

## LEIBNIZ, BAYLE Y HUME: EN TORNO AL PROBLEMA DEL MAL

*Fernando Bahr*

### I

Friedrich Nietzsche explica en **El nacimiento de la tragedia** la "necesidad hondísima" que llevó a la cultura griega a erigir la montaña mágica de los dioses apolíneos: "El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos" (1). Antes y después de los griegos, el contenido de esos "horrores y espantos de la existencia" recibió diferentes interpretaciones, también fueron variados los nombres, poderes y funciones atribuidos a las "criaturas oníricas"; el intento de dominar por algún medio teórico o práctico el problema del mal, sin embargo, ha permanecido. Desde la acción ritual hasta la acción política, pasando por el arte, la religión, la filosofía y la teología, las máximas expresiones de la humanidad han nacido de ese afán por dotar de un sentido -y, así, de un principio de superación- las calamidades que acosan a la vida: la muerte, la enfermedad, el dolor, el poder destructor de la naturaleza extrahumana, el infortunio, el pecado, la culpa, el azar, el odio y el crimen, la miseria, el desorden social.

### II

En la Filosofía Moderna, parece evidente que el tratamiento del problema admite dos épocas bien diferenciadas, con el Siglo de las Luces como gran escenario de la ruptura. En la primera de ellas -la que corresponde a Malebranche, a Spinoza, a Leibniz, digamos

---

(1) F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1984, pág. 52.

siglo XVII-, los planteos se mueven, básicamente, dentro de los principios clásicos a partir de su reinterpretación medieval. Las dificultades con relación al mal se originan así en el descubrimiento de dos aparentes incompatibilidades: entre la libertad del hombre y la naturaleza divina, por un lado; entre la bondad de Dios y la existencia del mal, por el otro (2). Sin la mediación del conocimiento del ser divino no existe posibilidad alguna de solución para ellas; a su vez, aquel conocimiento constituye el principio supremo del que se pueden derivar conclusiones con total seguridad.

A partir de mediados del siglo XVIII, en cambio, la consideración de las preguntas suscitadas por la evidencia del mal sigue otros caminos. El concepto de Dios ya envuelve en sí mismo los suficientes problemas como para no ser reclamado como fundamento a propósito de otra oscuridad. El misterio se naturaliza; deja de comprenderse como un momento de la Historia de la Salvación y pasa del ámbito teológico al ético-político, único terreno en que se admite su validez racional. En este sentido, como en tantos otros, las ideas de Kant son concluyentes: una razón crítica concedora de sus límites no puede excusar ni acusar a Dios por la presencia del mal en el mundo, pero sí puede demostrar la ilegitimidad de la razón que quiera acusarlo o excusarlo.

Para Kant, como después, por ejemplo, para Marx, la interpretación del mal no puede apoyarse ni en la tradición judeocristiana - como algo antidivino, contrario a la creación y redención- ni en las doctrinas de la metafísica tradicional - como privación, como no ser-. Para ellos, el mal no representa ninguna negación de lo divino, sino una negación de lo humano cuyo culpable debe buscarse en el hombre mismo; a él, a la libertad de su acción, debe adjudicársele la responsabilidad: la experiencia así lo indica. Desde muy distintos

---

(2) Véase **G.W. LEIBNIZ**, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. París, Garnier-Flammarion, 1969, parágrafo 1, pág. 103. (En lo sucesivo, utilizaré esta edición con indicación de números de parágrafo y página).

presupuestos religiosos y morales, los dos autores coinciden en que el objeto de una filosofía práctica o de una filosofía de la historia y de la religión consiste en señalar lo que pueden y deben hacer los hombres para combatir la inhumanidad en la que habitan. El problema del mal no admite ya soluciones teológicas o metafísicas, no admite ya soluciones; pero es posible atenuar sus consecuencias, y tal debe ser el designio de una **acción** ética y política.

### III

Comprender las razones que exigieron un cambio tan decisivo es tarea que excede mis actuales posibilidades. En este artículo, pretendo simplemente esbozar los rasgos iniciales de una línea de interpretación, entre varias que pueden proponerse. Elijo para ello tres autores que creo muy representativos; los dos primeros, Leibniz y Pierre Bayle, sostuvieron a comienzos del siglo XVIII un interesantísimo debate a propósito de la posibilidad de una teología natural; para el tercero, David Hume, ese debate estaba ya plenamente resuelto por la negativa y la verdad religiosa no debía juzgarse por su coherencia teórica sino por sus efectos morales.

En mi hipótesis, la filosofía de Leibniz señala el momento de máximo perfeccionamiento de la teología natural moderna y, en este sentido, el punto en el que el primero de los dos períodos diferenciados en el párrafo anterior encuentra su apogeo y su límite. Hume pertenece ya plenamente a una nueva época -de "teodicea secular activa", según la denomina Ernest Becker (3)- para la cual el análisis de los males que sufre el hombre se ubica en un espacio independiente de cualquier seguridad sobrenatural. Me gustaría hacer notar que hay elementos suficientes como para considerar que uno de los goznes

---

(3) Cfr. **E. BECKER**, *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, págs. 39/52.

de este cambio decisivo podría hallarse en Pierre Bayle, figura casi desconocida.

## IV

Gottfried Wilhelm von Leibniz es sin duda el pensador más lúcido del racionalismo continental, y no sólo en materia de teología natural. Su filosofía representa, por un lado, la incorporación e interpretación metafísica de los mayores adelantos científicos de la época -en los que él mismo colaboró en forma decisiva-; por el otro, el punto en el que ese racionalismo abandona definitivamente la aparente "virginidad" cartesiana y asume en forma explícita las deudas contraídas con el pasado filosófico -desde Grecia hasta la Escolástica- haciéndose capaz, por ese mismo gesto, de aclarar su propia significación.

