

Hume en Rosset

La lectura de Clément Rosset de los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume

FÉLIX PARDO

En la filosofía de Clément Rosset (1939-2018) puede observarse la influencia de autores de corrientes filosóficas diferentes. Y a diferencia de algunos filósofos coetáneos que ocultan con pudor sus influencias, el mismo Rosset admite esta influencia. En sus libros encontramos significativas referencias a Nietzsche, Schopenhauer, Montaigne, Pascal y Hume. El hilo rojo que hilvana todos estos filósofos, con estilos y pensamientos diferentes, es la concepción trágica de la vida, un interés que preside toda la obra de Rosset desde su primer libro, *La filosofía trágica* (1960).¹

Por lo que respecta a Hume, su influencia en Rosset es particularmente manifiesta en dos de sus libros, *La lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (1971)² y *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad* (1999)³, en los que aborda, respectivamente, las dos cuestiones más importantes de la filosofía trágica: por una parte la afirmación vital de la realidad, asumiendo el fracaso epistemológico de la filosofía en la conceptualización de lo ausente de la naturaleza, lo que comporta el rechazo de una visión unidimensional de la realidad del lado del ideal (Bien, Belleza, Verdad, Alma, Dios, Progreso), y por otra parte la negación de la identidad personal, en tanto que considera que no existe un ser substantivo dotado de cualidades propias, sino que existe un ser social con cualidades compartidas como resultado de las relaciones entre los individuos, lo que comporta el rechazo tanto del solipsismo de Descartes como del solipsismo de Husserl.

1. La cercanía de Rosset a Hume

En *La lógica de lo peor*, Rosset afirma la posibilidad de una filosofía trágica en la medida que nos demos cuenta del fracaso epistemológico del pensamiento cuando se propone dar cuenta de otro mundo (el más allá), de la existencia o de la identidad personal, y también cuando se propone pensar una ausencia que es el ideal, el doble, en lugar de pensar la naturaleza, la realidad, lo que es. La filosofía trágica, por tanto, está en las antípodas de la metafísica. Y en la medida que Hume niega toda validez a la metafísica, Rosset considera que éste es un filósofo trágico. En particular se siente cercano al escepticismo de Hume por lo que respecta al conocimiento objetivo y verdadero, basado en una situación determinista, puesto que asiente su afirmación que no existe ninguna conexión necesaria entre hechos, sólo la costumbre de percibirlos en una determinada sucesión. Y también se siente cercano a la indiferencia de Hume frente al

problema de la existencia de Dios, porque también entiende que es cosa tan vana afirmar que existe como afirmar que no existe. No hay manera de saberlo. Vaya, que Rosset considera que esta cuestión no es un genuino problema filosófico y por tanto que le importa un bledo. En cambio, considera lo mismo que Hume que sí es un problema filosófico la naturaleza de Dios, y en particular el tipo de argumento utilizado para definir los atributos del Ser Divino y los designios de la Providencia Divina. De ahí que Hume se ocupara de este problema en sus *Diálogos sobre la religión natural* y que Rosset aceptara el encargo de escribir una Introducción a los mismos⁴.

Y lo mismo cabe decir acerca de la identidad personal. Para Rosset el problema filosófico del yo no reside en su existencia, sino en el sentimiento que acompaña su ausencia, la naturaleza fantasmagórica del yo, tal como plantea en *Lejos de mí*, en la senda que ya transitó Hume. Para Rosset es tarea vana pretender conocerse a sí mismo. No obstante esta ignorancia del yo hace posible que pongamos nuestra atención en las relaciones con las cosas y con las personas y que podamos experimentar en ello un sentimiento de alegría. De ahí que afirme que sólo existe la identidad social, pues considera que la identidad personal es una ilusión.

Esta afirmación se puede calificar de escandalosa en la tradición filosófica occidental porque supone una ruptura con la máxima socrática del “conócete a tí mismo” y la definición platónica del pensar como “diálogo silencioso del alma consigo misma” que despertó el afán en la mayor parte de los filósofos posteriores por comprender la identidad personal y la esencia del pensamiento. En opinión de Rosset, el yo no es más que uno de los papeles que representamos en la vida social y el pensamiento es la expresión de dicho papel. Y esto es así porque no hay ningún fundamento, ningún dominio de la necesidad, ninguna dimensión trascendente; todo es contingencia, azar y temporalidad. No hay por tanto nada estable ni permanente en la realidad que permita fijar conceptos adecuados a esa realidad que escapa a nuestras pretensiones de conocimiento cierto y seguro, así como a fijar un substrato como la identidad personal.

Y podemos señalar aquí una nueva afinidad con Hume, para quien el conocimiento no es posible sin la percepción, y puesto que no tenemos ninguna percepción del yo, entonces no podemos conocerlo. Sólo tenemos percepciones de las cualidades sensibles de nuestro cuerpo. Para Hume lo que nos empuja a comunicar nuestros deseos y sentimientos y establecer vínculos con las personas no es el reconocimiento de una cualidad moral compartida que pertenece a nuestro yo, sino la simpatía, una disposición de nuestra naturaleza que nos permite reconocer la semejanza entre nuestra mente y las demás mentes y modular nuestra identidad en las relaciones con los demás.

