de que juzguemos el asunto por la razón o por la experiencia. Nos vemos obligados a remontarnos aun más alto para encontrar la causa de esta causa que tú habías designado como satisfactoria y decisiva.

Si la razón (me refiero a la razón abstracta derivada de investigaciones a priori) no es igualmente muda sobre todas las cuestiones referentes la causa y el efecto²⁸, al menos se arriesgará a emitir este juicio, a saber, que un mundo mental o universo de ideas requiere una causa lo mismo que la requiere un mundo material o universo de objetos, y que, si es similar en su organización, requiere necesariamente una causa similar. Porque ¿qué hay en este tema que pueda dar lugar a una conclusión o a una inferencia diferentes? Desde un punto de vista abstracto son enteramente parecidos los dos mundos; y no hay ninguna dificultad que afecte a una suposición, y no sea común a ambas.

Por otra parte, si queremos forzar a toda costa a la experiencia para que emita algún juicio, incluso en estos temas que están más allá de su esfera, tampoco puede ella percibir ninguna diferencia apreciable sobre este punto entre estas dos clases de mundos, sino que encuentra que están gobernados por principios similares y que dependen de una igual variedad de causas en sus operaciones. De ambos tenemos muestras en

²⁸ Cuando consultamos la razón, todas las causas y todos los efectos parecen igualmente explicables *a priori*.

miniatura: nuestro propio espíritu se asemeja al uno; un cuerpo vegetal o animal, al otro. Que la experiencia juzgue, pues, a partir de estos ejemplos. Nada parece más delicado, respecto a sus causas, que el pensamiento; y como estas causas nunca operan de la misma manera en dos personas, nunca encontramos a dos personas que piensen exactamente igual. Y a decir verdad, ni siquiera la misma persona piensa exactamente igual en dos periodos de tiempo diferentes. Una diferencia de edad, del estado del cuerpo, del tiempo que hace, de alimentación, de compañía, de libros, de pasiones; cualquiera de estos detalles, u otros más insignificantes, son suficientes para alterar el preciso mecanismo del pensamiento y comunicarle movimientos y operaciones que difieren mucho. Hasta donde nos es dado juzgar, los cuerpos vegetales y animales no son más delicados en sus movimientos, ni dependen de una variedad más grande, ni de un ajuste más preciso de resortes y principios.

¿Cómo vamos a quedar satisfechos respecto a ese ser, al que supones autor de la naturaleza, o con respecto a ese mundo ideal, del que, según tu sistema antropomórfico, derivas el mundo material? ¿No tenemos el mismo derecho para derivar ese mundo ideal de otro mundo ideal o de un nuevo principio inteligente? Pero, si nos detenemos aquí y no seguimos más adelante, ¿por qué ir precisamente hasta ahí? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo podemos sentirnos satisfechos sin continuar in infinitum? Y después de todo, ¿qué satisfacción produce esa progresión infinita? Recordemos la historia del filósofo indio y su elefante. Nunca hubo asunto alguno al que pudiera aplicarse mejor. Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe a su vez descansar sobre otro, y así sucesivamente sin fin. Mejor sería, pues, no mirar más allá de este mundo material. Suponiendo que contiene el principio del orden en sí mismo, afirmamos en realidad que es Dios; y cuanto antes lleguemos a ese ser divino, mucho mejor. Siempre que das un paso más allá del sistema mundano, lo único que haces es provocar una curiosidad que jamás es posible satisfacer.

Decir que las diferentes ideas que componen la razón del ser supremo se ordenan por sí solas y por su propia naturaleza es hablar sin ningún sentido preciso. Si tiene algún sentido, me gustaría saber por qué no lo ha de tener también decir que las partes del mundo material se ordenan por sí solas y por su propia naturaleza. ¿Puede ser inteligible una opinión y no la otra?

Ciertamente, tenemos experiencia de ideas que se ordenan por sí mismas y sin una causa conocida. Pero estoy seguro de que mucha más experiencia tenemos de materia que se comporta del mismo modo, como en todos los casos de generación y de vegetación, en que el análisis exacto de la causa excede toda comprensión humana. Tenemos también experiencia de determinados sistemas de pensamiento y de materia que no poseen orden: de lo primero, en la demencia; de lo segundo, en la corrupción. ¿Por qué hemos de pensar entonces que el orden es más esencial para un caso que para otro? Y si los dos requieren una causa ¿qué ganamos con tu sistema que deriva el universo de los objetos de un universo semejante de ideas? Dado el primer paso, tenemos que seguir indefinidamente. Sería, pues, prudente limitar todas nuestras investigaciones a este mundo, sin mirar más allá. Estas especulaciones, que tanto exceden los estrechos límites del entendimiento humano, jamás pueden producir satisfacción alguna.

Sabes, Cleantes, que entre los peripatéticos era usual, cuando se les preguntaba por la causa de un fenómeno, recurrir a sus facultades o cualidades ocultas, y decir, por ejemplo, que el pan alimenta por su capacidad nutritiva, y que la sena purga por su capacidad purgativa. Pero se ha descubierto que ese subterfugio no era sino el disfraz de la ignorancia, y que esos filósofos, aunque con menos claridad, decían realmente lo mismo que los escépticos o el vulgo, que abiertamente confesaban que ignoraban la causa de esos fenómenos. De manera parecida, cuando se pregunta por la causa que produce el orden en las ideas del ser supremo ¿podéis vosotros, antropomorfistas, aducir alguna otra razón que no sea una facultad racional, y que ésa es la naturaleza de Dios? Pero quizás sea difícil determinar por qué una respuesta similar no ha de ser igualmente satisfactoria para explicar el or-

den del mundo, sin recurrir a un creador inteligente, como tú sostienes. Basta con decir que ésa es la naturaleza de los objetos materiales y que todos ellos están originariamente dotados de una facultad de orden y proporción. Pero éstas no son sino maneras más doctas y rebuscadas de confesar nuestra ignorancia. Y una hipótesis no tiene una superioridad verdadera sobre otra, excepto su mayor conformidad con los prejuicios vulgares²⁹.

19*. Has expuesto este argumento con gran énfasis, replicó Cleantes. Parece que no te das cuenta de lo fácil que es contestarlo. Hasta en la vida diaria, si atribuyo una causa a un acontecimiento, ¿es una objeción, Filón, que yo no pueda asignar la causa de esa causa, ni contestar a cada una nueva pregunta que sin cesar pueda plantearse? ¿Y qué filósofos podrían someterse a una regla tan rígida? Filósofos son los que confiesan que las últimas causas son completamente desconocidas y que se dan cuenta de que los principios más sutiles de los que ellos derivan los fenómenos son para ellos tan inexplicables como esos mismos fenómenos son para el vulgo. El orden y la disposición de la naturaleza, el ajuste preciso de las causas finales, el uso y el destino manifiesto de cada parte y de cada órgano, todo esto habla de manera muy elocuente de una causa o de un autor inteligente. Los cielos y la tierra se ponen de acuerdo para atestiguarlo, el coro entero de la naturaleza eleva un himno en alabanza de su creador. Prácticamente sólo tú perturbas esta armonía universal. Planteas dudas, argucias y objeciones abstrusas. Me preguntas ¿cuál es la causa de esa causa? No lo sé; no me importa; no me interesa. He encontrado una divinidad y aquí detengo mi búsqueda. Que sigan adelante los que sean más sabios o más atrevidos³⁰.

20. No pretendo ser ni lo uno ni lo otro, replicó Filón, y por ese motivo quizás jamás debería haber intentado llegar tan lejos, especialmente cuando me doy cuenta de que, en última instancia, debo conformarme con la misma respuesta

²⁹ *Dialogues concerning natural religion*, IV, GG, II, 408-410.

³⁰ *Dialogues concerning natural religion*, IV, GG, II, 410.

que, sin ulteriores molestias, podría haberme satisfecho desde un principio. Si he de seguir ignorando por completo las causas, y si me es absolutamente imposible dar una explicación de nada, no veo qué ventaja hay en solucionar por un momento una dificultad, que, según tú mismo reconoces, debe volver a presentarse inmediatamente con toda su fuerza. Ciertamente los naturalistas explican de modo muy correcto los efectos particulares mediante causas más generales, aunque estas causas generales en sí mismas sigan siendo, después de todo, totalmente inexplicables, pero, desde luego, nunca les pareció satisfactorio explicar un efecto particular mediante una causa particular, que no fuera más explicable que el efecto en cuestión. Un sistema ideal, ordenado por sí mismo, sin un designio precedente, no es en absoluto más explicable que un sistema material que alcanzase su orden de una manera parecida; no hay más dificultad en la última suposición que en la primera³¹.

³¹ *Dialogues concerning natural religion*, IV, GG, II, 410-411. F. Brentano crítica este argumento de Hume de la siguiente manera: Hume “ha dicho que esta apariencia de orden puede explicarse igualmente, tanto si se la basa en un entendimiento como si se la apoya en la ordenación previamente dada en una Naturaleza que obra a ciegas, ya que el caballo engendra ciegamente al caballo y el león al león. Justamente los planes más perfectos que la experiencia hace ver son los que aparecen producidos no por un entendimiento, sino por esa ciega ordenación. De esta manera se creyó posible rechazar la objeción según la cual una explicación semejante no bastaba, con lo cual se aludía a que, al explicar el orden mediante una inteligencia, era necesario suponer que en ésta existía ya el orden, de donde resultaba que la hipótesis no tenía la ventaja de ser más simple. Pero esta objeción se queda corta. No es suficiente, ante todo, a causa de esa unidad que, aunque sea vario el objeto, siempre tiene el acto que lo piensa...; pero es insuficiente también, y ya de un modo enteramente específico, porque en la explicación mediante un previo orden natural se atenta contra el requisito básico de la validez de toda explicación, pues lo tenido entonces por la causa primera no puede ser inmediatamente necesario, como tampoco lo puede ser la ordenación que se pretende explicar. En cambio, la situación es muy distinta en el caso de recurrir a un principio pensante” (*Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979, 448).

Si el orden del universo depende de una inteligencia, como pretende el defensor del argumento del orden, ¿cuál es la razón de que las ideas de esa inteligencia estén ordenadas? Una de dos: o una causa externa, pero entonces aparece un progreso indefinido; o una causa interna, afirmando que las ideas se ordenan por sí mismas sin necesidad de acudir a una inteligencia ulterior. Sólo la experiencia puede decirnos qué cosas se ordenan por sí mismas y cuáles no. Y la experiencia nos dice que tanto las ideas de la mente humana como la materia en los procesos

4. La regla de la proporción

21. Pero, continuó Filón, para hacerte ver aún más inconvenientes de tu antropomorfismo, repasemos de nuevo tus principios. Efectos semejantes prueban causas semejantes. Éste es el argumento experimental; y éste es, añades tú, el único argumento teológico. Ahora bien, es cierto que cuanto más semejantes son los efectos que se ven, y más semejantes las causas que se infieren, tanto más fuerte es el argumento. Cualquier desviación a uno u otro lado disminuye la probabilidad y hace a la experiencia menos concluyente. No puedes dudar del principio, ni debes rechazar sus consecuencias.

Todos los descubrimientos nuevos en astronomía, que prueban la grandeza y la magnificencia inmensas de las obras de la naturaleza, son otros tantos argumentos adicionales en favor de una divinidad, de acuerdo con el verdadero sistema del teísmo; pero, según tu hipótesis del teísmo experimental, esos descubrimientos se convierten en otras tantas objeciones, puesto que alejan todavía más el efecto de toda semejanza con los efectos del arte y la industria humana...

Los descubrimientos debidos a los microscopios, al presentarnos un universo en miniatura, también son para ti objeciones, mientras que para mí son argumentos. Cuanto más adelante llevemos nuestras investigaciones de este tipo, más nos veremos obligados a inferir que la causa universal de todo es inmensamente diferente de la humanidad o de cualquier objeto de la experiencia y de la observación humanas.

¿Y qué dices de los descubrimientos en anatomía, en química, en botánica?

—Ciertamente, respondió Cleantes, no constituyen objeciones; únicamente nos descubren nuevos ejemplos de arte y de industria. Sigue siendo la imagen del espíritu la que se nos refleja en innumerables objetos.

—Añade, dijo Filón: de un espíritu parecido al humano.

de generación y vegetación se ordenan por sí mismas sin causa conocida. Y en caso de que las dos requieran una causa, no se gana nada con derivar el universo de objetos de un universo semejante de ideas, pues la dificultad se presenta otra vez en relación con las ideas.

–No conozco otro, respondió Cleantes.

–Y cuanto más parecido, mejor, insistió Filón.

–En efecto, dijo Cleantes.