El gran postulado filosófico leibniziano es, se sabe, el de la armonía general, preestablecida desde la eternidad por un Ser de inteligencia y bondad infinitas "entre todas las cosas, entre la naturaleza y la gracia, entre los decretos de Dios y nuestras acciones previstas, entre todas las partes de la materia y hasta entre el porvenir y el pasado" (4). En esta certeza de una concordia última se sustentan su sistema filosófico y su entusiasmo político. El universo es obra de un Dios soberanamente sabio y bondadoso; si El lo ha elegido debe ser el mejor de los mundos posibles, aun cuando las criaturas, por nuestras deficiencias, no logremos ver sus exquisitos equilibrios y simetrías. El esfuerzo por considerar la edificación de todas las cosas -el optimismo filosófico- está, por lo tanto, en las antípodas del voluntarismo o de la temeridad: obedece al más precioso de los mandatos divinos.

---

(4) *Essais de Théodicée*, 62, pág. 138.

Esta filiación religiosa del pensamiento de Leibniz aparece con evidencia en la lectura de la **Teodicea**. Por debajo del principio de contradicción y del principio de perfección: por debajo de la voluntad "antecedente", de la voluntad "media" y de la voluntad "consecuente"; por debajo de las controversias con spinozistas, molinistas, socianianos y jansenistas, lo que se descubre es el "**fatum** cristiano": la seguridad de que Dios nos cuida, de que su bondad excluye la irracionalidad y el despotismo. Su doctrina nos exhorta a mantener el espíritu en reposo, por lo tanto, pero no a la manera de los epicúreos y los estoicos, creyentes sólo de la necesidad, sino a la manera de los hijos del amor divino (5). Nuestra tranquilidad debe fundarse en la perfección y belleza de las cosas y en la felicidad de los hombres, porque Dios lo quiere así. Dios

jamás dejará de hacer lo mejor, no sólo en general, sino también en particular para los que tengan verdadera confianza en él, es decir, una confianza que en nada se diferencie de la verdadera piedad, de la fe viva y de la caridad ardiente (6).

Una confianza así, sin embargo, está muy lejos de ser ciega o de transformarse en certeza mística. La armonía universal no constituye para Leibniz una intuición personal e intransferible; es cierto que no la **vemos** porque no podemos conocerla **a priori** por las causas, pero debemos **crearla**, es decir, estamos obligados a inferirla a partir de los efectos (7). Y es esa misma armonía la que excluye por principio, como hemos visto, toda posibilidad de contradicción entre la gracia y la naturaleza, entre la fe y la razón -si concebimos a ésta como encadenamiento de las verdades- (8).

---

(5) Cfr. *Essais de Théodicée*, 254, pág. 269.

(6) *Essais de Théodicée*, 58, pág. 136.

(7) *Essais de Théodicée*, 44, pág. 77.

(8) "Si por razón se entiende, en general, la facultad de razonar bien o mal, reconozco que nos puede engañar y, en efecto, nos engaña, y que las apariencias de nuestro

Tener tal certidumbre, de todos modos, no equivale a comprenderla; la verdad de los misterios y de los consejos divinos pertenece a un ámbito superior al humano. Lo que nuestra razón está en condiciones de hacer en la vida terrenal es mostrar que "nada obsta", dice Leibniz, que los misterios son posibles, no que son probables:

si se llama a esto conciliar o concordar la fe con la razón o conocer la conformidad entre ellas, es preciso decir que podemos conocer esta conformidad y este acuerdo. Mas si la conformidad consiste en una explicación racional del cómo, no podremos nosotros conocerla (9).

Veamos cómo se aplican estos principios al problema del mal en forma específica.

## V

Según Leibniz, ya lo sugerimos con anterioridad. Dios obra siempre con vistas a lo mejor, de modo que este mundo tiene que ser el mejor de los mundos posibles. Es cierto que, hablando en términos absolutos, Dios podría haber elegido crear otro de entre los infinitos que Su inteligencia dispone; pero el principio de perfección excluye toda arbitrariedad en la decisión creadora: si El lo ha escogido, este mundo es el mejor (10). Un optimismo tan firme debía ser conciliado de alguna manera con la existencia del mal; a ello dedicó la **Teodicea**.

Su pensamiento sigue a la tradición medieval en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el mal en sí mismo consiste en una

---

entendimiento son muchas veces tan engañosas como las de los sentidos; pero aquí se trata del encadenamiento de las verdades y de las objeciones hechas en debida forma, y en este sentido es imposible que la razón nos engañe". (*Essais de Théodicée*, 65, pág. 89).

(9) *Essais de Théodicée*, 63, pág. 87.

(10) Cfr. *Essais de Théodicée*, 234, pág. 257.

privación, no en una entidad positiva; en consecuencia no tiene una causa eficiente sino "deficiente" (11). En segundo lugar, Dios no quiere de ningún modo el mal moral sino que solamente lo permite como una gran consecuencia de Su tendencia general al bien; el mal físico, en cambio, es querido por Dios hipotéticamente, es decir, como medio para impedir mayores males o para obtener mayores bienes, "al modo como el grano que se siembra experimenta una especie de corrupción para germinar" (12).