2. Los *Diálogos de la religión natural* de Hume

Antes de pasar al análisis de la Introducción que escribió Rosset a los *Diálogos de la religión natural* de Hume conviene hacer algunas calas en algunas cuestiones previas: el significado de los términos “religión natural” y “deísmo”, ya que no se pueden tomar

como sinónimos, si bien el deísmo se puede subsumir en una de las interpretaciones de la religión natural; los antecedentes de la crítica a la religión revelada de los escritos sobre filosofía de la religión de Hume para percatarse de su continuidad histórica en el curso del pensamiento moderno; el lugar de los *Diálogos* en el conjunto de la obra de Hume, puesto que su crítica de la religión es un tema recurrente en su pensamiento, y finalmente una breve consideración del estilo, los personajes, la estructura y los temas de los *Diálogos* con el propósito de encuadrar la exégesis de Rosset en su Introducción a los mismos.

2.1. Conceptos preliminares: Religión natural y Deísmo

Por lo que respecta al concepto de *religión natural*, en la entrada “Religión” del *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora leemos la siguiente definición:

Consiste en una serie de verdades, principios o normas que, en principio, no son incompatibles con la religión revelada, aunque sobre ello ha habido numerosas disputas. Algunos autores han insistido en la compatibilidad de religión natural y religión revelada, y otros, en cambio, especialmente los que han insistido en la religión natural, han estimado que esta constituye, en todo caso, la base de cualquier posible revelación⁵.

Esta definición la podemos completar con la que se encuentra en la entrada “Religión” del *Diccionario de la lengua española* de la RAE:

Religión descubierta por la sola razón y que funda las relaciones del ser humano con la divinidad en la naturaleza misma de las cosas⁶.

Y por lo que respecta al concepto de *deísmo*, en la entrada “Deísmo” del *Diccionario de filosofía* de J. Ferrater Mora leemos esta otra definición:

La afirmación de la existencia de un Dios aparte de cualquier revelación. Este Dios es concebido primariamente como principio y causa del universo. Se trata del mismo Dios afirmado por la llamada ‘religión racional’ (en la medida que se identifica ‘Razón’ y ‘Naturaleza’). En consecuencia, el Dios de los deístas tiene poco --si es que tiene algo-- que ver con una Providencia, y nada tiene que ver con la gracia. Es un Dios racional que puede llegar a identificarse con una Ley (en el sentido racional-natural del término ‘ley’). Conceptos tales como los de pecado, mal, redención, etc. son excluidos por los deístas, principalmente a causa de su carácter irracional. Los deístas han sostenido, además, que el Dios del que hablan es, en último término, el Dios de todas las religiones una vez que se ha desposeído a éstas de todos sus elementos históricos y ‘positivos’. [...]

Desde luego, hubo considerables diferencias entre los deístas con respecto a su idea de Dios y a la relación entre Éste y el mundo y los hombres. [...] [Los deístas radicales como Voltaire] no estaban dispuestos a admitir que tal Dios se ocupase de los hombres, de su historia y destino; de lo contrario, no podría explicarse la existencia del mal. [...]

También pueden ser considerados deístas Locke y Hume.⁷

2.2. La crítica de la religión en el pensamiento moderno

Exponemos a continuación un esquema bibliográfico de las principales obras de crítica de la religión de los filósofos de la época moderna que preceden a la publicación póstuma de los *Diálogos* de Hume. Por esta razón no se incluyen otras obras de la Modernidad no de menor importancia como *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicada en 1793, de Immanuel Kant (1724-1804) y *La filosofía del tocador*, publicada en 1795, de Donatien Alphonse François, marqués de Sade (1740-1814). En todas estas obras se puede apreciar el proceso de secularización de la razón que se produce entre los siglos XVI y XVIII, un proceso que tiene en Hume su momento más radical en la medida que incluye en su crítica a la religión natural y en particular al deísmo.

Thomas More o Tomás Moro (1478-1535), *Utopía* (1516). Contra el principio político renacentista del *cuius regio eius religio* para conseguir la paz, que consiste en aplicar la confesión religiosa del príncipe a todos los ciudadanos del territorio, Moro defiende la libertad religiosa, por lo que lo podemos tomar como un precursor del principio de tolerancia religiosa y de la objeción de conciencia. Defiende una idea de justicia de corte natural-racionalista y una religión natural con elementos estoicos, en particular de Séneca y Cicerón.

Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), *De la verdad* (1624). Piensa la religión considerando únicamente las verdades de razón y afirma que la religión está provista de estas verdades que proceden de las facultades de la naturaleza humana. De esta manera establece los fundamentos metafísicos de la religión natural y en particular del deísmo.

Jean-Baptiste Poquelin, llamado **Molière** (1622-1673), *Tartufo o el impostor* (1669). En esta comedia critica la hipocresía de los falsos devotos y manipuladores del poder que les proporciona la religión.