–Pues bien, Cleantes, dijo Filón con aire de alegría y de triunfo, repara en las consecuencias. Primero, con esa manera de razonar renuncias a toda pretensión de infinitud para cualquiera de los atributos de Dios, pues, como la causa debe ser únicamente proporcionada al efecto³², y el efecto, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no es infinito, ¿qué derecho tenemos, aceptando tu punto de vista, a adscribir ese atributo al ser divino? Tendrías que mantener que, al alejarlo tanto de toda semejanza con las criaturas humanas, nos entregamos a la hipótesis más arbitraria y al mismo tiempo debilitamos todas las pruebas de su existencia.

Segundo, según tu teoría, careces de razón para atribuir perfección a Dios, ni siquiera considerándola finita, o para suponerlo libre de todo error, de toda equivocación e incoherencia en sus obras. Hay muchas dificultades inexplicables en las obras de la naturaleza, que, si admitimos que un autor perfecto puede ser probado a priori, fácilmente se resuelven y se reducen a dificultades meramente aparentes, debidas a la estrecha capacidad del hombre, incapaz de percibir infinitas relaciones. Pero, según tu modo de razonar, esas dificultades resultan completamente reales y quizá haya que insistir en ellas como nuevos ejemplos de la semejanza con el arte y la

³² Que la causa debe ser proporcionada al efecto, ya había sido establecido por Cleantes en su formulación del argumento, según vimos más atrás en el texto nº 9: “Porque los efectos se asemejan entre sí, nos vemos obligados a inferir, de acuerdo con todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el autor de la naturaleza en cierto modo se parece a la mente humana, aun cuando dotado de poderes mucho mayores, proporcionados a la grandeza de la obra que ha realizado”. Es, pues, Cleantes quien propone proporcionar la causa al efecto, cuando sólo podemos observar el efecto. En el texto nº 2 de la *Enquiry* se refiere por extenso a este principio de la proporción de la causa con el efecto, cuando sólo podemos conocer la causa a partir del efecto: “Cuando inferimos una causa particular a partir de un efecto, hemos de establecer una proporción entre ambas cosas, y nunca se nos puede permitir que adscribamos a la causa más cualidades de las estrictamente suficientes para producir el efecto... Si la causa asignada a un efecto no basta para producirlo, hemos de rechazar la causa o añadirle las cualidades que le den una proporción justa con el efecto”.

invención humana. Por lo menos, debes admitir que, debido a nuestras limitadas luces, nos resulta imposible decir si este sistema adolece de grandes defectos o si merece grandes alabanzas, en comparación con otros sistemas posibles e incluso reales. ¿Podría un campesino, si le leyéramos la Eneida, declarar que este poema es absolutamente perfecto o indicar siquiera el rango que le corresponde entre las producciones del ingenio humano sin haber visto nunca ninguna otra producción de este tipo?

Pero, aunque este mundo fuese una producción tan perfecta, todavía quedaría por saber si todas las perfecciones de la obra pueden con justicia atribuirse al obrero. Si observamos un barco, ¿no deberíamos formarnos una extraordinaria idea del ingenio del carpintero que construyó una máquina tan complicada, tan útil y tan bella? ¿Y no deberíamos sentirnos sorprendidos, cuando vemos que es un simple mecánico, que imitó a otros y copió un arte que ha ido perfeccionándose poco a poco a través de una larga sucesión de siglos, después de múltiples ensayos, errores, correcciones, deliberaciones y controversias? Quizás han sido muchos los mundos echados a perder y malogrados a lo largo de una eternidad, antes de llegar a este sistema que ahora vemos; mucho el trabajo perdido; muchos los intentos estériles realizados en un lento, pero continuo aprendizaje en el arte de fabricar mundos a lo largo de un tiempo infinito.

¿Y qué apariencia de argumento, continuó Filón, puedes construir, partiendo de tu hipótesis, para probar la unidad de la divinidad? Muchos hombres se juntan para construir una casa o un barco, para levantar una ciudad, para organizar una república. ¿Por qué no pueden juntarse varias divinidades para planear y organizar un mundo? Esto guarda mayor semejanza con las cosas de los hombres. Repartiendo el trabajo entre varias, podemos limitar proporcionalmente los atributos de cada una y liberarnos de ese inmenso poder y de esa inmensa sabiduría que debe suponerse en una única divinidad, y que, según tú, sólo puede servir para debilitar la prueba de su existencia. Y si unas criaturas tan simples, tan imperfectas como los hombres pueden, sin embargo, unirse con frecuencia para proyectar y ejecutar un plan, ¿cuánto más esas divi-

nidades o demonios, en quienes podemos suponer algunos grados más de perfección?

Multiplicar las causas sin necesidad es ciertamente contrario a la verdadera filosofía. Pero este principio no se aplica a este caso. Si tu teoría hubiera probado con anterioridad la existencia de una divinidad, dotada de todos los atributos requeridos para la producción del universo, admito que sería innecesario, aunque no absurdo, suponer la existencia de otra divinidad. Pero mientras siga pendiente la cuestión de si todos esos atributos están reunidos en un sujeto o distribuidos entre varios seres independientes, ¿en qué fenómenos de la naturaleza podemos basarnos para dirimir la controversia?³³.

Pero, además, Cleantes, los hombres son mortales y renuevan su especie por generación, cosa que es común a todas las criaturas vivientes. Los dos grandes sexos, macho y hembra, dice Milton³⁴, animan el mundo. ¿Por qué esta característica tan universal, tan esencial no valdría para esas divinidades, numerosas y limitadas? ¡He aquí, pues, cómo recuperamos la teogonía de los antiguos tiempos!

³³ En la *Historia natural de la religión*, había dicho lo contrario: “Los hombres llegaron a la concepción de un poder invisible e inteligente a través de la observación de las obras de la naturaleza. Posiblemente, jamás tuvieron otra idea más que la de un ser único que confirió existencia y orden a esta vasta máquina y ajustó todas sus partes de acuerdo con un plan uniforme y un sistema armónico. Porque, aunque algunas personas de una determinada estructura mental no creen del todo absurdo que varios seres independientes, dotados de una sabiduría superior, hayan podido colaborar en la elaboración y ejecución de un plan uniforme; sin embargo, ésta es una suposición completamente arbitraria, que, aun admitiéndola como posible, debe aceptarse que no está fundada ni en la probabilidad ni en la necesidad. Todas las cosas del universo son, evidentemente, de un solo tenor. Todas ellas se ajustan entre sí. Un único designio prevalece a través del todo; y esta uniformidad lleva a la mente a admitir un autor único, pues la idea de varios autores diferentes, sin distinción alguna de atributos o funciones, sólo sirve para desconcertar nuestra imaginación sin dar satisfacción alguna a nuestro entendimiento” (II, GG, IV, 313-314). La traducción de esta obra está hecha sobre *Natural history of religion. The philosophical works*, editadas por T. H. Green and T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964. Para referirme a ella usaré las siglas GG, seguidas del volumen y de la página.

³⁴ Milton dice: “Quizás otros soles, acompañados de su luna, comuniquen la luz masculina y femenina, esos dos grandes sexos que animan el mundo” (*El paraíso perdido*, VIII, 148-151).

¿Y por qué no hacerse un antropomorfista perfecto? ¿Por qué no afirmar que la divinidad o las divinidades son corpóreas, tienen ojos, nariz, boca, orejas, etc.? Epicuro mantenía que ningún hombre había visto nunca la razón más que en forma humana, y que por consiguiente los dioses debían tener forma humana. Y este argumento, que fue tan merecidamente ridiculizado por Cicerón³⁵, se convierte, según tú, en un argumento sólido y filosófico.

En una palabra, Cleantes, un hombre que siga tu hipótesis puede quizás asegurar o conjeturar que el universo se formó alguna vez a partir de algo similar a un proyecto; pero más allá de esta afirmación no puede determinar ni un solo detalle más, y queda libre para fijar cualquier otro punto de su teología valiéndose de sus fantasías y de sus hipótesis más arbitrarias. Este mundo, por lo que él sabe, es muy defectuoso e imperfecto, comparado con un modelo superior, y fue sólo el primer ensayo tosco de una divinidad infantil, que después lo abandonó, avergonzado de su pobre actuación. Es sólo la obra de una divinidad subordinada e inferior, objeto de irrisión para las divinidades superiores. Es el producto de la vejez y desvarío de una divinidad ya jubilada, producto que después de su muerte ha continuado a la deriva por efecto del primer impulso y de la fuerza activa que recibió de ella. Con justicia, Demea, das muestras de horror ante estas extrañas suposiciones, pero éstas, y muchísimas más del mismo tipo, no son suposiciones mías, sino de Cleantes. Desde el momento en que se supone que los atributos de la divinidad son finitos, todas ellas tienen cabida. Y, por mi parte, yo no puedo pensar que un sistema de teología tan disparatado y arbitrario sea en algún aspecto preferible a la falta total de sistema³⁶.

³⁵ *De natura deorum*, I, 28, 80.

³⁶ *Dialogues concerning natural religion*, V, GG, II, 411-415. Filón cambia de estrategia: en vez de insistir en la escasa semejanza entre el universo y las producciones de la mente humana, insiste en la enorme semejanza. Pero la insistencia en la semejanza entre el efecto y la causa lleva a ciertos resultados absurdos: a) la divinidad debe ser finita; b) una vez que suponemos que la divinidad es finita, no podemos atribuir perfección a Dios, porque el producto del que inferimos nuestro conocimiento de la divinidad encierra “muchas dificultades insuperables”; c) aun suponiendo que este mundo fuese una producción perfecta, “todavía nos quedaría por determinar si todas las perfecciones de la obra pueden atribuirse con justicia al

5. Otras fuentes de orden

a) Fuentes no inteligentes

22. Se me ocurre, dijo Filón, otra hipótesis que debe tener cierto aire de probabilidad, si nos atenemos al método de razonar en que tanto ha insistido Cleantes. Él supone que el principio de que efectos semejantes proceden de causas semejantes es el fundamento de toda religión. Pero hay otro principio de la misma especie y derivado de la misma fuente de la experiencia, a saber, que si se observa que varias circunstancias conocidas son semejantes, la desconocida resultará también semejante. Así, si vemos los miembros de un cuerpo humano, concluimos que habrá una cabeza, aunque no la veamos. Si vemos una parte del sol a través de una rendija en una pared, concluimos que veríamos todo el sol, si la pared desapareciese. En suma, este método de razonamiento es tan obvio y tan familiar que jamás cabe duda alguna sobre su solidez.

Ahora bien, si examinamos el universo, vemos, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, que se asemeja mucho a un animal o cuerpo orgánico, y parece que está actuado por un principio parecido de vida y de movimiento. En él se da una continua circulación de materia, sin producir desorden. El continuo desgaste de cada parte se repone incesantemente. Se advierte la más estrecha simpatía en todo el sistema, y cada parte o miembro, al desempeñar sus funciones propias, procura tanto su propia conservación como la del todo. Deduzco, pues, que el mundo es un animal, y la divinidad es el alma del mundo, que lo está actuando y es actuado por ella.

obrero”; d) si acentuamos la semejanza entre el universo y las acciones humanas, no podemos probar la unidad de la divinidad; e) los hombres son mortales y renuevan su especie por generación, ¿por qué excluir esta característica de las divinidades?; f) ¿por qué no convertirse en un perfecto antropomorfista, asegurando que las divinidades son corporales? Si se insiste en la semejanza entre el universo y las producciones humanas, al ver que el universo está lleno de defectos, hay que asegurar o conjeturar que el plan de este mundo ha sido concebido por una divinidad infantil, o por una divinidad subordinada, o por una divinidad vieja.

Sabes mucho, Cleantes, como para que te sorprenda esta opinión, que, como sabes fue sostenida por casi todos los teístas de la antigüedad y predomina en sus discursos y razonamientos. Pues, aunque a veces los filósofos antiguos razonan partiendo de las causas finales, como si pensasen que el mundo es la obra de Dios, sin embargo, parece que su idea favorita fue más bien la de considerarlo como su cuerpo, organizado para servirle. Y hay que reconocer que, como el universo se parece más al cuerpo del hombre que a las obras del arte y de la industria humana, si nuestra limitada analogía pudiera alguna vez extenderse con alguna propiedad a la totalidad de la naturaleza, parece más adecuada la inferencia a favor de la teoría antigua que de la moderna.

En la primera teoría hay, además, otras muchas ventajas que la hacían recomendable a los ojos de los antiguos teólogos. Nada era más incompatible con todas sus nociones, pues nada es más incompatible con la experiencia ordinaria que un espíritu sin cuerpo, que una mera sustancia espiritual que no caía bajo sus sentidos ni su comprensión, y de la que no habían observado un solo ejemplo en toda la naturaleza. Conocían el espíritu y el cuerpo, porque sentían los dos. También conocían por el mismo procedimiento un orden, una disposición, una organización o mecanismo interno en ambos. Y no podía menos que parecer razonable trasladar esta experiencia al universo y suponer que el espíritu y el cuerpo divinos eran también contemporáneos y ambos tenían un orden y una disposición inherentes a su naturaleza e inseparables de ellos.