Al mal moral y al mal físico, se agrega una tercera especie: el mal metafísico, sinónimo de imperfección. Dios, por respeto a la jerarquía que rige Su obra, no podría haberle dado todo a la criatura, no podría haber hecho de ella otro Dios; la ha creado finita y en esa finitud radica la posibilidad del error y del mal (13). El origen último del mal tiene para Leibniz, por lo tanto, un carácter metafísico.

Pero, si esto es así, se plantea una cuestión importante: cómo exculpar a Dios de la responsabilidad del mal, pues ha sido El quien creó el mundo dando existencia a cosas limitadas e imperfectas. Leibniz intenta hacer frente a esta objeción recordando que la existencia es mejor que la no existencia y distinguiendo dos momentos en la voluntad divina: "antecedentemente", Dios quiso simplemente el bien; pero como la imperfección de la criatura no depende de Su elección sino de la esencia ideal de la misma -esto es, de una imperfección original antes del pecado- no podía elegir crear sin elegir crear seres imperfectos; luego, "consiguientemente", dada la decisión de crear, quiere lo mejor posible (14).

---

(11) Cfr. *Essais de Théodicée*, 20, pág. 116. También *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, edición de Concha Roldán Panadero. Madrid, Tecnos, 1990, pág. 215.

(12) *Essais de Théodicée*, 23, pág. 118

(13) Cfr. *Essais de Théodicée*, 31, pág. 122. También *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, págs. 91 y 216.

(14) Cfr. *Essais de Théodicée*, 23, pág. 117-118.

Si Dios escogiese lo que no fuese mejor absolutamente y en conjunto, resultaría un mal mayor que todos los males particulares que pudieran impedirse por este medio: resultaría negada la sabiduría o la bondad divina.

Ya que el mal físico y el mal moral se encuentran en esta obra tan acabada, debe creerse (contra lo que M. Bayle asegura) que sin esto un mal mayor todavía hubiese sido absolutamente inevitable. Este mal tan grande consistiría en que Dios habría escogido mal, si hubiese obrado de manera distinta que la escogida (15).

Si alguien pregunta por qué Dios no da a todos la gracia de la conversión, no es posible dar una respuesta positiva; la conducta de Dios no puede demostrarse, pero nos basta saber que no hay objeciones invencibles contra ella y que hay "mil medios" que pueden justificarla. M. Bayle exige demasiado, dice Leibniz, quiere que se le muestre al pormenor cómo el mal está ligado con el mejor proyecto posible del universo. Una comprensión tal

es imposible en la situación en que nos hallamos en este mundo: bástanos hacer ver que nada obsta a que un cierto mal particular esté ligado con lo que es mejor en general. Esta explicación imperfecta, y que deja algo que habrá de descubrirse en la otra vida, es suficiente para la solución de las objeciones, pero no para comprender la cosa (16).

## VI

Ese demasiado exigente Monsieur Bayle es el interlocutor de Leibniz a lo largo de toda la **Teodicea** y, según Richard Popkin, "la

---

(15) *Essais de Théodicée*, 130, pág. 184-185

(16) *Essais de Théodicée*, 145, pág. 298.

mayor figura intelectual de los comienzos del siglo XVIII" (17). Su obra mayor, el **Diccionario histórico y crítico** -publicado en dos volúmenes de Rotterdam (1695 y 1697) y posteriormente, con numerosas aclaraciones, en tres volúmenes en Amsterdam (1702)-, cumplió, al parecer, el papel de lugar de encuentro obligatorio para todos los pensadores de la época. Recordemos: Leibniz escribe su intento de conciliación de la bondad divina con la existencia del mal por desacuerdo con algunas tesis de Bayle; Berkeley se apoya en los artículos "Zenón" y "Pirrón" del **Diccionario** para combatir la distinción, mantenida por Locke, entre cualidades primarias y secundarias; Hume encuentra el gran apoyo para su escepticismo en el carácter contradictorio de las teorías, detectando y exhibido por Pierre Bayle en el **Diccionario**; Voltaire, Diderot y Federico el Grande conciben su batalla contra la superstición como una continuación de la tarea iniciada por Bayle en **Pensamientos sobre el cometa** y en el **Diccionario**. Bastan estos pocos datos para pensar que la calificación de Popkin está plenamente justificada.

## VII

"La balanza en la mano, Bayle enseña la duda, / asaz sabio, asaz grande para estar sin sistema, / todos los ha destruido; se combate a sí mismo", escribe Voltaire en su "Poema sobre el desastre de Lisboa". Al recorrer la multitud de relaciones y citas de Bayle que incluye la **Teodicea**, esos rasgos de su pensamiento se van haciendo evidentes. Por ejemplo, Leibniz declara en el prefacio que escribe ese libro en vistas de que

uno de los hombres más entendidos de nuestro tiempo,  
cuya elocuencia iguala a su penetración, y que ha dado

---

(17) **R. POPKIN**, "Bayle and Hume", en *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980, pág. 153.

grandes pruebas de una erudicción inmensa, se ha propuesto, llevado de no sé que tendencia, a suscitar con empeño todas las dificultades que en conjunto acabamos de indicar (18).

Este gran hombre, dice Leibniz, considera que la razón humana es un principio de destrucción y no de edificación, y hacer valer ese poder inclusive contra sí mismo, contradiciendo sus antiguas opiniones o reconociendo su incapacidad de solventar algunas dudas. Como Descartes, opone la razón a la fe y sostiene, además, que en el ámbito de esta última, "hay doctrinas ciertamente verdaderas que la razón combate con objeciones insolubles", objeciones de las que, sin embargo, propone burlarse, "reconociendo los límites estrechos del espíritu humano" (19).

