

Creencias religiosas superficiales, clérigos hipócritas y control secular de la Iglesia. Tres elementos del pensamiento de Hume

GERARDO LÓPEZ SASTRE*

Resumen: hay una importante contradicción en el pensamiento de Hume. Por una parte sostiene que las creencias religiosas son en el fondo bastante débiles, pero por otra parte se las hace responsables de importantes males a nivel social. Esto se complementa con una teoría donde se insiste en la hipocresía de la profesión eclesiástica. El resultado de la confluencia de estas tesis es una propuesta de tolerancia y de control secular de la Iglesia, porque es en ese contexto donde las creencias religiosas pierden la fuerza que puedan tener y se convierten en inofensivas para los verdaderos intereses de la sociedad, que son siempre seculares.

Palabras clave: David Hume, filosofía de la religión, creencia religiosa, clero, Iglesia.

Abstract: There is an important contradiction in Hume's thought. On the one hand, he says that religious beliefs taken by themselves are really quite faint, but on the other hand they are made responsible for important social evils. At the same time he adds a theory that insists on the hypocrisy of the clergy. The result of the confluence of these theses is a proposal concerning toleration and secular control of the Church, because in this context religious beliefs lose the force they can have and become harmless in respect to the real interests of societies, which are always related to this world.

Key words: David Hume, philosophy of religion, religious belief, clergy, Church.

1. La debilidad de las creencias religiosas

Hay algo que parece una contradicción y que todo estudioso que se acerca al tratamiento que David Hume ofrece de los fenómenos religiosos debiera notar. Nuestro autor no sólo está convencido de que todas las religiones son falsas¹; piensa, además, que sus efectos sociales y políticos suelen ser nefastos. En el caso de Europa, que es obviamente el que Hume conoce, la Historia nos habla de la propensión del clero al poder despótico y de su continua oposición a todo tipo de libertad, de guerras y persecuciones religiosas, de las numerosas

Fecha de recepción: . Fecha de aceptación: .

* Dirección postal: Universidad de Castilla-La Mancha, Facultad de Humanidades de Toledo, Plaza de Padilla 4, 45071-Toledo. Correo electrónico: Gerardo.Lopez@uclm.es. Este trabajo es el producto en una medida muy importante de mi participación en el proyecto de investigación titulado «Crítica de la religión, imágenes de la alteridad y cosmopolitismo. Una nueva lectura del pensamiento ilustrado y una defensa de su vigencia», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (referencia: FFI2008-00725/FISO).

1 Para un resumen del punto de vista de Hume sobre la carencia de fundamento racional de las creencias religiosas (un tema en el que obviamente no podemos detenernos aquí) nos permitimos recomendar nuestro escrito «David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso», publicado en Manuel Fraijó (Ed.): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Ed. Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-177.