He aquí, pues, Cleantes, una nueva especie de antropomorfismo sobre la cual puedes meditar, y una teoría que no parece ofrecer muchas dificultades³⁷.

23*. Pues bien, replicó Cleantes, me parece que, aunque el mundo se asemeja en muchos aspectos a un cuerpo animal, sin embargo, la analogía es también defectuosa en otros muchos, la mayoría materiales: no tiene órganos de los sentidos; no tiene sede para el pensamiento o para la razón; no tiene un origen preciso del movimiento y de la acción. En suma, el

³⁷ *Dialogues concerning natural religion*, VI, GG, II, 415-417.

mundo parece presentar una mayor semejanza con un vegetal que con un animal, y en este caso tu inferencia no sería concluyente a favor del alma del mundo.

Pero, en segundo lugar, tu teoría parece implicar la eternidad del mundo, y ése es un principio que pienso que puede refutarse por las razones y probabilidades más contundentes³⁸.

24. Pero, continuó Filón, al examinar el antiguo sistema del alma del mundo, se me ocurre de repente una idea nueva, que, si es correcta, no le faltará mucho para arruinar todo tu razonamiento, y hasta para destruir tus primeras inferencias, en que tanto confías. Si el universo tiene mayor semejanza con los cuerpos animales y vegetales que con las obras del arte humano, será más probable que su causa se asemeje a la causa de los primeros que a la de los segundos, y que su origen deba adscribirse más bien a la generación o a la vegetación que a la razón o al diseño. Tu conclusión, aun de acuerdo con tus propios principios es, pues, imperfecta y defectuosa.

Por favor, dijo Demea, desarrolla este argumento un poco más, pues no lo comprendí bien en la forma concisa en que lo has expresado.

Nuestro amigo Cleantes, replicó Filón, como has oído, asegura que, como ninguna cuestión de hecho puede probarse más que por la experiencia, la existencia de una divinidad no puede ser probada por ningún otro medio. El mundo, dice él, se parece a las obras hechas por el hombre. Por lo tanto, su causa debe también asemejarse a la de éstas. Aquí podemos advertir que la operación de una parte muy pequeña de la naturaleza, a saber, el hombre, sobre otra parte muy pequeña, a saber, esa materia inanimada que está a su alcance, es la regla por la cual Cleantes juzga sobre el origen del todo; y que mide objetos tan enormemente desproporcionados con un único patrón. Pero, para descartar todas las objeciones referentes a este tema, afirmo que hay otras partes del universo (aparte de las máquinas inventadas por los hombres) que tie-

³⁸ *Dialogues concerning natural religion*, VI, GG, II, 417-418.

nen mayor parecido con la disposición del mundo, y que consiguientemente proporcionan una mejor conjetura sobre el origen universal de este sistema. Estas partes son los animales y los vegetales. Es evidente que el mundo se asemeja más a un animal o a un vegetal que a un reloj o a un telar. Por consiguiente, es más probable que su causa se parezca a la causa de los primeros. La causa de los primeros es la generación o la vegetación. Por lo tanto, podemos inferir que la causa del mundo es algo similar o análogo a la generación o a la vegetación³⁹.

25*. Te entiendo, dice Demea, pero... ¿acaso la débil e imaginaria semejanza del mundo con un vegetal o con un animal es suficiente para establecer la misma inferencia respecto de ambos? ¿Unos objetos que en general difieren tanto deben tomarse como modelos el uno del otro?⁴⁰

26. Exactamente, exclamó Filón, éste es el tema en el que vengo insistiendo desde el principio. Incluso he afirmado que no tenemos datos para establecer ningún sistema cosmogónico. Nuestra experiencia, de suyo tan imperfecta y tan limitada, tanto por su extensión como por su duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable sobre la totalidad de las cosas. Pero, si tuviéramos que decidirnos necesariamente por alguna hipótesis, ¿cuál sería, por favor, la regla para determinar nuestra elección? ¿Hay alguna otra regla que no sea la de la mayor semejanza entre los objetos comparados? ¿Y una planta y un animal, que nacen por vegetación o generación, no se parecen más al mundo que cualquier máquina artificial producida por la razón y por el designio?...

Cuando veo un animal, deduzco que nació por generación; y eso con una certeza tan grande como la que tú tienes cuando concluyes que una casa ha sido levantada según un designio. Estas palabras, generación y razón⁴¹, sólo indican ciertos poderes y energías de la naturaleza, cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprensible; y ninguno de

³⁹ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 420-421.

⁴⁰ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 421-422.

⁴¹ Otro tanto podría decirse de la *vegetación* y el *instinto*.

estos principios tiene más privilegios que el otro como para ser escogido como modelo de toda la naturaleza.

En realidad, Demea, podemos esperar razonablemente que, cuanto más amplias sean las perspectivas que tenemos de las cosas, mejor nos guiarán en nuestras conclusiones sobre unos temas tan extraordinarios y tan magníficos. Sólo en este pequeño reducto del mundo hay cuatro principios, la razón, el instinto, la generación y la vegetación, que son semejantes entre sí, y que son causas de efectos semejantes. ¡Cuántos principios distintos podemos suponer naturalmente en la inmensa extensión y variedad del universo, si pudiéramos viajar de un planeta a otro planeta y de un sistema a otro sistema, para examinar cada una de las partes de ese poderoso edificio! Cualquiera de esos cuatro principios mencionados antes (y cien más que se ofrecen a nuestra conjetura) puede proporcionarnos una teoría por la que juzgar sobre el origen del mundo; y es una parcialidad clara y notoria limitar completamente nuestra visión a ese principio con el que operan nuestros propios espíritus. Si ese principio fuese más inteligible, esa parcialidad podría en cierto modo ser excusable; pero la razón, en su disposición y estructura interna, es en verdad tan desconocida para nosotros como el instinto o la vegetación; y quizás hasta esa vaga e indeterminada palabra de naturaleza, a la que el vulgo le atribuye todo, no es en el fondo más inexplicable. Los efectos de esos principios nos resultan todos conocidos por experiencia, pero los principios mismos y sus modos de operar nos son completamente desconocidos. Y no es menos inteligible, ni menos conforme con la experiencia, decir que el mundo surgió por vía vegetativa a partir de una semilla arrojada por otro mundo que decir que surgió de una razón o plan divinos, en el sentido en que lo entiende Cleantes⁴².

27*. Pero me parece, dijo Demea, que si el mundo estuviese dotado de una cualidad vegetativa y pudiese esparcir semillas de nuevos mundos en el cosmos infinito, este poder constituiría un argumento adicional a favor de un diseño de su autor. Porque ¿de dónde podría proceder una facultad tan

⁴² *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 422-423.

maravillosa sino de un designio? ¿O cómo puede el orden surgir de algo que no perciba ese orden que él otorga?⁴³.

28. Sólo necesitas mirar a tu alrededor, replicó Filón, para darte por satisfecho respecto a esta pregunta. Un árbol confiere orden y organización a otro árbol que nace de él, sin conocer ese orden; y del mismo modo, un animal, a su prole, y un pájaro, a su nido. Y los ejemplos de este tipo son incluso más frecuentes en este mundo que los ejemplos del orden que proviene de la razón y la industria. Decir que todo este orden en los animales y los vegetales proviene, en última instancia, de un designio es una petición de principio; y este importante punto no puede ser probado de otro modo que probando a priori las dos cosas, a saber, que el orden está por su naturaleza inseparablemente ligado al pensamiento, y que jamás puede ni por sí mismo, ni por principios originales desconocidos, pertenecer a la materia⁴⁴.

29. Pero además, Demea, esta objeción que tú planteas nunca puede ser utilizada por Cleantes, sin renunciar a una defensa que ha hecho ya ante una de mis objeciones. Cuando le pregunté sobre la causa de esa razón y de esa inteligencia suprema a las cuales él refiere todo, me dijo que la imposibilidad de dar satisfacción a esas preguntas jamás podía admitirse como objeción en ninguna clase de filosofía. Debemos detenernos en algún punto, dice él, y jamás está al alcance de la capacidad humana explicar las últimas causas o mostrar las conexiones últimas de cualquier objeto. Basta que nuestros pasos, hasta donde lleguemos, estén apoyados en la experiencia y en la observación. Ahora bien, es innegable que tenemos experiencia de que la vegetación y la generación son, igual que la razón, principios de orden en la naturaleza. Si hago descansar mi sistema de cosmogonía sobre los primeros en vez de sobre el segundo, eso depende de mi elección. Se trata de un asunto completamente arbitrario. Y, cuando Cleantes me pregunta por la causa de mi gran facultad vegetativa o generativa, tengo el mismo derecho a preguntarle por

⁴³ Dialogues concerning natural religion, VII, GG, II, 423.

⁴⁴ Dialogues concerning natural religion, VII, GG, II, 423.

la causa de su gran principio racional. Ambos hemos estado de acuerdo en renunciar a estas preguntas; y no salirse en este caso de lo acordado, le interesa principalmente a él. A juzgar por nuestra experiencia limitada e imperfecta, la generación tiene algunas ventajas sobre la razón, pues todos los días vemos que la última surge de la primera, pero nunca al revés.

Compara, por favor, las consecuencias de una y otra parte. El mundo, digo yo, se parece a un animal; luego es un animal; luego surgió por generación. Confieso que los pasos son grandes, pero hay una pequeña apariencia de analogía en cada paso. El mundo, dice Cleantes, se parece a una máquina; por lo tanto, es una máquina; por lo tanto, surgió de un designio. Los pasos son aquí igualmente grandes, pero la analogía menos patente. Y si él pretende llevar mi hipótesis un paso más adelante e inferir un designio o razón a partir del gran principio de generación en el que yo insisto, puedo con mayor autoridad usar la misma libertad, para llevar más lejos su hipótesis e inferir una generación divina o una teogonía a partir de su principio de razón. Al menos yo tengo una ligera sombra de experiencia, que es a lo máximo a lo que puede llegarse en este asunto. En innumerables casos se observa que la razón nace del principio de generación y que nunca nace de ningún otro principio⁴⁵.

b) La alternativa del azar

30. ¿Qué dirías si yo hiciera revivir la antigua hipótesis epicúrea? Generalmente, y me parece que con razón, ha sido considerada como el sistema más absurdo que hasta ahora haya sido propuesto. Sin embargo, no estoy seguro de que, con algunos retoques, no pueda presentar una ligera apariencia de probabilidad. En vez de suponer que la materia es infinita, como hizo Epicuro, supongamos que es finita. Un número finito de partículas sólo es susceptible de combinaciones finitas, y en una duración eterna debe suceder que cualquier orden o posición posible haya sido adoptada un número infi-

⁴⁵ *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 423-424.

nito de veces. Por lo tanto, este mundo con todos sus acontecimientos, incluso los más pequeños, ha sido antes producido y destruido, y de nuevo será producido y destruido sin fin ni limite alguno. Nadie que tenga idea del poder de lo infinito en comparación con lo finito podrá dudar nunca de esta afirmación⁴⁶.

31. Suponed (pues vamos a intentar cambiar la forma de expresión) que la materia, sea arrojada en cualquier estado por una fuerza ciega, no dirigida. Es evidente que ese primer estado ha de ser con toda probabilidad el más confuso y el más desordenado que uno pueda imaginar, sin semejanza alguna con esas obras de la industria humana que, además de la simetría en sus partes, presenta un ajuste de medios a fines y una tendencia a la propia conservación. Si la fuerza actuante cesa después de esta operación, la materia debe permanecer para siempre en desorden y debe seguir existiendo un inmenso caos sin ninguna proporción ni actividad. Pero supongamos que la fuerza actuante, sea la que fuere, sigue actuando sobre la materia. Este primer estado dará lugar inmediatamente a un segundo, que con toda probabilidad será igualmente tan desordenado como el primero, y así sucesivamente a través de una interminable sucesión de cambios y revoluciones. Ningún orden ni ningún estado particular permanecerán jamás sin alteración. La fuerza original, que continúa todavía operando, le comunicará a la materia una agitación incesante. Cualquier situación posible se produce e inmediatamente se destruye. Si de pronto surge un conato o inicio de orden, inmediatamente es eliminado y destruido por esa fuerza incesante que actúa sobre cada parte de la materia.