Una posición tan particular respecto de los poderes de la razón como la señalada por Leibniz llevó a Bayle a cumplir el papel (cito de nuevo a Richard Popkin) de "filósofo de los filósofos". En los varios millones de palabras de su **Diccionario**, encontró espacio suficiente como para encarar con mucho cuidado y paciencia el análisis de todas las doctrinas metafísicas, desde Tales hasta Newton, y para destruirlas con idéntica prolijidad. Mirada así de cerca cualquier teoría posible en este área terminaba por mostrar lo que realmente era: un conjunto de atisbos rodeado de incoherencias y confusiones verbales.

Este método de desgaste incluía además una ventaja muy especial: resultaba casi impracticable a la hora de volverlo contra su propio inventor. Bayle no pretendía defender ninguna doctrina, comprendía el quehacer filosófico desde un punto de vista estrictamente argumental. Consideró que las ideas no estaban hechas para

---

(18) *Essais de Théodicée*, préface, pág. 38.

(19) **P. BAYLE**, *Dictionnaire historique et critique*. Citado por **G.W. LEIBNIZ**, *Essais de Théodicée*, 80, pág. 98.

ser creídas sino para ser defendidas o atacadas dialécticamente: se sostienen hasta tanto no aparezca alguna objeción insoluble, pero no hay compromisos previos y resulta lícito cambiar de parecer o tomar por el momento las armas del adversario. Así lo constataba Leibniz:

M. Bayle pasaba fácilmente de lo blanco a lo negro, no por mala intención o contra su conciencia, sino porque todavía no tenía en su espíritu ideas fijas sobre la cuestión de que se trataba. Tomaba lo que le parecía para salir al encuentro del adversario que tenía al frente, no siendo otro su fin que el poner en aprieto a los filósofos y hacer verla debilidad de nuestra razón (20).

## VIII

Donde la actividad intranquilizadora de Bayle muestra su poder más explosivo es a propósito del mal. En primer lugar, declara no poder compartir la posición "edificadora" de su amigo Leibniz: para él es evidente que los males superan a los bienes, la opinión de los hombres lo dice así, y es ella la única medida en este ámbito (21). Pero, aun cuando se admitiesen argumentos que pongan en duda tal aserto, quedan muchas preguntas de difícil solución alrededor del intento de conciliar la justicia y bondad de Dios con Su perfecto poder y conocimiento. ¿Cómo es posible que Dios, siendo el único autor y árbitro de la salvación de los hombres, salve, sin embargo, tan pocos y abandone todos los demás al diablo, su enemigo, que los atormenta eternamente y hace que maldigan de su Creador? ¿Cómo es posible que todos esos hombres sean desgraciados para toda la eternidad sólo porque Dios ha expuesto sus padres a una tentación a la que sabía que no podrían resistir? ¿Cómo es posible que el pecado

---

(20) *Essais de Théodicée*, 353, pág. 325.

(21) Cfr. *Essais de Théodicée*, 259, pág. 272.

sea inherente a los hombres, que se les impute antes de que su voluntad haya tenido parte en él, y que por ese vicio hereditario se vean determinados a cometer pecados en el presente y a ser castigados por ellos? ¿Cómo es posible que un Padre bondadoso atienda más a la marcha regular del universo que a la felicidad de los hombres, criaturas hechas a Su imagen y semejanza? ¿Cómo es posible que en nombre de la variedad de la Creación muchas de ellas se vean condenadas a la desdicha más absoluta? (22).

Leibniz, algo hemos visto, intentó dar respuesta a preguntas de este tipo a partir de sus principios filosóficos y tratando de hacer posible las decisiones divinas, no de demostrarlas. Bayle, en cambio, llega a una conclusión drástica: sostiene que, al menos dentro de la ortodoxia, estas objeciones se vuelven insuperables. Como salida momentánea, parece proponer una limitación del poder de la divinidad, al modo de los maniqueos o de los epicúreos:

Era más razonable decir (con los epicúreos) que las partes innumerables (o los átomos que revolotean al azar en el espacio infinito), venciendo, por virtud de su fuerza la debilidad de Júpiter, han hecho, a pesar de éste y contra su naturaleza y voluntad, muchas cosas malas y absurdas, que no convenir en que no hay confusión y maldad de que no sea autor el mismo Júpiter (23).

Esta hipótesis dualista no deja nunca de atraer a Bayle, pero confiesa que también presenta sus dudas y que resulta muy fácil de combatir a partir de razones *a priori* tomadas de la naturaleza de Dios. No hay teorías inobjectables, por lo tanto: más aún, estos problemas, como todos los problemas filosóficos, carecen de la posibilidad de una solución racional. La razón es poderosa al atacar

---

(22) Cfr. *Essais de Théodicée*, 5, pág. 106.

(23) Citado por **G.W. LEIBNIZ**, *Essais de Théodicée*, 135, pág. 191.

con objeciones, pero absolutamente impotente al responderlas: un instrumento tan falible como éste, dice Bayle, no puede ser jamás una guía segura en esta vida, debemos buscar otro recurso que se encuentre más allá de lo humano y sus perplejidades.

Nuestra razón es conveniente sólo para embrollar y para levantar dudas acerca de todas las cosas. Tan pronto como ella construye algo brinda los medios para destruirlo. La razón es una verdadera Penélope que desata durante la noche que lo que ha estado tejiendo durante el día. Así, el mejor uso que podemos hacer del estudio de la filosofía es darnos cuenta de que en una vía engañosa, y que debemos buscar otra guía, la luz de la revelación (24).