ocasiones en que la religión ha servido de velo al mero deseo de riquezas y poder, de los impedimentos que tradicionalmente ha puesto la Iglesia a la ejecución regular de la justicia, proporcionando refugio en las iglesias a los perseguidos por la misma y oponiéndose a que los magistrados civiles puedan juzgar a los clérigos, de su tendencia a promover la ociosidad mediante la creación de monasterios y conventos, etc. Estas son algunas de las observaciones que, entre otras muchas, aparecen a lo largo de su *Historia de Inglaterra*. Y en este sentido, la valoración predominante en esta obra sobre las consecuencias sociales de la religión es claramente negativa. Aunque también es verdad que Hume está dispuesto a reconocer excepciones. Así, hablando de la Edad Media, destacará que: «aunque la religión de aquel tiempo no puede merecer un nombre mejor que el de superstición, servía para unir a un cuerpo de hombres que tenían un gran dominio sobre el pueblo, y que impedían que se disolviese la comunidad con las facciones y el poder independiente de la nobleza. Y, lo que era todavía más importante, ponía una autoridad muy poderosa en manos de personas que por su profesión sentían aversión hacia las armas y la violencia; que con su mediación templaban la disposición general hacia las empresas militares; y que mantenían, aun en medio de los enfrentamientos, esos lazos secretos sin los que es imposible que subsista la sociedad humana.»² Pero él mismo observa que «la desgracia principal era que en algunas ocasiones los prelados actuaban enteramente como varones; empleaban el poder militar en contra de su soberano o de sus vecinos y, por lo tanto, incrementaban a menudo esos desórdenes que era su deber apaciguar.»³ En otros capítulos de la obra, y hablando igualmente de la Iglesia católica, Hume escribirá que los privilegios eclesiásticos habían servido durante épocas de barbarie para controlar el despotismo de los reyes, y que la unión de todas las Iglesias occidentales bajo un pontífice supremo facilitaba las relaciones y el comercio entre las naciones. Mientras que, por otra parte, la pompa y el esplendor del culto propios de una institución tan rica no podía dejar de contribuir al fomento de las bellas artes y de la elegancia en el gusto; por no hablar del papel de la Iglesia en la conservación de la cultura antigua durante la Edad Media⁴. Pero estos indudables efectos positivos de las creencias e instituciones religiosas no pueden compensar de ninguna manera la extraordinaria gama de horrores que han producido. Por citar un hecho especialmente horrible, pero bien representativo; hablando de una rebelión contra los ingleses ocurrida en Irlanda en 1641, Hume insistirá en las crueldades, los asesinatos y las torturas cometidas por los irlandeses en el Ulster, añadiendo que: «En medio de estas barbaridades resonaba por todas partes el sagrado nombre de la religión; no para detener las manos de los asesinos, sino para conferir fuerza a sus golpes y endurecer sus corazones contra todo movimiento de una simpatía social o humana. Los sacerdotes señalaron que los ingleses, en tanto que herejes, aborrecidos por Dios y detestables para todos los hombres santos, debían ser exterminados; y el librar al mundo de estos enemigos declarados de la piedad y la fe católicas se representó como la más meritoria de todas las acciones. La naturaleza, que en esas gentes rudas ya estaba suficientemente inclinada hacia

2 D. Hume: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*. LibertyClassics, Indianápolis, 1983, VI vols., vol. II, capítulo XII, p. 14 (de ahora en adelante citaremos esta obra como *History*, seguida del número del volumen, del capítulo y de la página o páginas correspondientes).

3 *History*, I, VII, p. 286.

4 Véanse, por ejemplo, los capítulos XXIII y XXIX del volumen II de la edición de la *History* por la que estamos citando.

los actos atroces, se vio todavía más estimulada por el precepto; y los prejuicios nacionales se vieron envenenados por esas aversiones más mortales e incurables que surgen de la superstición enfurecida. Mientras la muerte terminaba con los sufrimientos de cada víctima, los fanáticos asesinos exclamaban con júbilo y alegría al oído de los que espiraban que sus sufrimientos no eran sino el comienzo de tormentos infinitos y eternos.»⁵

En efecto, si algo nos enseña la historia es que las ideas religiosas han sido de una importancia extraordinaria en el desarrollo de los asuntos civiles de la sociedad. ¿Acaso no ha dado pábulo la religión a los proyectos políticos más descabellados? Ocupándose de la historia de Inglaterra, Hume escribirá con horror de los niveladores o de los partidarios de la quinta monarquía. Sobre las intenciones de los primeros afirmará: «Se estaba de acuerdo en abolir la realeza. Los nobles debían ser rechazados. Incluso había que nivelar todas las categorías de hombres e introducir entre los ciudadanos una igualdad universal, tanto de propiedad como de poder. Los santos, decían, eran la sal de la tierra. Una igualdad total tenía lugar entre los elegidos; y por la misma regla que se elevó a los apóstoles desde las profesiones más bajas, el centinela más humilde, si estaba iluminado por el espíritu, tenía derecho a la misma consideración que el comandante más importante.»⁶ Y sobre los segundos: «Los milenaristas u hombres de la quinta monarquía ... insistían en que al fundarse la autoridad en la gracia divina, debían abolirse todas las distinciones basadas en las leyes, y sólo permanecer las que surgían de la piedad y la santidad; ... esperaban de un momento a otro la segunda venida de Cristo sobre la tierra; y ... pretendían que mientras tanto los santos —es decir, ellos mismos— eran los únicos que tenían derecho a gobernar.»⁷