Así continúa el universo durante mucho tiempo en una sucesión ininterrumpida de caos y desorden. Pero ¿no es posible que finalmente se establezca de tal forma que, sin perder su movimiento ni fuerza activa (pues hemos supuesto que le son inherentes) conserve, sin embargo, una aparente uniformidad en medio de un movimiento y fluctuación constante de sus partes? Este es el caso, como vemos, del universo en el momento actual. Cada individuo, y cada parte de cada indivi-

⁴⁶ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 426.

duo, está en continuo cambio, pero el todo sigue siendo en apariencia el mismo. ¿No podemos esperar, mejor, no podemos sentirnos seguros de que un estado semejante se haya producido como consecuencia de las revoluciones eternas de una materia sin guía? ¿Y no puede esto explicar toda la sabiduría y la industria aparente que se da en el universo? Examinemos un poco este asunto y veremos que si la materia llega a esta combinación de aparente estabilidad en las formas con una revolución o movimiento real y continuo de las partes, ella proporciona una solución plausible de la dificultad, si no verdadera.

Resulta, pues, inútil insistir sobre las funciones de las partes de los animales o los vegetales y sobre el ajuste preciso que hay entre ellas. Me gustaría saber cómo podría subsistir un animal si sus partes no estuviesen tan ajustadas. ¿No vemos que perece inmediatamente en cuanto cesa ese ajuste y que su materia, al corromperse, adopta unas formas nuevas? Sin duda lo que sucede es que las partes del mundo están tan bien ajustadas que esa materia corrompida reclama inmediatamente para sí alguna forma regular. Y si no fuera así ¿podría subsistir el mundo? ¿No debería corromperse, igual que el animal, y pasar por situaciones y estados nuevos hasta desembocar finalmente en el orden actual o en alguno semejante después de una sucesión enorme, pero finita?⁴⁷.

32*. Hiciste bien, replicó Cleantes, en decirnos que esta hipótesis se te ocurrió repentinamente en el curso de la argumentación. Si hubieras tenido un rato libre para examinarla, enseguida te hubieras dado cuenta de las objeciones insuperables a que está expuesta... Según esta hipótesis ¿de dónde proceden las múltiples utilidades y ventajas de las que disfrutaban los hombres y todos los animales? Dos ojos, dos oídos no son absolutamente necesarios para la subsistencia de la espe-

⁴⁷ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 427-429. Esta "nueva hipótesis" coincide con la anterior en acudir, para explicar el orden, no a un ordenador inteligente, sino a una materia en constante movimiento. Se diferencian en esto: en la primera el orden, una vez producido, se destruye, para volver luego a producirse y destruirse sin fin; en la segunda, en cambio, cuando la materia logra un orden, éste se mantiene durante mucho tiempo, quizás eternamente.

cie. La raza humana bien pudo haberse propagado y conservado sin caballos, perros, vacas, ovejas ni todos esos innumerables frutos y producciones que sirven para nuestra satisfacción y disfrute. ¿Habría desaparecido el mundo, si no se hubieran creado los camellos para que el hombre los utilizase en los arenosos desiertos de Africa y Arabia? ¿Se habría extinguido inmediatamente la sociedad humana y la especie humana si no hubiera imán para darle a la brújula esa dirección maravillosa y útil?... Ejemplos de este tipo están lejos de ser escasos, y cualquiera de ellos es prueba suficiente de un designio, de un designio bueno, que dio origen al orden y la disposición del universo⁴⁸.

33. Por lo menos puedes inferir sin temor, dijo Filón, que la hipótesis anterior es hasta ahora incompleta e imperfecta, cosa que no dudaré en admitir. ¿Pero podemos esperar razonablemente alguna vez un éxito mayor en cualquier intento de esta naturaleza? ¿Podemos alguna vez concebir esperanzas de erigir un sistema cosmogónico que no esté sujeto a ninguna excepción y que no contenga ninguna circunstancia que repugne a nuestra experiencia limitada e imperfecta que tenemos de la analogía de la naturaleza? Seguramente tu propia teoría no puede pretender tener ninguna ventaja de ese tipo, a pesar de que te has refugiado en el antropomorfismo, que es lo mejor para mantener la conformidad con la experiencia común. Pongámosla una vez más a prueba. En todos los ejemplos que hemos visto alguna vez, las ideas están copiadas de los objetos reales; y son, para decirlo en términos técnicos, ectípicas, no arquetípicas. Tú inviertes ese orden y das prioridad al pensamiento. En todos los ejemplos que hemos visto, el pensamiento no tiene ninguna influencia sobre la materia, salvo donde esa materia está tan unida a él que ambos tienen una influencia recíproca igual. Ningún animal puede mover nada de un modo inmediato, salvo los miem-

⁴⁸ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 429. Cleantes no está dispuesto a aceptar la hipótesis de Filón, porque el orden del universo no es un orden cualquiera, sino un orden que, dadas las ventajas que en él encuentra el hombre, implica “un designio benevolente, que dio origen al orden y disposición del universo”.

bros de su propio cuerpo; y en verdad, la equivalencia de la acción y la reacción parece ser una ley universal de la naturaleza. Pero tu teoría entra en contradicción con esta experiencia⁴⁹.

6. Más sobre la regla de la proporción

34. ¿Es posible, Cleantes, dijo Filón, que, después de todas estas reflexiones y muchísimas más que podrían hacerse [sobre los abundantísimos males que aquejan a la humanidad], puedas aún mantenerte en tu antropomorfismo y afirmar que los atributos morales de la divinidad, su justicia, su bondad, su piedad y su rectitud, son de la misma naturaleza que estas virtudes en las criaturas humanas? Concedamos que su poder es infinito: todo lo que él quiere se hace. Pero ni el hombre ni ningún otro animal son felices; por lo tanto, no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita: nunca se equivoca al elegir los medios para un fin. Pero el curso de la naturaleza no tiende hacia la felicidad humana o animal; por consiguiente, no ha sido establecido para ese propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué se parecen, pues, la bondad y la misericordia de la divinidad a la bondad y a la misericordia de los hombres? Las viejas preguntas de Epicuro están aún sin contestar. ¿Quiere evitar el mal, pero no puede? Entonces es no

⁴⁹ *Dialogues concerning natural religion*, VIII, GG, II, 429-430. Filón se muestra dispuesto a admitir que su hipótesis es “imperfecta e incompleta”, como lo son, por lo demás, las otras hipótesis cosmogónicas, sin exceptuar la de Cleantes, en la que encuentra ahora dos dificultades, pues en todos los casos examinados: a) se concede precedencia a los objetos sobre el pensamiento, mientras que Cleantes invierte el orden; b) el pensamiento no tiene influencia sobre la materia, siendo así que la equivalencia de la acción y de la reacción parece ser una ley universal, cosa que no se respeta en la hipótesis de Cleantes, que por eso es tan arbitraria como las demás. Dicho esto, Hume va a poner en duda que el orden sea fruto de un Dios benevolente, poniendo ante nuestros ojos la presencia del mal.

es omnipotente. ¿Puede, pero no quiere? Entonces es malvada. ¿Puede y quiere? ¿De dónde procede entonces el mal?⁵⁰.

35*. Este mundo es sólo un punto, replicó Demea, en comparación con el universo; esta vida es sólo un momento en comparación con la eternidad. Por consiguiente, los males presentes son corregidos en otros lugares y en otro periodo futuro de la existencia. Los ojos de los hombres, al abrirse entonces a visiones más amplias de las cosas, verán en su totalidad la conexión de las leyes generales y descubrirán con veneración la bondad y la rectitud de la divinidad a través de todos los laberintos y todas las complejidades de su providencia⁵¹.

36*. ¡No, replicó Cleantes, no! Estas suposiciones arbitrarias jamás pueden ser admitidas, siendo como son contrarias a unos hechos, visibles e incontrovertibles. ¿Cómo puede conocerse una causa si no es por sus efectos conocidos? ¿Cómo puede probarse una hipótesis cualquiera si no es por sus fenómenos manifiestos? Fundar una hipótesis sobre otra es construir completamente en el aire; y mediante tales conjeturas y ficciones a lo más que podemos llegar es a mostrar simplemente la probabilidad de nuestra opinión; pero con esos medios jamás podemos llegar a establecer su verdad.

La única manera de mantener la bondad divina (y es lo que gustosamente quiero aceptar) es negar la miseria y la debilidad del hombre. Vuestras descripciones son exageradas⁵²; vuestros puntos de vista pesimistas son casi siempre ficticios; vuestras inferencias son contrarias a los hechos y a la experiencia. La salud es más común que la enfermedad; el placer, más que el dolor; la felicidad, más que la miseria. Y si

⁵⁰ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 439-440. Filón, ayudado por Demea, expone detalladamente la deplorable condición en que se encuentra la humanidad debido a los males físicos y morales que la aquejan. Y a continuación le pregunta a Cleantes si el diseñador inteligente que él viene defendiendo, aunque que cada vez con menos entusiasmo, es un diseñador benévolo. Filón cree que no.

⁵¹ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 441. A este punto se refieren también los textos n° 3 y 39.

⁵² Las de Filón y de Demea, que se había sumado Filón en la descripción de los males del mundo.

echamos la cuenta, por cada contrariedad que encontramos, nos salen cien satisfacciones⁵³.

37. Admitiendo lo que tú dices, contestó Filón, cosa que, sin embargo, me parece muy dudosa, debes reconocer al mismo tiempo que, aunque el dolor es menos frecuente que el placer, es infinitamente más violento y más duradero. Una sola hora de pena basta a menudo para borrar un día, una semana, un mes de nuestras insípidas satisfacciones ordinarias...

Pero, aun aceptando, cosa que jamás nadie creará, al menos lo que posiblemente nunca podrás probar, a saber, que la felicidad animal, o por lo menos humana, excede en esta vida a la infelicidad, aun así no has conseguido nada, pues eso en modo alguno es lo que nosotros esperamos de un poder infinito, de una sabiduría infinita y de una bondad infinita. ¿Por qué hay miseria en el mundo, por poca que sea? Ciertamente, no por casualidad. Será entonces por alguna causa. ¿Es por intención de la divinidad? Pero ella es absolutamente buena. ¿Es contrario a su intención? Pero ella es todopoderosa⁵⁴.

38. No hay aspecto de la vida humana o de la condición de la humanidad del que, sin la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales o aprender a conocer esa infinita bondad, junto con el infinito poder y la infinita sabiduría⁵⁵.

39*. Suponiendo, dijo Cleantes, que el autor de la naturaleza esté dotado de una perfección finita, aunque exceda en mucho a la perfección humana, entonces se puede dar razón satisfactoria del mal natural y moral, y cualquier fenómeno adverso puede ser explicado y aclarado. Así, es posible elegir un mal menor para evitar otro mayor; los inconvenientes

⁵³ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 441-442.

⁵⁴ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 442-443. Demea se opone a Filón echando mano de la solución tradicional al problema del mal físico y moral. Cleantes se encarga de rebatir la solución propuesta por Demea, porque quebranta la regla fundamental de los razonamientos causales, propuesta ya más atrás, según la cual, cuando una causa es conocida sólo por sus efectos, no puede atribuirse a la causa nuevos atributos que no han sido derivados de esos efectos.

⁵⁵ *Dialogues concerning natural religion*, X, GG, II, 443.

pueden ser aceptados para alcanzar un fin deseable; y en una palabra, la bondad, dirigida por la sabiduría y limitada por la necesidad, puede muy bien producir un mundo como el presente⁵⁶. Filón... me gustaría mucho oír por extenso y sin interrupción tu opinión sobre esta nueva teoría⁵⁷.

40. Expresaré lo que se me ocurre, contestó Filón, con respecto al presente tema. Se debe admitir, pienso yo, que si a una inteligencia muy limitada, a la que vamos a suponer completamente desconocedora del universo, le aseguráramos que éste es la producción de un ser muy bueno, muy sabio y muy poderoso, aunque finito, ella se formaría de antemano, basándose en conjeturas, una noción del mundo diferente de lo que por experiencia vemos que es. Y jamás se imaginaría, basándose simplemente en estos atributos de la causa sobre los que ha sido informada, que el efecto pudiera estar tan lleno de vicio, de miseria y de desorden como aparece en esta vida. Si suponemos ahora que esta persona fuera traída al mundo, sin perder la convicción de que de que el mundo era el producto de un ser tan sublime y bueno, podría quizás quedarse sorprendida y desilusionada, pero no por eso se retractaría de su creencia anterior, si es que estaba fundada sobre un argumento verdaderamente sólido, ya que esa inteligencia tan limitada tiene que darse cuenta de su propia ceguera y de su propia ignorancia, y tiene que reconocer que puede haber muchas soluciones a estos fenómenos que escaparán para siempre a su comprensión. Pero si suponemos, y éste es efectivamente el caso por lo que respecta al hombre, que esta criatura no está previamente convencida de una inteligencia suprema, buena y poderosa, sino que se le ha dejado que obtenga una tal creencia a partir de las manifestaciones de las cosas, el caso varía completamente y nunca encontrará nin-

⁵⁶ Ya en la *Enquiry concerning the human understanding* había dicho: “Hay muchos filósofos, que, después de un riguroso examen de todos los fenómenos de la naturaleza, concluyen que el todo, considerado como un sistema único, está ordenado en cada momento de su existencia con una absoluta benevolencia... Todo mal físico, dicen, tiene un papel esencial en este sistema benévolo, y posiblemente no podría ser eliminado ni siquiera por el propio Dios, considerado como un agente sabio, sin dar entrada a un mal mayor o sin excluir un bien mayor, que habría resultado de él” (VIII, SB, 82-83).