## IX

M. Bayle, como escribió Voltaire, "enseñaba la duda" en materia racional, disfrutando con exasperar a los dogmáticos y confiando en que su tarea de destrucción sería comprendida como el primer paso, imprescindible, para llegar a una fe auténtica, acorde con las palabras del Salvador y alejada tanto de la resolución de enigmas como de la superstición de los ignorantes. Para él, la luz de la razón debía cumplir un papel similar al que los teólogos asignaban, en su ámbito, a la Ley Mosaica:

Ellos decían que sólo era apta para hacer que los hombres reconocieran su propia debilidad y, así, la necesidad de un redentor y de una ley de gracia. Era como una maestra -estos eran sus términos- que nos conducía a

---

(24) P. BAYLE, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, artículo "Bunel", observación A (edición de Richard Popkin, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1965).

Jesucristo. Digamos más o menos lo mismo acerca de la razón. Esta sólo es buena para hacer consciente al hombre de su propia ceguera y debilidad, y de que necesita otra revelación: la de la Escritura (25).

Sólo a partir de la plena conciencia de su ceguera y de su falta de poder, el hombre podría acoger el mensaje de Revelación y alcanzar una fe elemental, ajena a toda sofisticación teórica. Bayle la denomina "religión de la mente" -por oposición a la atormentada y fanática "religión del corazón" (26)-: en ella encuentra el amparo suficiente como para mantener en todo momento, aún en aquellos de mayor vértigo pirrónico, su gentil serenidad.

La destrucción escéptica, por lo tanto, cumple el papel de terapia preparatoria hacia esa peculiar religión sin emociones que Bayle propone como modelo de conducta para todo aquel que, como él mismo, se diera cuenta de la banalidad de las disputas teológicas y de la crueldad inútil de los ritos populares: una religión que, en su última esencia, no atiende más que a los mandatos de la conciencia moral segura de que no puede haber conflictos entre ellos y el verdadero mensaje cristiano, y de toda interpretación de las Escrituras que suponga "la obligación de cometer algún crimen es falsa" (27).

## X

En 1710, Leibniz publica su **Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal** para mostrar a los pensadores de su tiempo cómo resultaban conciliables los males de este mundo con la indudable perfección del Creador.

---

(25) *Historical and Critical Dictionary: Selections*, artículo "Maniqueos", observación D.

(26) Cfr. *Historical and Critical Dictionary: Selections*, artículo "Bunel", observación C.

(27) P. BAYLE, *Oeuvres diverses*. Citado por E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pág. 191

Antes de 1752, David Hume imagina una conversación entre tres intelectuales -publicada póstumamente en 1779 bajo el título de **Diálogos sobre religión natural**- que, más allá de su aparente conciliación final, deja en claro que el problema era entonces la **posibilidad de inferir** algún dato cierto acerca de la naturaleza de la Causa o Causas a partir de los indudables males de este mundo. Entre los dos, actuando a la vez como nexo y bisagra, uniendo y separando, está Pierre Bayle.

Las huellas de la influencia de Bayle en el pensamiento de David Hume parecen bastante visibles. Los mayores estudiosos de la filosofía del escocés, las notan particularmente en el primer libro del **Tratado de la naturaleza humana**- parte I, en la discusión sobre las matemáticas: Parte IV, en el análisis del sistema filosófico que Spinoza y del escepticismo- así como en muchos de los argumentos sobre religión que conforman los **Diálogos** (28). La lectura directa de las obras y los testimonios de dos de sus grandes precursores en materia moral, Mandeville y Shaftesbury, habrían llevado a Hume a la convicción de que, después de Bayle, las pretensiones de validez de la filosofía debían ser absolutamente reconsideradas. Ese era el desafío dejado por el escepticismo bayleano, dice Richard Popkin, y fue Hume el único que se atrevió a tomarlo en serio y a aceptarlo.

La total crisis escéptica desarrollada por Bayle fue minimizada, malentendida o rechazada por la gran mayoría de las principales figuras de la Ilustración. Sólo Hume parece haberla visto en su conjunto, sólo él parece haberse espantado por ella y haber buscado una manera post-bayleana de vivir, en completa duda acerca de todos los asuntos racionales (29).

---

(28) Véase, por ejemplo, N. K. SMITH, *The Philosophy of David Hume*, London, MacMillan & Co., 1966, págs. 284-338 y 506-516.

(29) R. POPKIN, *The High Road to Pyrrhonism*, pág. 151.

Los recursos con que contaban estos dos autores para defenderse de la corrosión escéptica eran, sin embargo, diferentes, Bayle podía vivir bajo el amparo de su serena "religión de la mente", contra la cual las dudas se volvían inofensivas. Para Hume, la principal protección -la única que mantiene a lo largo de todas sus obras- parece estar dada por la naturaleza que, como una buena madre, nos rescata del laberinto sin fin de las preguntas filosóficas y nos fuerza cariñosamente a aceptar algunas creencias para poder vivir (30); a los deseos de esta buena madre deben supeditarse también la religión y la moral.

Con tal cuadro de fondo, es fácil adivinar que cuando Hume trate el problema del mal cualquier solución teológico-metafísica estará desechada.