Pero por otra parte, y aquí es donde aparece la contradicción que mencionábamos en la primera línea de este escrito, nuestro autor pensaba que a pesar del estilo imperioso y dogmático que adoptan todas las creencias religiosas, estas son más aparentes que reales y casi nunca logran alcanzar la solidez y la persuasión que son propias de las creencias que gobiernan los asuntos cotidianos de la vida. Así, en el *Tratado de la naturaleza humana* va a destacar la universal despreocupación e incredulidad de los hombres con respecto a una vida futura tras la muerte. Incredulidad que parece hacer extensiva al conjunto de las creencias religiosas, pues sólo así se explica que los hombres encuentren placer en ser aterrorizados en cuestiones de religión, y que, como sin duda Hume habría tenido ocasión de observar en la

5 *History*, V, LX, p. 343. Cabe mencionar aquí que historias como esta no representan un alejamiento del mensaje bíblico. Véase, como mero ejemplo, II Reyes 9, 30-37 o Ezequiel 9, 5-7.

6 *History*, V, LIX, p. 513; y véase igualmente *History*, VI, LX, pp. 3 y 4.

7 *History*, VI, LXI, p. 59. Es a la vista de estos proyectos políticos que Hume declara en su ensayo «Of Superstition and Enthusiasm», que el entusiasmo (como forma de religión contrapuesta a la superstición) produce en la sociedad los desórdenes más crueles; aunque también señala que «su furia es como la del trueno y la tempestad, que se agota en poco tiempo, dejando después el aire más puro y sereno que al principio.» David Hume: *Essays Moral, Political and Literary*. Edited and with a Foreword, Notes and Glossary by Eugene F. Miller. LibertyClassics, Indianápolis, 1985, p. 77 (a partir de ahora citaremos esta edición como *Essays*, seguido del número de la página o páginas correspondientes). De hecho, y hablando de las revueltas populares de inspiración igualitaria, Hume pudo escribir en su *History* con una confianza que el pensamiento liberal y la burguesía no iban a tardar en perder: «de todos los males con que tropieza la sociedad humana, los que menos hay que temer son las insurrecciones del pueblo cuando no están provocadas y apoyadas por personas de posición social más elevada. Los daños que acompañan a una abolición de todo rango y distinción llegan a ser tan grandes que se perciben inmediatamente, y pronto hacen que las cosas vuelvan a su orden y disposición anterior.» *History*, II, XVII, p. 293.

Escocia de su niñez, los predicadores más populares sean aquellos que excitan las pasiones más lúgubres y melancólicas. Como él mismo concluye: «En los asuntos normales de la vida, donde sentimos y estamos penetrados por la solidez del tema, nada puede ser más desagradable que el miedo y el terror; y es sólo en las obras de teatro y en los discursos religiosos que estos causan placer. En estos últimos casos, la imaginación reposa indolentemente en la idea; y la pasión, suavizada por la falta de creencia en el tema, no siente más que el efecto agradable de avivar la mente y fijar la atención.»⁸

Esta misma incredulidad de fondo acerca de los principios religiosos vuelve a aparecer también en el *Tratado* cuando Hume se ocupa de un elemento central de su teoría social, el tema de las promesas. Con vistas a comprender la naturaleza de las mismas Hume describe una situación típica de falta de cooperación entre dos personas: «Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. Es ventajoso para ambos que yo trabaje hoy contigo y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por lo tanto, no me tomaré ninguna molestia por tu causa; y sé que si te ayudara en función de mi propio interés, esperando que tú hicieras lo mismo, me vería decepcionado y dependería en vano de tu gratitud. Te dejo, entonces, que trabajes solo, y tú te comportas conmigo de la misma manera. Los momentos de la recolección pasan y ambos perdemos nuestras cosechas por falta de seguridad y confianza mutuas.»⁹ ¿Habría alguna manera de evitar esta pérdida para los dos? La solución de este tipo de problemas se encuentra en la creación de ciertos símbolos o signos mediante los cuales podamos ofrecer garantías a los demás sobre nuestra conducta en el futuro. Esto son las promesas; a las que Hume define como «la sanción del comercio interesado de la humanidad. Cuando un hombre dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la *resolución* de cumplirla; y, junto con esto, al hacer uso de esta *fórmula verbal*, se somete al castigo de que en caso de incumplimiento nunca se vuelva a confiar en él»¹⁰. La obligación de las promesas se crea, por consiguiente, no por algún tipo de compromiso interno y secreto, sino por la mera acción pública de dar nuestra palabra. Reservas puramente privadas no extinguen de ninguna manera su carácter de obligación. Pues bien, seguidamente Hume compara esta situación con la de la transubstanciación y las órdenes sagradas (al menos en tanto que se supone que estas últimas imprimen un carácter indeleble), «en donde una cierta fórmula verbal, junto con una cierta intención, cambia completamente la naturaleza de un objeto externo, e incluso la de un ser humano.»¹¹ En concreto, la diferencia con el caso anterior es la siguiente: «Los teólogos ... han determinado comúnmente que es la intención del sacerdote la que constituye el sacramento, y que cuando este secre-