⁵⁷ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 444.

guna razón para llegar a esa conclusión. Por muy convencido que esté de los estrechos límites de su entendimiento, eso no le ayudará a formarse una inferencia con respecto a la bondad de los poderes superiores, ya que debe formar esa inferencia a partir de lo que conoce, no a partir de lo que ignora⁵⁸.

41. Parecen ser cuatro las circunstancias de las que dependen todos o casi todos los males que afligen a las criaturas sensibles... Ninguna de ellas aparece ante la razón humana como necesaria o inevitable en alguna medida; ni podemos suponer que lo sean, sin una enorme licencia de la imaginación.

La primera circunstancia que da lugar al mal es esa disposición, esa economía de la creación animal en la que se han empleado tanto los dolores como los placeres para estimular a la acción a todas las criaturas y para hacer que estén atentas a la gran tarea de la autoconservación. Ahora bien, al entendimiento humano le parece que basta con el placer, en sus diversos grados, para este fin. Todos los animales podrían estar constantemente en un estado de goce; cuando se vieran acuciados por alguna de las necesidades naturales, como la sed, el hambre y la fatiga, podrían sentir, en lugar de dolor, una disminución de placer, que les impulsaría a buscar el objeto que es necesario para su subsistencia. Los hombres persiguen el placer con la misma avidez con la que rehuyen el dolor. Por lo menos, podrían haber sido constituidos de este modo. Parece, pues, perfectamente posible llevar a buen término la tarea de vivir sin sufrimiento alguno...

Pero una capacidad para el dolor no produciría por sí sola el dolor si no fuera por una segunda circunstancia, a saber, por el hecho de que el mundo está regido por leyes generales, cosa que en modo alguno parece necesaria para un ser muy perfecto⁵⁹. Es verdad que si todo estuviera regido por voliciones particulares, el curso de la naturaleza se vería continuamente alterado y ningún hombre podría emplear su razón

⁵⁸ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 444-445. Cleantes expone aquí su propia solución, que es la otra opinión tradicional acerca del mal, a saber, el optimismo leibniziano.

⁵⁹ A este punto se refieren también los textos nº 3 y 33.

para dirigir la vida. ¿Pero no podrían otras voliciones particulares poner remedio a este inconveniente? En una palabra ¿no podría Dios eliminar todo el mal, dondequiera que se encontrara, y producir todo el bien sin ninguna preparación ni ningún largo proceso de causas y efectos?

Además, debemos considerar que, de acuerdo con la actual economía del mundo, el curso de la naturaleza, por regular que se suponga, a nosotros no se nos presenta así; y muchos acontecimientos son inciertos y muchos defraudan nuestras expectativas. La salud y la enfermedad, la calma y la tempestad, junto a un número infinito de otros sucesos cuyas causas son desconocidas y variables, tienen gran influencia tanto sobre la dicha de las personas particulares como sobre la prosperidad de las sociedades públicas; y por cierto, toda la vida humana depende en cierta manera de tales eventos. Por consiguiente, un ser que conozca los resortes secretos del universo podría fácilmente hacer variar mediante voliciones particulares esos acontecimientos en bien de la humanidad, y hacer feliz a todo el mundo, sin descubrirse a sí mismo en ninguna operación. Una flota, cuyos objetivos fuesen beneficiosos para la sociedad, podría encontrar siempre vientos favorables; los príncipes buenos podrían gozar de perfecta salud y larga vida; las personas nacidas para ejercer el poder y la autoridad podrían estar dotadas de buen carácter y de disposiciones virtuosas...⁶⁰.

El mal sería muy raro si no fuera por la tercera circunstancia, que me propuse mencionar, a saber, la gran moderación con que han sido distribuidas todas las potencias y las facultades a cada ser particular. Tan bien ajustados están los órganos y las capacidades de todos los animales, y tan adaptados a su conservación, que, hasta donde alcanza la historia o la tradición, no parece haber ninguna especie que se haya extin-

⁶⁰ a) Las leyes generales que rigen el mundo generarían el mal; b) eso se corregiría rigiéndolo mediante voluntades particulares; c) esas intervenciones particulares de la voluntad divina alterarían el curso de la naturaleza, dando lugar a un mundo extraño.

Respuesta: a) suponemos que el mundo es regular, pero no lo es tanto; b) aunque el mundo pareciese extraño, sería mejor que en el que vivimos. Conclusión: el diseñador de este mundo no se preocupó mucho de la felicidad humana.

guido ya en el universo. Todos los animales tienen las cualidades necesarias, pero esas cualidades le han sido otorgadas con una economía tan escrupulosa que una disminución considerable llevaría consigo la desaparición total de la criatura. Siempre que aumenta una potencia, las otras disminuyen proporcionalmente. Los animales que sobresalen por la velocidad, carecen generalmente de fuerza. Los que poseen las dos cosas, o bien son imperfectos en alguno de sus sentidos o bien se ven oprimidos por las necesidades más insaciables. La especie humana, cuya principal superioridad reside en la razón y en la sagacidad, es la más necesitada de todas las especies y la más deficiente en recursos corporales: carece de vestido, de armas, de alimento, de cobijo, de todas las comodidades de la vida, salvo lo que se debe a su propia habilidad y a su propia industria. En una palabra, parece que la naturaleza ha calculado con exactitud las necesidades de sus criaturas y, como un amo severo, les ha proporcionado un poco más de poder y de cualidades de los estrictamente suficientes para atender a esas necesidades. Un padre indulgente les habría otorgado un amplio surtido para evitarles cualquier accidente y para garantizar la felicidad y el bienestar de la criatura en la más desafortunada coincidencia de circunstancias... El autor de la naturaleza es inconcebiblemente poderoso; se supone que su fuerza es grande, si no absolutamente inagotable; y, hasta donde podemos juzgar, no hay ninguna razón que le haga observar esa estricta moderación en la forma de tratar a sus criaturas. Hubiera sido mejor, si su poder fuera muy limitado, haber creado menos animales y haberlos dotado de más facultades para su felicidad y su conservación. Nunca se considera prudente a un constructor que emprende un proyecto que supera los recursos que le permitirían llevarlo a término.

Para remediar la mayor parte de los males de la vida humana, yo no exijo que el hombre tenga las alas del águila, la rapidez del ciervo, la fuerza del buey, las garras del león, las escamas del cocodrilo o del rinoceronte; mucho menos pido la sagacidad de un ángel o de un querubín. Me contentaría con el incremento de una sola potencia, de una sola facultad de su alma: que esté dotado de una mayor inclinación hacia la laboriosidad y hacia el trabajo, de una fuerza y una

actividad del espíritu más vigorosa, de una inclinación y una aplicación más constante a los negocios; que toda la especie posea de forma natural una diligencia igual a la que muchos individuos son capaces de alcanzar mediante el hábito y la reflexión. Y las consecuencias más beneficiosas, sin mezcla alguna de mal, serían el resultado inmediato y necesario de esta cualidad... La naturaleza parece determinada, según su forma normal de actuar, a otorgársela al hombre con mano poco generosa y más bien a castigarle severamente por su deficiencia en ella que a recompensarle por sus logros...

La cuarta circunstancia de donde procede la miseria y el mal del universo es el funcionamiento deficiente de todos los resortes y principios de la gran máquina de la naturaleza. Hay que reconocer que hay pocas partes en el universo que no parecen servir a ningún fin y cuya eliminación no produciría un defecto y un desorden evidentes en la totalidad. Las partes dependen unas de otras, y no es posible tocar ninguna de ellas sin afectar a las demás en mayor o menor grado. Pero al mismo tiempo hay que observar que ninguna de esas partes o principios, por útiles que sean, están ajustados tan exactamente que puedan mantenerse exactamente dentro de los límites en que reside su utilidad, sino que todos pueden en cualquier momento irse a uno u otro extremo. Podría uno imaginar que esta gran producción no ha recibido los últimos toques de su hacedor: tan poco terminada está cada parte y tan burdos son los trazos con que ha sido realizada. Así, los vientos son necesarios para transportar las nubes sobre la superficie del globo y para ayudar a los hombres en la navegación, pero ¡cuántas veces, al convertirse en tempestades y huracanes, se vuelven perniciosas! Las lluvias son necesarias para alimentar todas las plantas y animales de la tierra, pero ¡cuántas veces son escasas, cuántas veces son excesivas! El calor es necesario para toda forma de vida y para toda forma de vegetación, pero no siempre se da en la debida proporción. La salud y prosperidad del animal dependen de la mezcla y de secreción de los humores y jugos del cuerpo, pero las partes no desempeñan su propia función de forma regular. ¿Qué hay más útil que todas las pasiones del espíritu, la ambición, la vanidad, el amor, la ira? Pero ¡con cuánta frecuencia traspasan sus límites y causan las mayores convulsiones sociales!

En el universo no hay nada que sea tan provechoso que no se transforme con frecuencia en pernicioso, por defecto o por exceso; y la naturaleza no se ha defendido con la precisión debida contra todo desorden y confusión. La irregularidad quizás nunca es tan grande como para destruir una especie, pero con frecuencia basta para sumir a los individuos en la ruina y en la miseria.

De la concurrencia de estas cuatro circunstancias depende, pues, todo o casi todo el mal natural. Si todas las criaturas vivientes fueran incapaces de sentir dolor, o si el mundo estuviera gobernado por voliciones particulares, el mal jamás habría entrado en el universo; y si los animales hubieran sido dotados de una gran provisión de potencias y facultades, superiores a lo que las estrictas necesidades requieren, o si los distintos resortes y principios del universo estuviesen tan exactamente dispuestos como para conservar siempre la disposición justa y la medida justa, habría habido mucho menos mal en comparación con el que ahora experimentamos. ¿Qué vamos a decir en esta ocasión? ¿Vamos a decir que estas circunstancias no son necesarias y que podrían haber sido fácilmente alteradas en la organización del universo? Esta decisión parece demasiado presuntuosa para unas criaturas tan ciegas y tan ignorantes. Seamos más modestos en nuestras conclusiones. Reconozcamos que, si la bondad de Dios (quiero decir, una bondad como la humana) pudiera ser establecida por razones aceptables a priori, estos fenómenos, por fastidiosos que fueran, no serían suficientes para echar abajo ese principio, sino que podrían fácilmente, de alguna forma que nos resulta desconocida, conciliarse con él. Pero afirmemos, sin embargo, que, como esta bondad no está establecida previamente, sino que debe ser inferida a partir de los fenómenos, no puede haber ninguna base para una inferencia de este tipo, mientras haya tantos males en el universo y mientras estos males podrían haber sido remediados tan fácilmente, al menos hasta donde el entendimiento humano puede juzgar sobre este asunto...

Echa una mirada a este universo. ¡Qué inmensa abundancia de seres animados y orgánicos, sensibles y activos! Admira esta variedad y fecundidad prodigiosas. Pero examina un

poco más de cerca estas criaturas vivas, los únicos seres que merece la pena considerar. ¡Qué hostiles y qué destructivas son entre sí! ¡Qué incapaces son todas ellas para procurarse su propia felicidad! ¡Qué despreciables u odiosas para el espectador! La única idea que sugiere el conjunto es la de una naturaleza ciega, impregnada de un gran principio vivificador y que va arrojando de su seno sin discernimiento ni cuidado maternal a sus hijos lisiados y malogrados...

Pueden formularse cuatro hipótesis sobre las primeras causas del universo: que están dotadas de una bondad perfecta; que tienen una absoluta malicia; que son opuestas y tienen tanto la bondad como la malicia; que carecen de bondad y malicia. Los fenómenos mixtos jamás pueden probar los dos primeros principios que no son mixtos. La uniformidad y la constancia de las leyes generales parecen oponerse al tercero. Por tanto, el cuarto parece, con mucho, el más probable.

Lo que he dicho sobre el mal natural se aplica al mal moral, con poca o ninguna variación. Y no tenemos más razón para inferir que la rectitud del ser supremo se asemeja a la rectitud humana que para inferir que su bondad se asemeja a la humana⁶¹.