## XI

La obra en la cual se aborda el problema es, ya lo hemos dicho, **Diálogos sobre religión natural**. En su conjunto, puede considerarse como una crítica contra las pretensiones de aplicar el racionalismo a la solución de los problemas teológicos, es decir, como una extensión de los criterios escépticos, expuestos en el **Tratado de la naturaleza humana**, al ámbito de las ideas religiosas. Los personajes que dialogan representan tres perspectivas distintas sobre el tema. Cleantes es el metafísico que confía en las posibilidades de una indagación racional de los asuntos teológicos; Demea es el creyente

---

(30) "Hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento. Si tuviésemos que aguardar primero a su completa autodestrucción, ello no podría suceder hasta que hubieran subvertido toda convicción y destruido por completo la razón humana". (D.HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, edición de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 276). Toda la sección VII del primer libro del *Tratado* constituye un apasionado desarrollo de esta idea (págs. 370 a 383 de la edición que utilizamos).

que desacredita la razón para subrayar la trascendencia divina; Filo es el escéptico que desconfía tanto del poder de la razón como de los móviles ocultos tras la adoración religiosa tradicional y quien, a nuestro juicio, desarrolla los criterios personales de Hume en este sentido (31).

La gran cuestión se presenta ya en las primeras páginas de la obra. Cuando se conocen las inacabables disputas de la filosofía; cuando se hacen evidentes las contradicciones que envuelven ideas tales como "materia", "causalidad", "extensión", "espacio", "tiempo", "movimiento", pregunta Filo:

¿Quién hay que pueda conservar ese grado de confianza en esta endeble facultad de la razón, que se requiere para tener respeto a sus decisiones en puntos tan sublimes, tan abstrusos, tan alejados de la vida común y de la experiencia [...] ¿con qué seguridad hemos de decidir, cuando se trata del origen de los mundos, o rastrear su historia de eternidad en eternidad? (32).

Si se mantenía cierta ventaja sobre los escépticos en los asuntos de la vida diaria, donde el apremio de las decisiones nos imponía algunas creencias, la misma desaparece totalmente cuando se intenta descifrar la naturaleza de la divinidad: el más refinado escepticismo se coloca aquí en un absoluto pie de igualdad con aquellas teorías que por comodidad o educación acostumbramos a aceptar (33). Se podría

---

(31) Este problema "identificadorio", no ha sido resuelto, y varias señales indican que el mismo Hume lo quiso así. Véase, por ejemplo, los elogios de Pánfilo (el relator del diálogo) al "exacto talento filosófico de Cleantes" opuesto tanto al "descuidado escepticismo de Filo" como a "la rígida inflexibilidad ortodoxa de Demea" - (*Diálogos*, pág. 6), o su conclusión, tan poco acorde con la del lector, de que "los principios sustentados por Filo son más probables que los de Demea; pero que los de Cleantes se acercan aún más a la verdad" (pág. 170). (Citamos de acuerdo con la edición de *Diálogos sobre religión natural* del Fondo de Cultura Económica, México, 1942).

(32) D. HUME, *Diálogos sobre religión natural*, pág. 10.

(33) Cfr. *Diálogos sobre religión natural*, pág. 17; también pág. 81.

conjeturar, acaso, que el universo surgió de algo así como un designio; pero más allá de este postulado mínimo todo se pierde en un conjunto de analogías que la imaginación arriesga sin ningún límite ni control. Una o treinta mil deidades, el Autor Perfecto o un demonio pueril y avergonzado; tras esa barrera es la fantasía la que toma la palabra.

He afirmado que carecemos de **datos** para establecer un sistema cosmogónico. Nuestra experiencia, de suyo tan imperfecta y tan limitada, tanto en extensión como en duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable respecto al todo de las cosas. Pero si hemos de decidimos por alguna hipótesis, ¿cuál será la regla para determinar nuestra elección? (34).

La conclusión de Filo repite lo que Bayle había enseñado: no tenemos siquiera derecho a la esperanza de erigir un sistema cosmogónico inobjetable, que no contenga circunstancias contrarias a nuestra experiencia de una analogía con la naturaleza (35). Sus palabras merecen ser citadas nuevamente, constituyen un reconocimiento explícito de la gran estrategia bayleana.

Suspender totalmente el juicio es en esto nuestro único recurso razonable. Y si, entre los teólogos, como generalmente se observa, todos los ataques y ninguna de las defensas tienen éxito, ¿cuán completa no será la victoria de quien, respecto a la humanidad entera, conserva siempre la ofensiva, y a su vez, carece de lugar fijo o ciudad de residencia que en todo tiempo y ocasión se vea obligado a defender? (36).

---

(34) *Diálogos sobre religión natural*, págs. 84-85.

(35) Cfr. *Diálogos sobre religión natural*, págs. 98-99.

(36) *Diálogos sobre religión natural*, pág. 100.

## XII

La posición escéptica alcanza un valor aún superior cuando, en la parte X de los **Diálogos**, el debate se concentra en el problema del mal. En este punto se evapora cualquier resto de fundamentación analógica de la naturaleza divina que hubiera quedado. No hay aquí, dice Filo, "un solo aspecto de la vida humana, ni de la condición del hombre, del cual, sin cometer la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales" de la divinidad; a no ser que declaremos la felicidad de la vida humana, algo contrario al sentimiento y experiencia de todos, contrario, por tanto, a la autoridad más firme que podamos imaginar (37).

El mal es para Filo, pues, el gran argumento en contra de la comprensibilidad de los atributos divinos, de la teología natural; en este terreno, asegura, la pura razón y la experiencia están absolutamente de su lado (38). Al entendimiento humano, ante materia tan oscura, sólo le está permitido ser escéptico, o, al menos, mantener la cautela y resistirse a admitir toda hipótesis, más aún aquellas que no vengan apoyadas por apariencia alguna de probabilidad (39).