John Locke (1632-1704), *Carta sobre la tolerancia* (escrita en 1685, publicada en 1689). *Razonabilidad del cristianismo* (1695). En la *Carta* defiende la libertad religiosa, pero limitaba la religión al ámbito privado y por tanto defiende la separación entre el Estado y la Iglesia. Y en *Razonabilidad del cristianismo* establece la diferencia entre una secta y una religión e introduce en la filosofía de la religión la categoría de credibilidad.

John Toland (1670-1722), *Cristianismo no misterioso* (1696). Afirma que el sentimiento moral del que participan todos los seres humanos por voluntad de Dios es más importante que los dogmas y los ritos, así como que existe una religión natural primigenia anterior a la religión revelada, que en el caso del cristianismo se identifica con el panteísmo de Moisés. También afirma que esta religión natural ha sido pervertida por los sacerdotes, al introducir las supersticiones, los dogmas y los ritos para conservar su poder. Así pues, en esta obra encontramos la primera concepción del cristianismo como religión natural.

Pierre Bayle (1647-1706), *Diccionario histórico y crítico* (1697). Criticó la intolerancia

religiosa y la superstición y refutó las teodiceas tradicionales. Considera que la pregunta sobre el origen del mal pone en evidencia la debilidad de la fe y afirma la posibilidad de fundamentar la moral al margen de la religión. Se posiciona en el escepticismo filosófico, mostrando las contradicciones de la razón y argumentando la imposibilidad de alcanzar una incuestionable comprensión racional del mundo, lo que le llevó a mantener una equidistancia entre el teísmo y el ateísmo.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), *Carta a Voltaire sobre la Providencia* (1756). *Profesión de fe del vicario saboyano*, en el libro IV de la novela *Emilio o De la educación* (1762). Crítica la religión revelada, la institución de la Iglesia y la heteronomía de la moral cristiana. Sostiene que la religión es el fundamento de la moral, pero una religión natural basada en el sentimiento y en la conciencia. En este sentido postula un deísmo de marcada diferencia con el postulado por aquellos ilustrados que basan la religión natural en la razón, como es el caso de Voltaire.

Paul-Henri Thiery, barón de Holbach (1723-1789), *El cristianismo desenmascarado o Examen de los principios y efectos de la religión cristiana* (1761). El primer manifiesto de ateísmo de la Modernidad.

Jean Meslier (1664-1729), *Memoria contra la religión* (escrito entre 1723 y 1729, publicado de manera parcial en 1762). El segundo manifiesto de ateísmo de la Modernidad. Crítica contra Dios, la Religión, la Iglesia y la alianza de la Iglesia con el Estado.

François-Marie Arouet, llamado **Voltaire** (1694-1778), *Diccionario filosófico* (1764). Defiende la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Al mismo tiempo que critica el clericalismo y las supersticiones, afirma la existencia de Dios y la utilidad de la religión para mantener el orden social contra las clases populares. De aquí su afirmación “si Dios no existiera habría que inventarlo”. Partidario del deísmo, confía en la demostración de la existencia de Dios por vía racional; toma como argumento la armonía universal.

2.3. El lugar de los *Diálogos* en los escritos sobre crítica de la religión

Seguidamente presentamos la secuencia cronológica de los diferentes escritos de Hume sobre crítica de la religión con el propósito de contextualizar los *Diálogos* en la conceptualización de su filosofía de la religión:

1748: Publicación del ensayo *Investigación sobre el conocimiento humano*, donde se incluyen los ensayos *De los milagros* (en la Sección X) y *De la Providencia y de la vida futura* (Sección XI), en los que anticipa la crítica de la religión que aborda en sus *Diálogos*.

1750-1751: Composición de los *Diálogos sobre la religión natural*, que concluye poco antes de su traslado de la casa de campo de Ninewells, donde había vivido con su hermano

y la familia de éste desde 1749, a Edimburgo.

1751: Publicación del ensayo *Investigación sobre los principios de la moral*, donde defiende la tesis de la posibilidad de una ética normativa de aplicación universal sobre la base de los sentimientos morales comunes a todos los seres humanos, los cuales son inmanentes a la naturaleza humana.

1751-1763: Hume comparte el manuscrito de los *Diálogos* con varios amigos, los cuales le desaconsejan su publicación.

1755-1757: Composición del ensayo *Sobre el suicidio* donde defiende la legitimidad d'una persona a poner fin su vida cuando llega a la conclusión que su vida no le proporciona más que sufrimiento.

1757: Publicación de la *Historia natural de la religión* donde analiza los orígenes de la religión, desde el politeísmo hasta el monoteísmo, en la naturaleza humana y defiende la tesis que la religión no se origina en la meditación sobre el comienzo de la naturaleza y el orden de todas las cosas, sino en el interés por los sucesos de la vida que nos afectan y conmueven, así como en las esperanzas y temores en torno al sufrimiento y la insatisfacción que padecemos los seres humanos. Esta tesis, cabe decir, será asumida por Willliam James en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902).