8 *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. with text revised by P. H. Nidditch. Oxford University Press, Oxford, 1978, Libro I, Parte III, Sección IX, p. 115; y ver igualmente las dos páginas anteriores. De ahora en adelante citaremos esa obra como *Treatise*, seguido de la indicación del libro, de la parte, de la sección, y por último de la página o páginas correspondientes. Hablando de los condenados al infierno, uno de los predicadores más populares en la Escocia del momento, Thomas Boston (1677-1732), afirmaba: «Dios no se apiadará de ellos, sino que se reirá de su desgracia. Los justos en el cielo se alegrarán de la ejecución del juicio de Dios y cantarán mientras el humo se eleva ya para siempre.» Citado por Gerald R. Cragg: *The Church and the Age of Reason, 1648-1789*. Penguin, London, 1990, p. 86. Ejemplos como este parecerían confirmar la tesis de Hume.

9 *Treatise*, III, II, V, pp. 520-521.

10 Véase *Treatise*, III, II, V, p. 522.

11 *Treatise*, III, II, V, p. 524.

tamente retira su intención, es altamente criminal en sí mismo, pero sin embargo destruye el bautismo, la comunión o las órdenes sagradas.»¹² Las terribles consecuencias que tiene esta doctrina —observa Hume— no han logrado impedir que sea propugnada; pero, sin embargo, los inconvenientes de una doctrina similar con respecto a las promesas sí han evitado que se establezca, pues hay que darse cuenta de que, conforme a esta doctrina, bastaría aducir la ausencia de una verdadera intención de cumplir la promesa o alguna otra reserva mental en el momento en que se realizó para que automáticamente quedáramos liberados de la obligación de cumplirla. Lo que acabaría implicando la desaparición de las promesas —nadie confiaría en las mismas— y de las ventajas sociales que proporcionan. De semejante diferencia radical sólo puede obtenerse una conclusión: «Los hombres están siempre más preocupados de la vida presente que de la futura; y se inclinan a pensar que el mal más pequeño en relación a la primera es más importante que el mayor de los males referente a la segunda.»¹³

En la *Historia natural de la religión* se vuelve a insistir en la misma incredulidad religiosa de fondo que dominaría la mente de los hombres: «Los hombres no se atreven a reconocer, ni aun en su fuero interno, las dudas que abrigan sobre tales temas. Convierten en mérito una fe incondicional, y se ocultan a sí mismos su infidelidad real mediante las aseveraciones más fuertes y el fanatismo más categórico. Pero la naturaleza es demasiado poderosa frente a todos estos intentos y no permite que la tenue y vacilante luz que surge en esas regiones sombrías iguale a las fuertes impresiones producidas por el sentido común y la experiencia. El curso normal de la conducta de los hombres desmiente sus palabras y muestra que su asentimiento en estas cuestiones es una operación inexplicable de la mente situada entre la incredulidad y la convicción, pero acercándose mucho más a la primera que a la última.»¹⁴

Si lo anterior es cierto, Hume no podía compartir en lo más mínimo un argumento al que se acude con frecuencia para mostrar la utilidad de la religión para el cumplimiento de la moralidad. El mismo Hume, actuando con un disimulo que la prudencia hacía aconsejable, y dirigiéndose a un «amigo aficionado a las paradojas escépticas», presenta ese argumento en la *Investigación sobre el entendimiento humano*: «Concluyes que las doctrinas y los razonamientos religiosos no *pueden* tener influencia sobre la vida, porque no *deben* tenerla; y no consideras que los hombres no razonan del mismo modo que tú lo haces, sino sacando muchas consecuencias de la creencia en una Existencia divina, y suponiendo que la Deidad infligirá castigos por los vicios, y concederá recompensas por la virtud, más allá de lo que aparece en el curso ordinario de la naturaleza. Si este su razonamiento es justo o no, no importa. Su influencia sobre sus vidas y conducta será en cualquier caso la misma. Y aquellos que intentan desengañarlos de tales prejuicios pueden, por todo lo que yo sé, ser buenos

12 *Treatise*, III, II, V, p. 525. Para conocer la opinión de varios filósofos sobre este tema y la doctrina del Concilio de Trento, pueden verse las anotaciones de los editores en las pp. 921-922 del volumen 2 de David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford University Press, Oxford, 2007, 2 vols.