Filo admite cuatro hipótesis con respecto a las primeras causas del universo. La primera es la que postula que están dotadas de una bondad perfecta; la segunda, la que sostiene lo contrario: que son perfectamente malignas; la tercera defiende que son contrarias y tienen tanto la bondad como la malignidad; la cuarta, que carecen tanto de una como de la otra. Las dos iniciales no pueden aceptarse por ser simples y entrar así en contradicción con el carácter evidentemente compuesto de los fenómenos. A la teoría dualista parecen oponerse la uniformidad y firmeza de las leyes generales. Queda,

---

(37) *Diálogos sobre religión natural*, pág. 125.

(38) Cfr. *Diálogos sobre religión natural*, pág. 125. Para corroborar de que estas palabras representan el punto de vista de Hume puede consultarse *Historia natural de la religión*, edición de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1992, págs. 12 y 13.

(39) Cfr. *Diálogos sobre religión natural*, pág. 130.

pues, la última, la que para él resulta más indicada y que para Demea constituye una mera repetición de los tópicos de "libertinos e infelices":

La verdadera conclusión es que la fuente original de todas las cosas es completamente indiferente a todos esos principios, y tan poco le importa el bien sobre el mal, como el calor sobre el frío, o la sequía sobre la humedad, o la ligereza sobre la pesantez (40).

Después del enojo y la partida de Demea, el diálogo llega a su final. Filo toma por última vez la palabra para sostener que todo lo que un hombre **verdaderamente religioso** puede sostener con legitimidad es **una** proposición. Podemos confiar, dice, que los escépticos filosóficos podrán ser acreedores a la compasión e indulgencia divinas, pero eso será por su natural desconfianza a la propia capacidad de conocer con certeza, por su valor para suspender todo juicio sobre tan sublimes asuntos.

Si toda la Teología Natural, como algunos sostienen, se resuelve en una simple, aunque un tanto ambigua, o por lo menos indefinida proposición: **que la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana**; si esta proposición no es capaz de extensión, variación o una más particular explicitación; si no proporciona inferencia alguna que afecte a la vida humana, o que pueda ser motivo para actuar o para abstenerse; y si la analogía, todo lo imperfecta que sea, no es susceptible de llevarse más allá de la inteligencia humana, y no puede transferirse con alguna apariencia de probabilidad a las demás cualidades de la mente; si tal es en realidad el caso ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contem-

---

(40) *Diálogos sobre religión natural*, pág. 142.

plativo y religioso de los hombres, que prestar sin reserva su asentimiento filosófico a la proposición, cuando veces ocurra, y creer que los argumentos en que se funda exceden a las objeciones que pueden ponerse? (41).

Nada más puede decirse; nada puede afirmarse sobre las cualidades morales de la causa o causas del orden universal, ninguna conclusión que afecte a la conducta humana.

### XIII

Filo -Hume- defiende el escepticismo como "el primer y más esencial paso hacia ser un cristiano con firmes creencias", en la medida en que sólo quien se ha hecho consciente de las imperfecciones de la razón natural "se precipitará con la mayor avidez hacia la verdad revelada", a la espera de aquellas respuestas que la filosofía no puede proporcionar (42). Esta teoría constituye, además de un homenaje a Pierre Bayle, una explícita recusación de la identidad entre "escépticos y ateos" sugerida por Cleantes en la primera parte de los **Diálogos** (43); el escepticismo, argumenta Filo, no sólo no es un obstáculo para la profesión de una religiosidad auténtica, sino que es el camino hacia ella, lo que, en definitiva, no es más que otra manera de postular que **no existe ninguna relación entre certeza metafísica y conducta moral**. Aquí está, creo, una de las claves para esa "conversión" en el tratamiento del problema del mal que estamos investigando. Este último párrafo tratará de explicarla un poco más.

---

(41) *Diálogos sobre religión natural*, págs. 168-169.

(42) *Diálogos sobre religión natural*, pág. 169.

(43) Las palabras de Cleantes son éstas: "El mal uso que Bayle y otros libertinos hicieron del escepticismo filosófico de los Padres y primeros reformadores, sirvió para propagar más el juicioso sentir de Mr. Locke, y en cierto modo ya es cosa hoy en día admitida que ateo y escéptico son casi sinónimos". (*Diálogos sobre religión natural*, pág. 22).

Vayamos por un momento a Leibniz. En su sistema -como en el de Descartes, Malebranche y Spinoza, hemos dicho-, el concepto de Dios se constituye en el centro en torno al cual giran las demás cuestiones filosóficas. La utopía política leibniziana, por ejemplo, se presenta como una "sociedad o república universal de los espíritus" establecida entre Dios y los hombres cuyo fundamento se encuentra en una especie de "derecho eterno" compuesto por puras verdades de razón e independientes de cualquier voluntad. Estas verdades, a su vez, son las que dan forma a un "derecho natural" para el género humano de cuyas leyes -de carácter obligatorio universal puesto que se apoyan en las nociones presentes en el entendimiento divino- se alimenta la ética como ciencia del deber ser (44).