1776: Enero: Tras conocer el diagnóstico de la enfermedad intestinal que sería la causa de su muerte, Hume introduce una cláusula en su testamento nombrando albacea de todos sus escritos a Adam Smith y manifestando su voluntad que sea el mismo albacea quien publique sus *Diálogos*. Adam Smith se negó a publicarlos. Agosto: Añade a su testamento una última voluntad relativa a su deseo de que se publiquen sus *Diálogos*. Y que si el manuscrito entregado al editor William Strahan no se publica en el plazo de dos años y medio después de su muerte, entonces que sea entregado a su sobrino David para que este lo publique. Fallecimiento de Hume.

1777: Publicación póstuma del ensayo *Sobre el suicidio* junto a otros ensayos.

1779: Publicación póstuma de los *Diálogos* en una editorial de Edimburgo por su sobrino David. En esta primera edición no figura el nombre de la editorial.

2.4. Estilo, personajes, estructura y temas de los *Diálogos*

2.4.1. Estilo

El motivo de escribir esta obra con la forma del diálogo, cuando ya había comenzado a utilizar con éxito el ensayo después del fracaso de la recepción de su *Tratado de la naturaleza humana* (1739), lo declara el mismo Hume a través de las palabras que Pánfilo dirige a su amigo Hermipo a manera de introducción de la obra:

Cualquier punto de doctrina que sea tan *obvio* que apenas admite discusión, pero que al mismo tiempo sea tan *importante* que nunca pueda ser inculcado con excesiva frecuencia, parece requerir algún método de este tipo para ser tratado; [...]

Por otra parte, cualquier punto de doctrina que sea tan *oscuro e incierto* que la razón humana no pueda determinarse con exactitud respecto a él parece llevarnos naturalmente --si decidimos tratarlo-- a hacerlo en forma de diálogo y conversación. [...].

Felizmente, todas estas circunstancias se dan en el tema de la *religión natural*. ¿Qué verdad hay tan cierta y evidente como la de la existencia de un Dios [...]? ¿Qué verdad tan importante como ésta, la base más segura de la moral, [...]? Pero al tratar de esta verdad evidente e importante, ¡cuántas cuestiones intrincadas surgen acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia! [...]. Sin embargo, estos temas son tan interesantes que no podemos reprimir la inquietud de volver a investigar sobre ellos, a sabiendas de que sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos.⁸

Pero en mi opinión hay otra razón que la de adecuar el estilo al tema tratado y a la actitud escéptica que debe presidir el tratamiento de una tema tan espinoso como el de la religión y Dios, y que la prudencia nos dicta que no debemos comprometernos con ninguna conclusión, tal como hace Hume. En los años posteriores a la publicación del *Tratado de la naturaleza humana* se efectúa una evolución del proyecto filosófico de Hume desde una vía epistemológica, que tiene como premisa la naturaleza fundamentadora de la razón, y que implica un cierto grado de solipsismo filosófico y una forma literaria de exposición cerrada y sistemática, hacia una vía ético-política, estética y religiosa, que tiene como premisa la naturaleza imaginadora de la razón, y que implica la salida del solipsismo mediante la sustitución de la identidad del autor por una dispersión de personajes y figuras retóricas, que abre y fragmenta la escritura filosófica, haciendo imposible su ensimismamiento y clausura dogmática. Esta evolución pone de manifiesto un desarrollo estilístico con una clara finalidad retórica que justifica tomar a Hume como el primer pensador moderno en asumir y llevar a la práctica de la escritura las exigencias literarias de su propuesta filosófica. De hecho, el prólogo de los *Diálogos* consiste en una reflexión sobre estilística filosófica.⁹

2.4.2. Personajes

Los personajes de los *Diálogos* son Pánfilo, Demea, Cleantes y Filón.

Pánfilo: Es el narrador de los diálogos y discípulo de Cleantes. Rememora los argumentos que expusieron Demea, Filón y Cleantes en una conversación que tuvo lugar en la biblioteca de este último en torno a la cuestión de la naturaleza del Ser Divino, sus atributos y la Providencia Divina.

Demea: Es el representante de la religión revelada y de la ortodoxia. Defiende la demostración de la Naturaleza de Dios por vía del argumento *a priori*: define la

Naturaleza Divina como “existencia necesaria” y que posee en sí misma la razón de su existencia.

Cleantes: Es el representante de la religión natural y en particular del deísmo. Defiende la demostración de la Naturaleza de Dios por vía del argumento *a posteriori*: considera evidente que hay un cierto orden en el mundo y en la medida que supone que la materia no se ordena a sí misma, la causa del orden del mundo debe atribuirse a un designio divino. Critica la posición de Demea por absurda. Considera que la expresión “existencia necesaria” carece de sentido porque todo lo que se conciba como existente, como cualquier cuestión de hecho, también puede concebirse como no existente. Su posición se ha identificado con la de Locke.