13 *Treatise*, III, II, V, p. 525, y confrontar la *Investigación sobre los principios de la moral*. Introducción, traducción y notas de Gerardo López Sastre. Espasa Calpe, Madrid, 1991, sección III, parte II, nota a pie de las pp. 66-67. También puede verse para todo lo anterior A. Flew: *David Hume. Philosopher of Moral Science*. Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 168-170.

14 David Hume: *The Natural History of Religion* (Edited by A. Wayne Colver) and *Dialogues concerning Natural Religion* (Edited by John Valdimir Price). Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 74.

razonadores, pero no puedo concederles el ser buenos ciudadanos y políticos; puesto que liberan a los hombres de un freno de sus pasiones, haciendo la trasgresión de las leyes de la sociedad, al menos en algún respecto, más fácil y segura.»¹⁵ Uno de los personajes de los *Diálogos sobre la religión natural*, Cleantes, va a defender la misma idea: «Una religión, por corrompida que esté, es sin embargo mejor que la ausencia absoluta de religión. La doctrina de un estado futuro constituye una seguridad tan fuerte y necesaria para la moral, que nunca deberíamos abandonarla o descuidarla. Porque si las recompensas y los castigos limitados y transitorios tienen un efecto tan grande como el que diariamente observamos, ¿cuánto mayor no será el efecto que hay que esperar de unas recompensas y unos castigos infinitos y eternos?»¹⁶

Este mismo argumento se encuentra en Hugh Blair, un clérigo escocés del partido moderado (un poco más adelante explicaremos qué significaba esto), buen amigo de Hume, y quien en un sermón titulado «*On the importante of religious knowledge to mankind*» se expresaba así: «las leyes y las sanciones humanas no pueden alcanzar innumerables casos estrechamente relacionados con la seguridad de la humanidad. [Esas sanciones y leyes] resultarían instrumentos muy débiles del orden y la paz ... si la creencia en recompensas y castigos futuros no intimidase a la conciencia y supliera los defectos del gobierno humano.»¹⁷

15 David Hume: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Edición bilingüe. Traducción de Vicente Sanfélix Vidarte y Carmen Ors Marqués. Introducción, notas y comentarios de Vicente Sanfélix Vidarte. Epílogo de Barry Stroud. Ediciones Istmo, Madrid, 2004, p. 319.

16 *Dialogues concerning Natural Religion*. Edited, with an Introduction by Norman Kemp Smith. Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1963 (1ª ed., Thomas Nelson and Sons, Edinburgh, 1935), pp. 219-220. De ahora en adelante citaremos esta edición como *Dialogues*, seguido del número de la página correspondiente. Esta edición posee la importantísima ventaja de contar con una Introducción tan extensa como magnífica del mismo Kemp Smith. Lo curioso del caso es que Kemp Smith, poco tiempo antes de escribirla, no parece haber valorado en mucho la filosofía de la religión de Hume, y así en 1933 opinaba que cuando Hume se ocupa de cuestiones religiosas —e igual sucede con la moral y la estética— «su escritura tiene poco de la sutileza de pensamiento que le ha dado un lugar tan alto en la historia de la filosofía. Formuló esos problemas en la forma simplificada y externa en que fueron discutidos por los círculos 'ilustrados' de su época.» En «Inmortality» charla final de una serie de la BBC titulada «La vida futura», recogida en *The Credibility of Divine Existente. The Collected Papers of N. Kemp Smith*. Edited by A. J. D. Porteous, R. D. MacLennan and G. E. Davie. Macmillan, New York, 1967, p. 366.