7. Confesión final de un teísmo debilitado

42. Debo confesar, respondió Filón, que soy menos cauto en el tema de la religión natural que en cualquier otro, tanto porque sé que en este punto nunca corromperé los principios de ningún hombre de sentido común como porque confío en que nadie, ante cuyos ojos yo aparezca como una persona de sentido común, se equivocará jamás respecto de mis intenciones. Tú, en concreto, Cleantes, con quien vivo una intimidad sin reservas, sabes que, a pesar de la libertad de mis palabras y de mi amor por los argumentos originales, nadie tiene un sentido más profundo de la religión impreso en su espíritu, o rinde una adoración más profunda al ser divino, tal

⁶¹ *Dialogues concerning natural religion*, XI, GG, II, 446-453.

como él mismo se manifiesta a la razón en la disposición y artificio inexplicables de la naturaleza. Un propósito, una intención, un designio se imponen por todas partes al pensador más irreflexivo, más estúpido; y nadie puede estar tan obcecado en sistemas absurdos como para rechazarlo continuamente⁶². Que la naturaleza no hace nada en vano, es una máxima establecida en todas las escuelas a partir de la mera contemplación de las obras de la naturaleza, al margen de cualquier consideración religiosa; y como consecuencia de la firme convicción de la verdad de esta máxima, un anatomista que hubiera observado un nuevo órgano o un nuevo conducto, no quedaría nunca satisfecho hasta haber descubierto también su uso y su destino. Uno de los grandes fundamentos del sistema copernicano es la máxima de que la naturaleza actúa por los métodos más simples y elige los medios más adecuados para cada fin; y muchas veces los astrónomos, sin pensarlo, ponen de manifiesto este sólido fundamento de la piedad y la religión. Lo mismo puede observarse en otros campos de la filosofía; y de este modo, casi todas las ciencias nos conducen insensiblemente a reconocer un primer autor inteligente, y su autoridad es a menudo tanto mayor cuanto que ellas no persiguen directamente esa intención.

Con placer oigo a Galeno⁶³ razonar sobre la estructura del cuerpo humano. La anatomía del hombre, dice Galeno, presenta más de seiscientos músculos diferentes; y cualquiera que los estudie cuidadosamente, encontrará que en cada uno de ellos la naturaleza ha tenido que ajustar como mínimo diez circunstancias diferentes para alcanzar el fin que se propuso: forma apropiada, tamaño justo, disposición correcta de las diferentes extremidades, posición superior e inferior del conjunto, inserción conveniente de los diversos nervios, venas y arterias; de tal manera que sólo en los músculos debieron considerarse y ejecutarse más de seis mil posibilidades y

⁶² Al final de la *Natural history of religion*, dice también: “Un propósito, una intención y un designio son evidentes en todas las cosas y cuando nuestro entendimiento llega a captar el origen primero de este sistema visible, tenemos que aceptar, con la más firme convicción, la idea de una causa o autor inteligente” (XV, GG, IV 361).

⁶³ *De formatione fœtus*, IV.

finalidades diferentes. Los huesos, según su cálculo, son más de doscientos ochenta y cuatro. Los diferentes objetivos perseguidos en la estructura de cada uno de ellos son más de cuarenta. ¡Qué prodigioso despliegue de organización, aun en estas partes sencillas y homogéneas! Pero, si consideramos la piel, los ligamentos, las venas, las glándulas, los humores, las diferentes extremidades y miembros del cuerpo ¡cómo no va a crecer nuestro asombro en proporción al número y a la complicación de las partes artificiosamente ajustadas! A medida que avanzamos en estas investigaciones descubrimos nuevos espectáculos de arte y sabiduría; pero aún vislumbramos a distancia otros espectáculos fuera de nuestro alcance en la fina estructura interna de las partes, en la economía del cerebro, en el sistema de los vasos seminales. Todos estos artificios se repiten en cada especie animal diferente con una variedad maravillosa y con una exacta adecuación, acomodados a las diferentes finalidades que persigue la naturaleza al formar cada especie. Y si la falta de fe de Galeno, incluso en una época en que estas ciencias naturales eran todavía imperfectas, no pudo resistirse a fenómenos tan llamativos, ¿a qué grado de obstinación pertinaz tiene que haber llegado un filósofo de nuestro tiempo para poder dudar ahora de la existencia de una inteligencia suprema?

Si pudiera encontrarme con uno de esta especie (que, gracias a Dios es muy rara) le preguntaría: suponiendo que hubiera un Dios que no se manifestara inmediatamente a nuestros sentidos ¿le sería posible darnos pruebas más fuertes de su existencia que lo que aparece sobre toda la faz de la naturaleza? En realidad, ¿qué podría hacer ese ser divino sino copiar la presente economía de las cosas, hacer muchos de sus artificios tan manifiestos que ninguna estupidez pudiera confundirlos, hacer entrever artificios todavía mayores que demostraran su prodigiosa superioridad sobre nuestras estrechas aprehensiones y, al mismo tiempo, ocultar una gran parte de éstas ante criaturas tan imperfectas?⁶⁴.

⁶⁴ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 454-456. De esta manera, Filón vendría a sumarse a lo que ya Cleantes había dicho más atrás, en *Dialogues* III: “La profesión declarada de todo escéptico razonable consiste sólo en rechazar los argumentos abstrusos, extraños y rebuscados; adherirse al sentido común y a

43*. A lo que tú has adelantado con tanto acierto, añadiré, además, dijo Cleantes, que una gran ventaja del principio del teísmo es que constituye el único sistema de cosmogonía que puede resultar inteligible y completo, conservando, sin embargo, una fuerte analogía con lo que cada día vemos y experimentamos en el mundo. La comparación del universo con una máquina de diseño humano es tan evidente y natural, está justificada por tantos ejemplos de orden y de designio en la naturaleza que debe sorprender de inmediato a cualquier inteligencia que esté exenta de prejuicios, y conseguir la aprobación universal. Quienquiera que intente debilitar esta teoría no puede pretender tener fortuna estableciendo en su lugar ninguna otra, que sea precisa y determinada. Se tendrá que contentar con plantear dudas y dificultades, y con alcanzar, mediante concepciones remotas y abstractas de las cosas, esa suspensión de juicio que constituye aquí el límite máximo de

los simples instintos de la naturaleza; y prestar su asentimiento, siempre que las razones, sean cuales sean, le impelan a ello con una fuerza tal que no pueda, sin enorme violencia, evitarlo. Ahora bien, los argumentos a favor de la religión natural son claramente de esta clase; y nada, salvo la metafísica más perversa y más obstinada, puede rechazarlos. Considera el ojo, haz su anatomía, examina su estructura y su organización, y dime, según tu parecer, si la idea de un diseñador no surge inmediatamente en tu espíritu con una fuerza semejante a la de la sensación. Sin duda, la conclusión más obvia está a favor de un designio; y se necesita tiempo, reflexión y estudio para reunir las objeciones frívolas, pero abstrusas, que pueden servir de apoyo a la incredulidad. ¿Quién puede contemplar el macho y la hembra de cada especie, la coherencia entre sus partes e instintos, sus pasiones y el curso entero de su vida, antes y después de la generación, sin verse obligado a reconocer que la propagación de la especie responde a la intención de la naturaleza. Millones y millones de ejemplos como éste se presentan en todas las partes del universo; y ningún idioma puede transmitir un sentido más inteligible e irresistible que el minucioso ajuste de las causas finales. ¿A qué grado de ciego dogmatismo tiene que haber llegado, pues, una persona para rechazar unos argumentos tan naturales y tan convincentes?

Podemos encontrarlos con algunas bellezas de estilo, que parece contrarias a las reglas, pero que ganan los afectos y excitan la imaginación en oposición a los preceptos de la crítica y a la autoridad de los maestros reconocidos en el arte. Y si el argumento a favor del teísmo es, como pretendes, contrario a los principios de la lógica, su influencia universal e irresistible prueba claramente que puede haber argumentos de semejante naturaleza irregular. Por muchas que sean las sutilezas que se aduzcan, un mundo ordenado, igual que un discurso coherente y articulado, será siempre recibido como una prueba incontestable de un designio y una intención” (*Dialogues concerning natural religion*, III, GG, II, 402-403).

sus aspiraciones. Pero, además de que este estado de espíritu es en sí mismo insatisfactorio, nunca podrá ser mantenido firmemente contra unas manifestaciones tan llamativas como las que continuamente nos comprometen con la hipótesis religiosa. La naturaleza humana, por la influencia del prejuicio, es capaz de adherirse, con obstinación y perseverancia, a un sistema falso y absurdo. Pero pienso que es absolutamente imposible mantener y defender la ausencia de todo sistema, en oposición a una teoría apoyada por una razón fuerte y evidente, por una inclinación natural y por una educación temprana⁶⁵.

44. En este caso, contestó Filón, la posibilidad de suspender el juicio me parece tan escasa que me inclino a sospechar que en esta discusión interviene, más de lo que normalmente se imagina, una mera discusión terminológica. Es evidente que las obras de la naturaleza presentan una gran analogía con las producciones del arte; y de acuerdo con las reglas del buen razonamiento, debemos inferir, si argumentamos basándonos en ellas, que sus causas tienen una analogía proporcionada. Pero, como también hay considerables diferencias, tenemos motivos para suponer una diferencia proporcionada en las causas; y especialmente debemos atribuir a la causa suprema un grado de poder y de energía mucho mayor que cualquiera que hayamos observado en la humanidad. Así pues, la existencia de una divinidad está claramente asegurada por la razón; y si nos planteamos la cuestión de si, basándonos en estas analogías, podemos llamarle con propiedad espíritu o inteligencia, a pesar de la enorme diferencia que podemos razonablemente suponer que existe entre ella y las mentes humanas, ¿qué es esto sino una mera discusión ver-

⁶⁵ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 456-457. Sobre la educación había dicho en el *Tratado sobre la naturaleza humana*: “Estoy persuadido de que, si examináramos las opiniones que prevalecen entre los hombres, veríamos que más de la mitad se deben a la educación, y que los principios que así abrazamos implícitamente tienen más peso que los debidos al razonamiento abstracto o a la experiencia... Pero como la educación es una causa artificial, no natural, y sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón e incluso a sí mismas según diferentes tiempos y lugares, nunca es tomada en consideración por los filósofos” (I, III, IX, SB, 117).

bal? Nadie puede negar las analogías entre los efectos; abstenemos sobre la investigación de las causas apenas es posible. La conclusión legítima que sacamos de esta investigación es que las causas tienen también una analogía. Y si no nos quedamos satisfechos con darle a la causa primera y suprema el nombre de Dios o Divinidad, sino que deseamos variar la expresión, ¿cómo podemos llamarla sino espíritu o pensamiento con el que se supone, con razón, que guarda una considerable semejanza?

A todos los hombres de buen juicio les disgustan las disputas verbales que tanto abundan en las investigaciones filosóficas y teológicas. Y parece que el único remedio contra este abuso debe salir de definiciones claras, de la precisión de esas ideas que intervienen en cualquier argumento y del uso estricto y unívoco de los términos que se emplean. Pero hay una especie de controversia que, por la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas, está envuelta en una perpetua ambigüedad, y que jamás puede, por muchas precauciones y definiciones que se adopten, lograr una certeza o precisión razonables. Tales son las controversias referentes a los grados de cualquier cualidad o circunstancia. Los hombres pueden discutir eternamente sobre si Aníbal fue un gran, un muy gran hombre o un extraordinariamente gran hombre; sobre qué grado de belleza poseía Cleopatra, sobre qué epíteto elogioso le corresponde a Tito Livio o a Tucídides, sin que la controversia desemboque en ninguna solución. Los que discuten pueden ponerse aquí de acuerdo en su sentido, pero diferir en sus términos, o viceversa; sin embargo, nunca pueden definir sus términos de suerte que uno pueda penetrar en el sentido del otro, pues los grados de estas cualidades no son, como la cantidad y el número, susceptibles de una medición exacta, que pueda servir de referencia en la controversia. Pues bien, el más ligero examen pondrá de manifiesto que la disputa sobre el teísmo es de esta naturaleza, y por consiguiente puramente verbal, o quizás, si cabe, todavía más irremediablemente ambigua. Pregunto al teísta si no está de acuerdo en que existe una diferencia grande e inconmensurable, por incomprensible, entre la mente humana y la divina. Cuanto más piadoso sea, más dispuesto estará a asentir a la respuesta afirmativa, y más inclinado se sentirá a acentuar la

diferencia; e incluso afirmará que la diferencia es de tal naturaleza que no cabe acentuarla en exceso. Me vuelvo después hacia el ateo, que, estoy seguro, sólo lo es de nombre y nunca puede serlo en serio, y le pregunto si, considerando la coherencia y la aparente simpatía que se da entre todas las partes de este mundo, no hay cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza en cualquier situación y en cualquier tiempo; si la putrefacción de un nabo, la generación de un animal y la estructura del pensamiento humano no son energías que probablemente presentan alguna remota analogía entre sí. Es imposible que lo niegue; lo reconocerá con gusto. Lograda esta concesión, le empujo aún más en su retirada y le pregunto si no es probable que el principio que por primera vez organizó el orden del universo, y todavía lo conserva, presente también alguna remota e inconcebible analogía con las otras operaciones de la naturaleza, entre otras, con la economía de la mente y el pensamiento humanos. Aunque sea de mala gana, tendrá que dar su conformidad. ¿Dónde está entonces, les pregunto a estos dos adversarios, el tema de vuestra discusión? El teísta reconoce que la inteligencia original es muy diferente de la razón humana; el ateo reconoce que el principio original del orden presenta una remota analogía con ella. ¿Vais a pelearos, señores, por una cuestión de grados y a enzarzaros en una controversia que no entraña ningún sentido preciso, y por consiguiente ninguna decisión? Si vais a ser tan obstinados, no me sorprendería ver que, sin daros cuenta, cambiáis de bando: el teísta, por una parte, exagerando las diferencias entre el ser supremo y las criaturas frágiles, imperfectas, variables, caducas y mortales; y el ateo, por otra parte, acentuando la analogía entre todas las operaciones de la naturaleza en cualquier periodo, en cualquier situación y en cualquier condición. Considerad entonces en donde reside el verdadero punto de la controversia, y si no podéis abandonar vuestras disputas, al menos tratad de curaros de vuestra animosidad.