Filón: Es el personaje cuyas intervenciones son las más extensas. Es el representante del escepticismo. Interviene como mediador entre las posiciones de Demea y Cleantes, pero no busca una posición de consenso ni tampoco una especie de síntesis dialéctica. Se limita a constatar la inconsistencia lógica de ambas posiciones y en consecuencia que sea tan arbitrario optar por una o por otra posición. De aquí que se haya identificado con la posición de Hume. Considera que no tenemos ninguna experiencia de la relación entre Dios y el Mundo y por tanto la inferencia causal que hagamos de dicha relación es fruto de nuestra imaginación y no de la observación. En consecuencia, la expresión “causa” aplicada a Dios también carece de sentido. Por otra parte, si se considera que la causa del orden del Mundo es una razón superior a la naturaleza, también cabría suponer una causa de esta razón superior, y así hasta el infinito. Y tan legítimo como este proceder sería atribuir esa causa a la naturaleza misma. Por lo demás, y en relación al problema del mal, Filón considera que Dios no puede evitar que exista el mal en el mundo, lo que lleva a cuestionar sus atributos de perfección y bondad y en consecuencia que podamos demostrar mediante la razón los principios de la fe. Y finalmente Filón no sólo se opone a fundamentar la moral en la religión, sino que considera que la religión contradice la moral en la medida que ha pervertido los sentimientos que dan origen a la moral.

2.4.3. Estructura y temas

La obra consta de una Introducción y de 12 partes¹⁰, cada una de las cuales está escrita en forma de diálogo. La Introducción sirve para poner en escena los diálogos. Pánfilo, su narrador, se dirige a su amigo Hermipo apuntando las ventajas de la forma del diálogo en la exposición del pensamiento filosófico, sobre todo cuando el tema en cuestión es la religión y Dios, y presenta a los personajes de los diálogos.

Las 12 partes tratan los siguientes temas: Parte I, el escepticismo; Partes II y III, el argumento del designio; Partes IV y V, el misticismo y el antropomorfismo; Parte VI, la hipótesis de Dios como alma del mundo; Parte VII, la hipótesis de la comprensión del mundo no ya como una máquina sino como un vegetal o animal; Parte VIII, una cosmogonía basada en la de Epicuro pero con la suposición que la materia es finita; Parte IX, el argumento *a priori* de la existencia de Dios; Partes X y XI, el problema del mal;

Parte XII, los límites de la religión natural.

3. La lectura de Rosset de los *Diálogos*

Rosset comienza su Introducción a la edición de los *Diálogos* en PUF con dos elogios: en primer lugar nos dice que no hay ningún escrito de la Ilustración que iguale esta obra de Hume tanto por su estilo como por su actitud crítica y escéptica.

Por lo que respecta al estilo, Rosset nos recuerda que Hume confiesa hacia el final de su vida que no había escrito nada con tanto esmero y arte. Y el mismo Rosset sitúa a Hume al mismo nivel que los grandes estilistas de su época, mencionando al Voltaire de las *Cartas inglesas*, también llamadas *Cartas filosóficas*, publicadas en 1734, en las que hace una defensa de la tolerancia religiosa y anticipa el programa ilustrado que se lleva a la práctica con la revolución francesa en 1789, y al Diderot del *Sobrino de Rameau o la Segunda Sátira*, un diálogo escrito entre 1761 y 1762, publicado póstumamente por primera vez en 1805 por Goethe en alemán, en el que ataca y ridiculiza a los críticos de la Ilustración. Por cierto, más allá de lo que dice Rosset, cabe decir que un elemento común de estos dos escritos es la ironía, que también encontramos en los *Diálogos* de Hume.

La utilización del diálogo no es una decisión caprichosa. Ni tampoco es la primera vez que Hume lo hace, ya que encontramos un diálogo en la sección XI de su ensayo *Investigación sobre el conocimiento humano*, titulado *De la Providencia y de la vida futura*, donde aborda la cuestión de la inmortalidad del alma. Tal como nos advierte el mismo Rosset, cada vez que Hume trata un tema candente (que despierta la atención y el interés general, especialmente por ser de actualidad y por considerarse polémico), expone sus ideas a través de diferentes personajes, dotando a cada uno con la misma capacidad argumentativa, y dejando al juicio del lector que decida dónde se encuentra Hume detrás de cada argumento y personaje.

Por lo que respecta a la actitud crítica y escéptica, Rosset considera que los *Diálogos* son el más importante libro de crítica de la religión de todo el siglo XVIII, y por tanto lo sitúa por delante de los libros de Rousseau, Holbach, Meslier y Voltaire mencionados más arriba. Y nos llama la atención sobre dos desatinos cometidos por numerosos estudiosos de Hume, a saber: la interpretación de este libro como una apología de la religión cristiana o bien como una defensa del deísmo. Para Rosset la finalidad de Hume no puede estar más lejos de estos dos propósitos porque socava los fundamentos teológicos de la religión revelada y los fundamentos filosóficos de la religión natural y en particular del deísmo. En este sentido, el libro de Hume es del todo “inactual”, o mejor dicho “intempestivo”, en el siglo XVIII, tal como lo califica Rosset. A su juicio, “no es sólo una crítica de la religión [revelada], sino también una crítica de la crítica de la religión [revelada que se hace desde el deísmo]” (p. 10). Porque Hume se percató, tal como nos advierte Rosset, que la religión natural es una “prolongación de la religión revelada, que gana en hipocresía lo que pierde de dogmática” (p. 9). Para justificar este

juicio exegético, Rosset afirma:

La tesis fundamental de los *Diálogos* es que la religión «supersticiosa» y religión «filosófica» son dos formas un poco diferentes de una *misma creencia pasional*, que define lo específicamente religioso” (p. 9).