17 Hugh Blair: *Sermons*. Printed for Thomas Tegg, London, 1838, pp. 320-321. Lo que está entre corchetes es un añadido nuestro. La relación entre Hume y Hugh Blair merecería un estudio detenido, pues no deja de ser significativo que Hume pensara dedicarle los *Diálogos sobre la religión natural*. En cierta ocasión Hume propuso a Blair evitar hablar de religión en sus encuentros: «Permítame la libertad de decirle también unas palabras. Cuantas veces tuve el placer de estar en su compañía, si el discurso versaba sobre un tema común de literatura o razonamiento, siempre compartía con usted el entretenimiento y la instrucción. Pero cuando la conversación era desviada por usted de este cauce hacia el tema de su profesión, aunque no dudo que sus intenciones fueran muy amistosas hacia mí, reconozco que nunca recibía la misma satisfacción: yo tenía tendencia a cansarme y usted a enfadarse. Desearía, por lo tanto, que en dondequiera que mi buena fortuna me ponga en su camino estos tópicos fueran evitados entre nosotros. He desde hace tiempo hecho todas las investigaciones sobre tales temas, y me he convertido en incapaz de instrucción, aunque reconozco que nadie es más capaz de transmitirla que usted.» *The Letters of David Hume*. Edited by J. Y. T. Greig, Oxford University Press, Oxford, 2 vols., 1932, vol. I, p. 351 (en adelante citaremos como *Letters*, seguido del volumen y de la página). Pero la verdad es que ninguno de ellos se atuvo a este acuerdo que Hume parecía proponer, y que conservamos cartas de ambos escritas con una elegante ironía. Así, Hume escribió a Blair en diciembre de 1763 describiendo el ambiente que le rodeaba en París: «Los hombres de letras de aquí son realmente muy agradables. Todos ellos hombres de mundo que viven en completa o casi completa armonía entre sí, y totalmente irreprochables en su conducta. Os daría una

Pero para Hume este razonamiento es sencillamente falso. Basta pensar que al fin y al cabo en muchas ocasiones hemos observado los castigos que provoca en esta vida una conducta malvada, pero nunca hemos experimentado —ni conocido a nadie que lo haya hecho— esos castigos infinitos que ocurren en el otro mundo. Es más, es que como hemos visto ni siquiera creemos en ese otro mundo, y por lo tanto los supuestos castigos o recompensas en una vida en la que no creemos no pueden tener ninguna influencia en la conducta de las personas. ¿Cómo podría ser operante una creencia que resulta que en el fondo no poseemos?

Pero es que incluso si realmente creyésemos en la existencia de otra vida y en que seremos recompensados y castigados en la misma según cómo haya sido nuestra conducta en este mundo, ello no reforzaría, según Hume, el cumplimiento de nuestras obligaciones morales; porque los actos meritorios que recomiendan las religiones son contrarios a los que aconseja la moral secular, la que por naturaleza todos tenemos y que busca lo útil y lo inmediatamente agradable. ¿Cómo, si no, podría distinguirse el creyente del que no lo es?¹⁸ Contestando a las palabras de Cleantes mencionadas hace un momento, Filón exclamará: «Pero entonces —dijo Filón— si la superstición vulgar es tan saludable para la sociedad ¿cómo es que toda la historia está repleta de relatos de sus consecuencias perniciosas sobre los asuntos públicos? Facciones, guerras civiles, persecuciones, subversiones del gobierno,

gran satisfacción a ti, a Jardine y a Robertson [ambos igualmente clérigos moderados] encontrar que no hay un solo deísta entre ellos.» *Letters*, I, p. 419. Y en otra carta le detalla aquellas circunstancias en las que más se diferencia Francia de Inglaterra: la consideración general que se presta a la sabiduría y al conocimiento, la galantería con las mujeres, y el desprecio casi universal hacia la religión entre personas de ambos sexos y de toda condición social. Y con esta situación compara la de Inglaterra, esa nación que está «recayendo a grandes pasos en el cristianismo, la ignorancia y la estupidez más profundas.» *Letters*, I, p. 498. Hay que comparar esta opinión con lo que sostenía Hume en su ensayo de 1741 titulado «Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic»: «ha habido un cambio importante y rápido en las opiniones de los hombres dentro de estos últimos cincuenta años, y ello debido al progreso del conocimiento y de la libertad. La mayoría de las personas, en esta isla, se han liberado de toda reverencia supersticiosa hacia los nombres y la autoridad. El clero ha perdido enteramente su crédito. Sus pretensiones y doctrinas han sido ridiculizadas, e incluso la religión apenas puede sostenerse a sí misma en el mundo.» *Essays*, p. 51. Está claro que en ese momento estaba siendo indebidamente optimista.