Y aquí debo reconocer también, Cleantes, que, como las obras de la naturaleza guardan una analogía mayor con los efectos de nuestro arte y de nuestra industria que con los de nuestra bondad y nuestra justicia, tenemos motivos para inferir que los atributos naturales de la divinidad guardan una

semejanza mayor con los del hombre que la que presentan sus atributos morales con las virtudes humanas. ¿Y cuál es la consecuencia? Ninguna, salvo que las cualidades morales del hombre son más defectuosas en su género que sus habilidades naturales, porque, admitido que el ser supremo es absoluta y totalmente perfecto, cuanto más nos diferenciamos de él, más nos alejamos del modelo supremo de rectitud y perfección⁶⁶.

45. Si toda la teología natural se reduce, como algunos parecen sostener, a una sola proposición simple, aunque un tanto ambigua, o por lo menos, indefinida, a saber, la causa o las causas del orden del universo presentan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana; si esta proposición no es susceptible de extensión, de variación o explicación más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser el origen de alguna acción o de alguna ausencia de acción; y si la analogía, imperfecta como es, no puede extenderse más allá de la inteligencia humana, ni puede transferirse, con alguna apariencia de probabilidad, a otras cualidades del espíritu, si tal es realmente el caso, ¿qué puede hacer el hombre más inquisitivo, más contemplativo y más religioso sino prestar su asentimiento franco, filosófico a la proposición tantas veces como se presente, y creer que los argumentos sobre los que se apoya superan a las objeciones que se oponen a ella? Ciertamente, surgirá de modo natural cierta extrañeza por la magnitud del objeto, cierta melancolía por su oscuridad, cierto desprecio hacia la razón humana, que no puede dar una solución más satisfactoria con respecto a una cuestión tan extraordinaria y grandiosa. Pero, créeme, Cleantes, el sentimiento más natural que un espíritu bien dispuesto sentirá en esta ocasión, es una espera y un deseo vivo de que el cielo tenga a bien disipar, o al menos aliviar, esta profunda ignorancia, ofreciendo a la humanidad alguna revelación especial y descubriéndole algo de la naturaleza, los atributos y las operaciones del objeto divino de nuestra fe. Una persona poseída de un justo sentimiento de las imperfecciones de la razón humana volará hacia la verdad revelada con la mayor avidez;

⁶⁶ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 457-459.

mientras que el dogmático arrogante, persuadido de que puede erigir un sistema completo de teología con la mera ayuda de la filosofía, desdeñará cualquier otra ayuda y rechazará a ese instructor que se presente. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial para ser un cristiano sincero y creyente⁶⁷.

III. OTROS FRAGMENTOS

46. Aun cuando toda investigación referente a la religión es muy importante, hay dos cuestiones en particular que ponen a prueba nuestra atención, a saber, la que se refiere al fundamento racional y la que se refiere a sus orígenes en la naturaleza humana⁶⁸. Afortunadamente, la primera cuestión, que es la más importante, admite la solución más obvia, por lo menos, la más clara. Toda la organización de la naturaleza manifiesta un autor inteligente; y ningún investigador racional puede, después de un examen cuidadoso, suspender su creencia en los principios principales del teísmo y la religión auténticos. Pero la cuestión que se refiere a los orígenes de la religión en la naturaleza humana está expuesta a una dificultad mayor. La creencia en un poder invisible e inteligente ha estado amplísimamente difundida entre la raza humana en todos los lugares y épocas. Pero quizás no ha sido tan universal como para no admitir ninguna excepción, ni ha sido en manera alguna uniforme en las ideas que ha sugerido. Si puede creerse a viajeros e historiadores, se han descubierto algunos pueblos que no tenían ningún sentimiento religioso; y jamás dos pueblos, y difícilmente dos hombres, han coincidido exactamente alguna vez en los mismos sentimientos⁶⁹.

⁶⁷ *Dialogues concerning natural religion*, XII, GG, II, 467-468.

⁶⁸ De la primera cuestión se ocupan los *Dialogues concerning natural religion*; de la segunda, la *Natural history of religion*.

⁶⁹ *Natural history of religion*, Introduction, GG, IV, 309. La falta de universalidad y la falta de uniformidad son obvias. Establecer esas variaciones de las creencias religiosas es precisamente el objeto de la *Natural history of religion*.

47. Adán, al verse de pronto en el Paraíso y en posesión de facultades perfectas, se asombraría, tal como nos lo representa Milton, ante el glorioso espectáculo de la naturaleza, los cielos, el aire, la tierra y sus propios órganos y miembros; y se vería impulsado a preguntar de dónde había surgido una escena tan maravillosa. Pero un animal bárbaro y plagado de necesidades (como el hombre en los primeros orígenes de la sociedad) presionado por sus numerosas deficiencias y pasiones, carece del ocio que le permita admirar el aspecto regular de la naturaleza, ni hacer investigaciones sobre la causa de esos objetos a los que se ha acostumbrado gradualmente desde su infancia. Al contrario, cuanto más regular y uniforme, es decir, cuanto más perfecta se le muestra la naturaleza, más se familiariza él con ella, y menos inclinado está a analizarla y examinarla. Un pájaro monstruoso despierta su curiosidad y es considerado por él como un prodigio. Su novedad le alarma, e inmediatamente provoca en él temblor, sacrificios y oraciones. Pero un animal completo en todos sus miembros y órganos es para él un espectáculo ordinario y no le produce ninguna opinión o afección religiosa. Preguntadle que de dónde proviene ese animal. Os contestará que de la copulación de sus padres. ¿Y de dónde provienen estos? De la copulación de los suyos. Unos cuantos pasos atrás satisfacen su curiosidad y colocan los objetos a una distancia tal que los pierde completamente de vista. No imaginéis que va a preguntaros de dónde provino el primer animal; ni, mucho menos, de dónde ha surgido todo el sistema o entramado del universo. O, si le hacéis vosotros una pregunta así, no esperéis que él vaya a emplear su mente en investigar con ansiedad un asunto que para él es tan remoto y tan poco interesante y que rebasa los límites de su capacidad⁷⁰.

48. Si los hombres hubieran sido llevados a la aprehensión de un poder invisible e inteligente a través de la contemplación de las obras de la naturaleza, nunca podrían albergar otro concepto que no fuese el de un ser único y singular que dio existencia y orden a esta inmensa máquina, y ajustó todas sus partes según un plan o sistema. Pues, aunque a personas de

⁷⁰ *Natural history of religion*, I, GG, IV, 311-312.

una cierta mentalidad no les parezca totalmente absurdo que varios seres independientes, dotados de una sabiduría superior, hubieran podido participar en la planificación y ejecución de un plan regular, esto no es más que una suposición completamente arbitraria que, aunque concedamos que es posible, debemos reconocer que no cuenta con el apoyo de la probabilidad ni de la necesidad. Todas las cosas del universo son, evidentemente, partes de una pieza. Cada cosa está ajustada a otra. Un designio preside el todo. Y esta uniformidad le lleva a la mente a reconocer un solo autor, Y es que la concepción de autores diferentes sin ninguna distinción de atributos u operaciones, sirve sólo para llenar de perplejidad a la imaginación, sin proporcionar ninguna satisfacción al entendimiento. Según leemos en Plinio, la estatua de Laocoonte fu obra de tres artistas. Pero, ciertamente, si no se nos hubiera dicho eso, nunca habríamos imaginado que un grupo de figuras, talladas en una pieza y unidas por un plan, no fuese obra y designio de un solo escultor. Adscribir un efecto singular a la combinación de varias causas no es, desde luego, una suposición natural y obvia⁷¹.

49. Toda vida humana, especialmente antes de la institución del orden y del buen gobierno, está sujeta a accidentes fortuitos; y es natural que la superstición prevalezca en todas partes durante las épocas bárbaras, haciendo que los hombres sientan la necesidad de investigar acerca de esos poderes invisibles que disponen de su felicidad o de su desdicha. Ignorantes en astronomía y en la anatomía de las plantas y animales, y con poco interés en la observación del admirable ajuste de las causas finales, siguen todavía sin alcanzar la idea de un creador supremo y de un espíritu infinitamente perfecto, el cual, sólo en virtud de su todopoderosa voluntad, puso orden en toda la estructura de la naturaleza. Una idea de tanta magnitud es demasiado grande para su estrecha capacidad, que ni pueden observar la belleza de la obra, ni comprender la grandeza de su autor⁷².

⁷¹ *Natural history of religion*, II, GG, IV, 313-314.

⁷² *Natural history of religion*, III, GG, IV, 318.

50. Diodoro de Sicilia, que comienza su trabajo con una enumeración de las opiniones más razonables sobre el origen del mundo, no hace mención alguna de una divinidad o de un espíritu inteligente, aunque a partir de su *Historia* resulta evidente que era mucho más propenso a la superstición que a la irreligiosidad... Pero fue mera casualidad que la cuestión relativa al origen del mundo penetrara en la edad antigua en los sistemas religiosos o fuera tratada por los teólogos. Sólo los filósofos se dedicaban a construir sistemas de esta clase. Y además fue en una época bastante tardía cuando se les ocurrió recurrir a una mente o inteligencia suprema como la causa primera de todo. Tan lejos se estaba en aquellos tiempos de considerar impío el dar cuenta del origen de las cosas sin la intervención de una divinidad que Tales, Anaxímenes, Heráclito y otros, que sostenían ese sistema de cosmogonía, no plantearon objeciones, mientras que Anaxágoras, sin duda el primer teísta entre los filósofos, fue quizás el primero que fue acusado de ateísmo⁷³.

51. Un propósito, una intención y un designio son evidentes en todas las cosas, y cuando nuestro entendimiento llega a captar el origen primero de este sistema visible, tenemos que aceptar, con la más firme convicción, la idea de una causa o autor inteligente...

Si la universal tendencia a creer en un poder invisible e inteligente no es un instinto originario, al menos es algo que acompaña de manera general a la naturaleza humana, puede considerarse como una especie de marca o sello que el divino artesano ha puesto sobre su obra. Y nada, por cierto, puede elevar más la dignidad del género humano que el hecho de ser de este modo elegido entre todos los integrantes de la creación y de llevar impresa la imagen o impronta del creador universal⁷⁴.

52. Desearía que el argumento de Cleantes pudiera ser analizado de tal modo que se le hiciera más correcto y consistente. La propensión de la mente hacia él, a menos que fuera

⁷³ *Natural history of religion*, IV, GG, IV, 323-324.

⁷⁴ *Natural history of religion*, General corollary, GG, IV, 361.

tan fuerte y universal como la que nos hace creer en nuestros sentidos y en nuestra experiencia, me temo que sería considerada como un fundamento sospechoso. Es aquí donde deseo su ayuda. Debemos intentar probar que esta propensión es de alguna manera diferente de nuestra inclinación a encontrar nuestras propias siluetas en las nubes, nuestra cara en la Luna, nuestras pasiones y sentimientos incluso en la materia inanimada. Semejante inclinación puede y debe ser controlada, y nunca puede ser fundamento legítimo de asentimiento⁷⁵.