Esta tesis arremetía contra todos los defensores de la religión, tal como nos llama la atención el mismo Rosset:

“tanto los «devotos» que confiaban en la religión para detener el progreso de las luces, como los enemigos de éstos, los «filósofos», que se apoyaban en la razón natural para criticar la religión (p. 10).

Y sigue afirmando Rosset:

El genio filosófico de los *Diálogos* reside en esta asimilación de todas las formas de «naturalismo» religioso en la creencia ciega, irracional, que ellas se proponían superar. El *credo quia rationale* [creo porque es racional] esconde siempre un *credo quia absurdum* [creo porque es absurdo] (p. 10).

Cabe decir que la sentencia *credo quia absurdum* es una paráfrasis de la sentencia *prorsus est credibile, quia ineptum est* (se cree precisamente, porque es absurdo) de Tertuliano, un apologeta del siglo II, que se encuentra en su obra *De Carne Christi* (V, 4). Con esta afirmación se animaba a defender los dogmas de la religión cristiana únicamente desde la fe al considerar que estos dogmas no son comprensibles racionalmente. La creencia en los dogmas de la religión revelada es anterior al entendimiento, y como afirmó después San Agustín, sólo desde la creencia podemos iluminar en la razón el entendimiento de estos dogmas. El mismo San Agustín utilizó una sentencia análoga a la de Tertuliano: *credo ut intelligam* (creo para entender).

Así pues, los dogmas de la religión revelada no son ideas del entendimiento de las que podamos tener un conocimiento demostrable y objetivo, sino creencias, y por tanto, su conocimiento es indemostrable y subjetivo. Y si a pesar de esto, la fuerza de la convicción de la creencia es mayor que la fuerza de la certeza de las ideas del entendimiento, entonces son más confiables y tienen un rango superior en el orden del conocimiento. En este sentido, aunque no se declare este rango superior de la fe sobre la razón, en relación a los dogmas de la religión revelada la razón siempre implica la fe.

Una vez que Rosset ha justificado su juicio exegético sobre el valor estilístico y la importancia filosófica de los *Diálogos*, pasa a explicar el motivo que lleva a Hume a pensar la cuestión de la creencia religiosa, un motivo que representó un punto de inflexión en el pensamiento filosófico y cuyas variaciones constituyeron los temas de la filosofía de Kant, como nos llama la atención Rosset, sobre los que se construye buena parte de la filosofía contemporánea:

Desde 1739, el *Tratado de la naturaleza humana* ha desvelado la tendencia del espíritu

humano a demostrar, es decir *legitimar*, las ideas que expresan creencias basadas en observaciones [de cuestiones] *de hecho*. Por la creencia (*belief*), representamos simples conexiones subjetivas bajo los colores de la necesidad objetiva: así la creencia en la necesidad causal, la idea de substancia permanente, la creencia en la unidad psicológica del yo. [...] Pero hay una creencia superior, que es como el modelo de todas las creencias: es la creencia religiosa (p. 11).

Podemos decir, al hilo de lo que aquí nos llama la atención Rosset, que los grandes problemas de la metafísica se asientan sobre creencias y que la historia de la filosofía ha consistido en un programa de validación de la transformación de esas creencias, en particular las inadmisibles por no estar ajustadas a la vida corriente, en respetables ideas, esto es, en un conocimiento último, evidente y cierto. En este sentido, la historia de la filosofía es la obra del mayor engaño del espíritu humano. Y también podemos decir que todas las creencias son variaciones de una única creencia primordial, la creencia religiosa. Dicho de otro modo, que la creencia en Dios es el pilar de la metafísica, y que si este pilar cae, entonces se desmorona todo el constructo metafísico sobre el que se ha edificado la tradición filosófica occidental. En este sentido cabe tomar a Hume como un precursor de Nietzsche.

De aquí el interés de Hume en analizar críticamente la crítica religiosa de los filósofos de las luces, porque la crítica de la metafísica que había emprendido desde el *Tratado* sólo puede acabar con la crítica de la creencia religiosa, una creencia que los defensores de la religión natural y en particular del deísmo todavía conservan. Tal como nos sigue llamando la atención Rosset sobre el interés que tenía Hume en esta cuestión, resulta paradójico para Hume la perseverancia de la creencia religiosa en el espíritu humano, incluso entre los pensadores ilustrados: “¿Qué pasa en el espíritu de los hombres que les lleva a creer, es decir a deslizarse constantemente desde lo subjetivo hacia lo objetivo?” (p. 11). Para Rosset esta cuestión es la de mayor interés para Hume en el conjunto de su obra, pero es en los *Diálogos* donde se consuma su análisis crítico, aun cuando, cabe añadir, que en esta obra apenas aparezca la palabra *belief*.