Si ahora volvemos a Hume nos encontraremos con un planteo completamente distinto. Según el famoso "*slave passage*" del Tratado de la naturaleza humana "la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas" (45). Quien impulsa el deseo y la volición es un gusto o sentimiento (*feeling*) que, al dar placer o dolor, no hace felices o miserables; jamás la razón que, por su frialdad e indiferencia, sólo es útil para mostrarnos los medios que pueden procurarnos la felicidad o evitarnos la miseria. Esta es nuestra condición, dice Hume, y el no haberla reconocido constituye el gran error de aquellos metafísicos que pretenden enmendar los males del mundo edificando impecables sistemas teóricos de los cuales deducen el **deber ser** de la conducta humana. Programas así, piensa, no sólo constituyen extravíos de la imaginación; la historia nos muestra que no han contribuido a enmendar nada, lo cual es mucho más grave: más allá del pequeño

---

(44) Tomo estas ideas del estudio preliminar de Concha Roldán Panadero a *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, págs. LXII a LXVIII. Para el tema de la "sociedad de los espíritus" puede verse *Monadología*. 84-90, págs. 149 a 157 de la traducción de Julián Velarde (Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981).

(45) **D. HUME**, *Tratado de la naturaleza humana*, pág. 561.

número de sus adeptos, han carecido de eficacia moral, no han ayudado a combatir la superstición, la crueldad, el fanatismo, los auténticos males.

Creo que es aquí donde el aspecto positivo de las enseñanzas de Pierre Bayle se hace particularmente notable. Con su destructor análisis de las doctrinas filosóficas, con su defensa del papel del conocimiento histórico y con su mismo ejemplo personal de lucha contra la superstición religiosa, Bayle había exhibido, por un lado, la cara tenebrosa de la filosofía -el fondo de contradicciones, confusiones y casualidades que ocultaba la transparencia del desenvolvimiento racional-; por el otro, el sitio exacto donde se jugaba la verdad, las motivaciones y consecuencias **políticas** del discurso humano. Demolidos los espejismos del "árbol del conocimiento" racionalista -de raíces metafísicas, tronco de filosofía natural y frutos de ciencia moral exacta-, excluida la posibilidad de una solución teológica al problema del mal, la exigencia de ahí en más era ser pragmáticos, dejar de lado las ilusiones teóricas, atender a lo que en la práctica demostrar ser eficaz, conocer los resortes que históricamente movilizaron la conducta de los hombres. Se desconocería cómo armonizar la bondad divina con el dogma del pecado original, pero esta ignorancia resultaba irrelevante a la hora de explicar el surgimiento histórico de determinadas miserias; la relación que existe entre fanatismo y afán de dominio, por ejemplo, o entre superstición y desorden político, se mostraban por sí mismas a quien se preocupara por conocer un poco las culturas, no había necesidad de ninguna certeza teológica o metafísica para comprenderlas e intentar modificarlas.

Hume se propone continuar el proyecto bayleano. Convencido de que la guía de la vida humana no está en la razón sino en las pasiones y las costumbres, orienta sus esfuerzos hacia éstas, para educarlas (46). Publica en 1757 una **Historia natural de la religión**,

---

(46) Así lo establece también Filo, el portavoz de Hume en los *Diálogos*: "Es un hecho de la experiencia que la más ligera disposición de natural honradez y benevolencia,

destinada a valorar las causas y consecuencias psicológicas de los fenómenos religiosos en las distintas sociedades: en ella denuncia los mecanismos de poder enmascarados en la definición de la divinidad (47), analiza la relación histórica entre monoteísmo o intolerancia y termina pidiéndole a la religión de su tiempo que abandone los éxtasis, los misterios y los arrebatos y se haga "filosófica y racional".

Estos adjetivos en boca de un discípulo de Bayle no deben engañarnos; buscan lo mismo que la "fe ciega" del maestro y si sugieren el deísmo lo hacen menos por algún principio teórico que por la confianza en los efectos morales que tal posición provocaría. Fe ciega o racional, para ambos autores está claro que el sentido de la relación entre Dios y la moral ha cambiado y que es ahora **en la conducta de los creyentes donde el concepto de divinidad alcanza su único criterio de verdad**. Este paso teórico es decisivo, pues con él el problema clásico de la teodicea abandona el ámbito metafísico y comienza a situarse en el ético-político. Bayle y Hume abogaron por una religión cristiana que lo asumiera; que asumiera, por lo tanto, que su adversario más feroz no estaba en el escepticismo ni aún en la incredulidad sino en la idolatría, causa histórica de la mayoría de las guerras y de las matanzas. Un esfuerzo continuo por colaborar en la enmienda de los males: allí estaba para ellos la señal creíble de la presencia divina.

Con esto vuelve Hume, como lo había hecho Bayle, a recomendar el escepticismo como terapia antifanática y define al hombre auténticamente religioso como aquel que se ejercita en la virtud y en la buena moral: los únicos homenajes que un ser perfecto podría

---

tiene mayor efecto sobre la conducta humana que las más grandilocuentes tesis sugeridas por teorías y sistemas de teología". (pág. 157)

(47) "Cuanto más tremenda se nos presenta la divinidad, más sumisos y dóciles son los hombres para con sus ministros eclesiásticos; y cuanto más inexplicables sean los criterios por los que la divinidad se guía para aceptar a los humanos, más necesario será que abandonemos nuestra razón natural y nos entreguemos a dichos ministros para que ellos nos den dirección espiritual". (*Historia natural de la religión*, pág. 110).

considerar aceptables (48). Seguramente Gotthold Ephraim Lessing recordaría estas enseñanzas cuando concibió en términos parecidos al estadio final de la revelación en **La educación del género humano**.

---

(48) Cfr. *Historia natural de la religión*, pág. 103.