⁷⁵ *Hume to Elliot. The Letters of David Hume*. Edición de J. Y. T. Greig, Oxford University Press, Oxford, 1965, I, 155.

B) EL ARGUMENTO A PRIORI

I. LAS VENTAJAS DE ESTE ARGUMENTO

53*. Pero si tantas dificultades afectan al argumento a posteriori, dijo Demea, ¿no sería mejor adherirse a ese sencillo y sublime argumento a priori, que, al ofrecernos una demostración infalible, elimina de una vez toda duda y toda dificultad? Además, por medio de este argumento podemos probar también la infinitud de los atributos divinos, que, me temo, nunca puede ser afirmada con certeza a partir de ninguna otra argumentación. Porque ¿cómo puede un efecto que, o bien es finito, o bien, en la medida en que nosotros podemos conocerlo, puede serlo; cómo puede un efecto de este tipo, repito, probar una causa infinita? También es muy difícil, si no absolutamente imposible, deducir la unidad de la naturaleza divina partiendo de la simple contemplación de las obras de la naturaleza; ni la sola uniformidad del plan, suponiendo que se admita, nos proporcionará seguridad alguna sobre este atributo. En cambio, el argumento a priori...¹.

54. Demea, interrumpió Cleantes, parece razonar como si las ventajas y utilidades del argumento abstracto fueran pruebas fehacientes de su solidez. Pero, en mi opinión, lo correcto es determinar primero cuál es el argumento de esta naturaleza que decides sostener; y después trataremos de determinar qué valor debemos otorgarle, atendiendo al argumento en sí más que a sus consecuencias útiles².

¹ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 430-431.

² *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431.

II. LA FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO

55*. El argumento, respondió Demea, que yo sostendría es el argumento corriente. Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, ya que es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Al remontarnos, pues, de los efectos a las causas, o bien tenemos que seguir el curso de una sucesión infinita sin alcanzar jamás ninguna causa última, o bien tenemos que recurrir finalmente a una causa última que necesariamente existe. Ahora bien, que la primera suposición sea absurda se prueba de la siguiente manera: en la cadena o sucesión infinita de causas y efectos cada uno de los efectos es determinado a existir por el poder y la eficacia de la causa que inmediatamente le precede; pero la totalidad de la cadena o sucesión eterna, tomada en su conjunto, no es determinada ni causada por nada; y, sin embargo, es evidente que requiere una causa o razón como cualquier objeto particular que comience a existir en el tiempo. Incluso es razonable preguntarse por qué existe desde la eternidad esta particular sucesión de causas y no cualquier otra sucesión o ninguna sucesión en absoluto. Si no hay ningún ser necesariamente existente, cualquier suposición que uno pueda forjar es igualmente posible; y no es más absurdo suponer que no ha existido nada desde toda la eternidad que suponer esta sucesión de causas que constituye el universo. ¿Qué fue entonces lo que determinó que existiera algo en lugar de nada y otorgó al ser una posibilidad particular, con exclusión de las otras? Se supone que no hay causas externas. El azar es una palabra sin significado. ¿Fue la nada? Pero ésta nunca pueda producir ninguna cosa.

Debemos recurrir, pues, a un ser necesariamente existente, que encierre la razón de su existencia en sí mismo y que no pueda suponerse que no existe sin incurrir en una contradicción expresa. Por consiguiente, existe ese ser, es decir, existe una divinidad³.

³ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 431-432.

III. LA CRÍTICA DEL ARGUMENTO

56. No voy a dejar a Filón, dijo Cleantes, aunque sé que plantear objeciones es su principal placer, la tarea de poner de manifiesto la debilidad de este razonamiento metafísico. Me parece tan evidentemente mal fundamentado y al mismo tiempo de tan escasas consecuencias para la causa de la verdadera piedad y de la verdadera religión que yo mismo me voy a aventurar a mostrarte su falsedad.

Comenzaré por observar que hay un evidente absurdo en pretender demostrar una cuestión de hecho, o en probarla por un argumento a priori. Nada es demostrable a menos que lo contrario implique una contradicción. Nada que sea distintamente concebible implica una contradicción. Todo lo que concebimos [distintamente] como existente podemos concebirlo también como no existente. Por lo tanto, no hay ningún ser [es decir, ninguna cosa que podamos concebir distintamente como existente] cuya no-existencia implique contradicción. Por consiguiente, no hay un ser cuya existencia sea demostrable. Propongo este argumento como completamente decisivo, y estoy dispuesto a que toda la discusión dependa de él⁴.

Se pretende que Dios es un ser necesariamente existente; y se trata de explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si nosotros conociéramos íntegramente su esencia o na-

⁴ En la *Investigación sobre el entendimiento humano* dice: “Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es en cualquier caso posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera completamente ajustado a la realidad. Que *el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano intentaríamos, pues, demostrar su falsedad. Si fuese demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente” (XII, SB, 25-26). Y en la misma obra afirma también: “Lo que es puede no ser. Ninguna negación de un hecho implica una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es... Que César o el ángel Gabriel o cualquier ser nunca existió, puede ser una proposición falsa, pero es perfectamente concebible y no implica ninguna contradicción” (XII, SB, 164).

turalidad, nos daríamos cuenta de que le es tan imposible no existir como para dos por dos no ser cuatro. Pero es evidente que esto no puede suceder jamás, mientras nuestras facultades sigan siendo las mismas que son en la actualidad. En cambio, en cualquier momento nos resultará posible concebir la no-existencia de lo que anteriormente concebíamos como existente. Y el espíritu no puede verse nunca en la necesidad de suponer que un objeto permanece siempre en la existencia, de la misma manera que se ve en la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro. Por consiguiente, las palabras existencia necesaria no tienen ningún significado o, lo que es lo mismo, ninguno que sea coherente.

Pero, además, ¿por qué no puede ser el universo material el ser necesariamente existente, según esta pretendida explicación de la necesidad? Nosotros no nos atreveríamos a afirmar que conocemos todas las cualidades de la materia; y hasta donde podemos afirmar, es posible que contenga algunas cualidades que, si las conociéramos, harían que su no-existencia apareciera como una contradicción tan grande como la de que dos por dos sean cinco. Sólo encuentro un argumento empleado para probar que el mundo material no es el ser necesariamente existente; y este argumento está sacado de la contingencia tanto de la materia como de la forma del mundo. Se ha dicho que “cualquier partícula de materia, puede concebirse como susceptible de ser aniquilada y cualquier forma puede concebirse como susceptible de ser alterada. Por consiguiente, tal aniquilación o alteración no es imposible”⁵. Pero parece una gran parcialidad no darse cuenta de que el mismo argumento se extiende también a Dios en la medida en que tenemos alguna concepción de él, y que el espíritu puede al menos imaginarlo como no existente o concebir sus atributos como alterados. Deben ser algunas cualidades desconocidas, inconcebibles, las que puedan hacer que su no-

⁵ Dr. Clarke. El texto de Clarke dice: “Bien consideremos la forma del mundo con la disposición y el movimiento de sus partes, bien consideremos su forma como tal, sin mirar a su forma actual, no hay nada en él, ni el todo y cada una de sus partes, ni su situación y movimiento, ni la forma y tampoco la materia, que no sea enteramente dependiente y arbitrario, y por eso alejado de la necesidad que uno puede imaginar” (*Una demostración del ser y atributos de Dios*, prop. 3).

existencia parezca imposible o sus atributos inalterables; y no puede señalarse ninguna razón para que estas cualidades no puedan pertenecer a la materia. Como son completamente desconocidas e inconcebibles, jamás se podrá probar que son incompatibles con ella.

Añade a esto que, siguiendo el curso de una sucesión eterna de objetos, parece absurdo preguntar por una causa general o autor primero. ¿Cómo puede tener una causa algo que existe desde la eternidad, puesto que esa relación implica una prioridad en el tiempo y un comienzo de la existencia?

Además, en una cadena o sucesión de objetos como ésta, cada parte es causada por la que le precede y causa a la que sigue. ¿Dónde reside entonces la dificultad? Pero el todo, dices tú, necesita una causa. Yo respondo que la unificación de estas partes en un todo, lo mismo que la unificación de varios condados distintos en un solo reino, o de varios miembros distintos en un solo cuerpo, resulta simplemente de un acto arbitrario del espíritu, y no tiene influencia sobre la naturaleza de las cosas. Si yo te mostrara las causas particulares de cada individuo en una colección de veinte partículas de materia, me parecería muy poco razonable que me preguntaras después cuál era la causa de las veinte tomadas en conjunto. Esta queda suficientemente explicada al explicar las causas de las partes⁶.

IV. LA IDEA DE EXISTENCIA

57. No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o que tengamos memoria, que no sea concebida como existente; y es evidente que de esta conciencia derivan la idea y la certeza más perfectas del ser. Partiendo de este hecho podemos plantear un dilema, el más claro y concluyente que pueda imaginarse, a saber, que, dado que nunca recordamos una idea o impresión sin atribuirles la existencia, esta idea de existencia deberá o bien derivarse de una

⁶ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 432-433.

impresión distinta, ligada a toda percepción u objeto de nuestro pensamiento, o bien ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto.

Como este dilema es una consecuencia evidente del principio de que toda idea procede de una impresión similar, no puede haber duda alguna sobre cuál de las proposiciones del dilema elegiremos. Tan lejos está de existir una impresión distinta acompañando a cada impresión e idea que no pienso que haya en absoluto dos impresiones distintas que estén inseparablemente unidas. Aunque a veces puedan hallarse unidas ciertas sensaciones, encontramos rápidamente que admiten separación y que pueden ser presentadas por separado. Y así, aunque recordemos que toda impresión e idea son consideradas como existentes, la idea de existencia no se derivará de ninguna impresión particular.

La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no son dos cosas diferentes la una de la otra. Cuando la idea de existencia se une a la de cualquier objeto, no le añade nada a esta última. Cualquier cosa que concebimos, la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que queramos formar⁷.

58. Es también evidente que la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea de un objeto y que, cuando concebimos una cosa como existente después de haberla concebido sin más, no hacemos en realidad adición o alteración alguna de nuestra idea primera. Así, cuando afirmamos que Dios existe, formamos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguir de ellas. Más aún, no me conformo con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no supone adición alguna a la simple concepción, sino que sostengo también

⁷ *Treatise of human nature*, I, II, VI, SB, 66-67.

que la creencia de que algo existe no añade nuevas ideas a los componentes de la idea del objeto. No aumenta ni disminuye la idea que tengo de Dios, cuando pienso en Él, cuando lo pienso como existente o cuando creo en su existencia⁸.

59. Se define... el juicio como la separación o unión de ideas diferentes... Pero... está muy lejos de ser verdad que en todo juicio que hagamos unimos dos ideas diferentes. En efecto, en la proposición Dios existe, o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta⁹.

60. O la creencia es una idea nueva, por ejemplo, la de realidad o de existencia, que unimos a la simple concepción de un objeto, o no es más que un sentimiento peculiar. Que no se trata de una idea nueva unida a la simple concepción, se puede probar si nos atenemos a los dos argumentos siguientes. En primer lugar, no tenemos idea alguna abstracta de existencia, que sea distinguible o separable de la idea de los objetos particulares. Por consiguiente, es imposible que esta idea de existencia se añada a la idea de un objeto, o que constituya diferencia alguna entre simple concepción y creencia¹⁰.

V. LA VALORACIÓN DEL ARGUMENTO

61. Pero..., continuó Filón,... me aventuraré a añadir una observación, a saber, que el argumento a priori rara vez ha resultado muy convincente, excepto para la gente de talento metafísico, que está acostumbrada al razonamiento abstracto y que al ver que en las matemáticas el entendimiento conduce frecuentemente a la verdad a través de la oscuridad y por una vía contraria a las primeras apariencias, ha transferido el mismo hábito de pensamiento a temas en los que no debe

⁸ *Treatise of human nature*, I, III, VII, SB, 94.

⁹ *Treatise of human nature*, I, III, VII, SB, 96, nota.

¹⁰ *Treatise of human nature*, apéndice, SB, 623.

haber lugar para él. Otra gente, aun la de buen sentido y la más inclinada a la religión, encuentra siempre alguna deficiencia en esos argumentos, aunque quizás no esté capacitada para explicar con claridad en dónde reside, prueba cierta de que los hombres han derivado y derivarán siempre su religión de fuentes que son distintas de esta clase de razonamiento¹¹.

62. Como ninguna cuestión de hecho puede probarse más que por la experiencia, la existencia de una divinidad no puede ser probada por ningún otro medio¹².

¹¹ *Dialogues concerning natural religion*, IX, GG, II, 434.

¹² *Dialogues concerning natural religion*, VII, GG, II, 421.