Ahora bien. Lo que echo en falta en estas consideraciones de Rosset es el valor que concede Hume a la creencia. El problema no es tanto que tengamos creencias, de las que, según Hume, no podemos prescindir en tanto que entiende que en la medida que surgen del hábito o de la costumbre son en última instancia “la gran guía de la vida” (tal como afirma en la Sección 5 de la primera *Investigación*), sino la pretensión de tomarlas como verdades después de su transformación en ideas. Cabe decir que la cuestión de las creencias entraña una enorme dificultad por lo que respecta a su conceptualización. Conviene recordar aquí que el propio Hume no fue ajeno a esta dificultad para hallar una definición precisa del sentimiento de creencia en las dos obras donde trató con mayor extensión esta cuestión, el *Tratado* y la primera *Investigación*.

En la parte III (Del conocimiento y la probabilidad) del Libro I (Del entendimiento) del *Tratado sobre la naturaleza humana* leemos el siguiente pasaje:

Parece que esta operación mental productora de la creencia en una cuestión de hecho ha sido hasta ahora uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha llegado a sospechar que existiera dificultad alguna en explicarla. Por lo que a mí respecta, tengo que confesar que en este caso me resulta considerablemente difícil y que, aun cuando creo entender perfectamente el asunto, me faltan términos para expresar lo que quiero decir. Por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el *modo* de ser concebida. Y sin embargo, cuando deseo explicar este *modo* apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores.¹¹

Esta dificultad para explicar el significado de la creencia la supera parcialmente en la Secciones 5 y 6 de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, donde leemos:

[...] la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas sino en el modo de su concepción o en la experiencia (*feeling*) que de ellas tiene la mente. Reconozco que es absolutamente imposible explicar este sentimiento (*feeling*) o modo de representación (*conception*) [Sección 5, p. 83]. [...]

el sentimiento de creencia es una representación más intensa y firme que la que acompaña las meras ficciones de la imaginación y que esta forma de representación surge del hábito de conjunción (*customary conjunction*) de un objeto con algo presente a la memoria y a los sentidos [Sección 5, pp. 83-84]. [...]

Cuando un gran número de experiencias en determinado momento, concurren en un mismo hecho, lo fortalecen y confirman en la imaginación, engendran el sentimiento que llamamos creencia, y dan a su objeto preferencia sobre el objeto contrario que no es apoyado por un número semejante de experiencias, ni acude tan frecuentemente al pensamiento cuando éste traslada el pasado al futuro. Que cualquiera intente explicar esta operación de la mente desde cualquiera de los sistemas de filosofía recibidos, y se dará cuenta de la dificultad que esto entraña [Sección 6, p. 93].¹²

En estas definiciones de la creencia Hume deja suficientemente claro, a pesar de su provisionalidad, que la creencia es un conocimiento totalmente subjetivo y que no se puede demostrar. En este sentido es análogo a la opinión. Pero con una diferencia importante respecto de ésta: que a pesar de no tener ninguna certeza de la creencia y que no podamos aportar ninguna evidencia consistente que la justifique, tenemos la convicción que no es una fantasía, que tiene una presencia real. Por tanto, la creencia es algo irracional, absurdo, pero persiste en nuestro comportamiento porque no tenemos otra manera de encajar nuestra vida en la realidad, dada su indeterminación y naturaleza irracional. De hecho, lo que nos salva de caer en la desesperación y la locura en un mundo dominado por el azar y la contingencia es nuestra obstinación a repetir una y otra vez toda una serie de anticipaciones del futuro aunque no tengamos ninguna seguridad que encajen

en lo real, ya que sólo está apoyado en la costumbre o el hábito,.

4. La influencia de los *Diálogos* en Rosset

El espíritu trágico representa un muro de contención contra toda clase de ilusiones. Sus cimientos son el *amor fati* y la gaya ciencia. Nietzsche hizo de estos cimientos las divisas de su filosofía. Y Rosset también los hizo suyos. Para Rosset en lugar de buscar el doble de la realidad con todo tipo de ideal, lo que lleva a despotenciar la realidad, invita a asumir que hay aspectos de la realidad que no se pueden cambiar y en consecuencia hay que aceptar lo que nos viene dado con alegría, dejándose llevar por la corriente de la vida.

Este espíritu se manifiesta desde su primer libro, *La Filosofía trágica* (1960), escrito con 21 años. Y una de las manifestaciones del espíritu en la que se puede percibir con más contraste la visión trágica y no trágica de la realidad es la música, como ya señala el propio Rosset en su primer libro. Aquí pone del lado del espíritu trágico a Bach, Mozart, Schubert, Bizet, Chopin y Ravel, y del lado del espíritu no trágico a Beethoven. Mientras que los primeros aceptan incondicionalmente la realidad con alegría, Beethoven, por el contrario, pretende acceder con su música al ideal, llámese este ideal infinito o con otro nombre sustantivo, haciendo de esta búsqueda un drama personal.

Rosset, como ya hiciera Hume, se opone a todo ideal concebido como fundamento absoluto y normativo que elimina todo límite y que impide albergar en el espíritu otra razón que no sea sustantiva y única. Un ideal que aspira a reemplazar la realidad, expresado desde el comienzo de la tradición filosófica occidental, y que paradójicamente será defendido con mayor fuerza en la generación de filósofos que con más vehemencia ha criticado la tradición: los filósofos de la ilustración. Fueron los ilustrados quienes legitimaron la creencia religiosa a través de ideas como orden racional de la naturaleza y naturaleza divinizada postuladas desde la religión natural y en particular el deísmo. Tal como advierte Rosset en *Lógica de lo peor*:

Los presupuestos básicos de la ideología religiosa no son, en efecto, diferentes de los presupuestos naturalistas, que aparecen de esta manera como el núcleo de toda religión: la invención del mundo (idea de naturaleza) precede necesariamente a la invención de un dios en el origen del mundo (idea religiosa).¹³

En la Introducción a los *Diálogos* de Hume, el propio Rosset reconoce que Hume fue el primero, anticipándose a Nietzsche, en advertir el antinaturalismo que quedaba velado en las ideas de orden racional de la naturaleza y naturaleza divinizada. Cuando Rosset desarrolla la filosofía trágica en su libro *La antinaturalidad: elementos para una filosofía trágica*, publicado en 1971¹⁴, que sigue a *Lógica de lo peor*, publicado también en 1971, comienza con una cita del aforismo 109 de *La Gaya ciencia* de Nietzsche que dice así:

¡Cuándo daremos término a nuestros escrúpulos y prevenciones! ¿Cuándo dejaremos de estar obcecados por todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos «desdivinizado» completamente a la naturaleza? ¿Cuándo nos será al fin permitido, a nosotros los hombres,

comenzar a ser naturales, a «naturalizarnos», con la pura naturaleza, la naturaleza recobrada, la naturaleza liberada?¹⁵

Y no es arbitrario decir que habiendo escrito antes su Introducción a los *Diálogos* de Hume, con 24 años, hubiera podido comenzar *La antinaturalidad* con un texto de Hume, porque fue este filósofo el primero en advertir que la religión natural es el último artificio de los filósofos para aceptar la existencia de Dios, aunque ya no sea personal ni trascendente a la naturaleza, y fue el mismo Hume quien refutó el intento de los filósofos ilustrados por demostrar la existencia de Dios y su acción en la naturaleza a partir de la razón. Obviamente Hume, por su contexto histórico y cultural, niega la idea de Dios con una cautela que no necesita Nietzsche, pero lo dice tácitamente. Eso sí, sin los colores de guerra con los que escribe Nietzsche y que seducen a Rosset. Sirva como ejemplo esta reflexión de Hume:

¿Es el mundo, considerado en general, y tal como se nos muestra en la vida, diferente del que un hombre u otro ser igualmente limitado esperaría de *antemano* de una Deidad muy poderosa, sabia y benevolente? Asegurar que no es diferente sería un extraño prejuicio. Y de aquí concluyo que, aun siendo el mundo todo lo consistente que se quiera --permitiéndonos ciertas suposiciones y conjeturas-- con la idea de esa Deidad, no puede jamás darnos pie para inferir la existencia de esa Deidad. No se niega la consistencia de un modo absoluto; sólo se niega la inferencia. Las conjeturas, especialmente cuando la infinitud es excluida de los atributos Divinos, pueden ser quizá suficientes para probar una consistencia, pero nunca pueden proporcionar fundamento adecuado para una inferencia (*Diálogos*, Parte XI, pp. 137-8).¹⁶

Notas

1. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
2. Barcelona, Barral, 1976.
3. Barcelona, Marbot, 2007.
4. Presses Universitaires de France, 1964, pp. 7-23. Las citas que se presentan más abajo están tomadas de esta edición.
5. Madrid, Alianza, 1980, vol. 4.
6. Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1989.
7. *Ibid.*, vol. 1.
8. Cita tomada de la trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1999, pp. 24-25.
9. De esta hipótesis exegética ya di cuenta en un estudio titulado “La cuestión del estilo en Hume, Nietzsche y Trías. Algunas observaciones metodológicas para una «estilística filosófica»”, publicado en el 1998, que se encuentra en mi blog *Pensar con Eugenio Trías*: <https://eugeniotrias.wordpress.com/2013/04/03/la-cuestion-del-estilo-en-hume-nietzsche-y-trias-algunas-observaciones-metodologicas-para-una-estilistica-filosofica/>.
10. Un breve resumen se encuentra en el siguiente enlace: <https://eljuegodefilosofar.blogspot.com/2013/12/recension-de-los-dialogos-sobre-la.html>.
11. Este pasaje pertenece a un párrafo que corresponde al Apéndice del Libro III. Cita tomada de la traducción de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 206-207.

12. Cita tomada de la traducción de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 2001.
13. *Op. cit.*, p. 40.
14. Madrid, Taurus, 1974.
15. *Op. cit.*, p. 9.
16. Cita tomada de la trad. de Carlos Mellizo, *op. cit.*