- 18 He estudiado esta contraposición en mi Introducción a la edición de *la Investigación sobre los principios de la moral* citada en la nota 13. Esta contraposición, por supuesto, también está presente en el *Treatise*. Allí Hume escribía: «El coraje, el arrojo, la ambición, el ansia de gloria, la magnanimidad y todas las otras brillantes virtudes de este género tienen claramente un alto componente de autoestima en ellas, y derivan una gran parte de su mérito de este origen. A ello se debe que encontremos a muchos predicadores religiosos desacreditando esas virtudes como meramente paganas y naturales, y pintándonos la excelencia de la religión *cristiana*, que coloca a la humildad en el grupo de las virtudes y corrige el juicio del mundo —e incluso el de los filósofos—, que tan generalmente admira todos los esfuerzos del orgullo y la ambición.» *Treatise*, III, III, II, pp. 599-600. Que para Hume la autoestima sea una virtud se explica en función de su utilidad para uno mismo —pues nos hace conscientes de nuestro propio valor y nos da confianza y seguridad en todos los proyectos o empresas que emprendamos— y de su carácter inmediatamente agradable para su poseedor, algo sobre lo que no parece necesario insistir. Resulta interesante mencionar aquí que la opinión de Marx coincide en este punto con la de Hume. Criticando la idea de que los «principios sociales del cristianismo» pudieran proporcionar la solución a la opresión del proletariado, Marx observará que «Los principios sociales del cristianismo predicaban la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, el desaliento; en una palabra, todas las cualidades de la *canaille*. Y el proletariado, que no quiere ser tratado como una *canaille*, necesita su valentía, su sentimiento de sí mismo, su orgullo y su sentido de independencia, mucho más que su pan.» «El comunismo del periódico *Rheinischer Beobachter*», en Karl Marx y Friedrich Engels: *Sobre la religión*. Edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate. Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 178.

opresión, esclavitud; tales son las consecuencias nefastas que acompañan a su dominio sobre las mentes de los hombres. Cada vez que se menciona el espíritu religioso en una narración histórica estamos seguros de encontrarnos después con los pormenores de los sufrimientos que lo acompañan.»¹⁹

Ante esta afirmación de Filón —que sin duda representa la opinión genuina de Hume—, y que tan bien había ejemplificado la *Historia de Inglaterra*, hay que volver a insistir en su carácter contradictorio con el planteamiento general de nuestro autor. Si carecemos de verdaderas creencias religiosas, si estas son siempre vacilantes y tenues, si tienen en suma mucho de teatro, ¿cómo pueden tener al mismo tiempo el poder y la fuerza suficientes para haber producido tantos males a nivel social? ¿Cómo pueden mantenerse al mismo tiempo ambas afirmaciones? Esta misma inconsistencia puede apreciarse cuando, hablando de la canonización de Thomas Becket, y de que sólo en un año llegaron a Canterbury unos 100.000 peregrinos, Hume escribe melancólicamente: «Es sin duda una reflexión mortificante para las personas a las que mueve el amor a la fama, ..., que el legislador más sabio y el genio más elevado que alguna vez reformó o iluminó el mundo no puede nunca esperar tales elogios como los que rebosan sobre la memoria de un pretendido santo, cuya entera conducta era probablemente odiosa o despreciable hasta el grado máximo, y cuya actividad se dirigía enteramente a la persecución de objetivos perniciosos para la humanidad.»²⁰ Pero por otra parte Hume escribe que «los sentimientos morales están grabados tan profundamente en los corazones de los hombres que es difícil incluso para los prejuicios de la falsa religión el borrarlos totalmente.»²¹ Si tan difícil es pervertir nuestros sentimientos morales naturales, ¿cómo es que pudo extenderse tanto la admiración por Becket?

La inconsistencia de Hume es tanto más curiosa cuanto él mismo acusa a los teólogos de incurrir en una parecida: «Cuando los teólogos están declamando en contra de la forma de actuar y la conducta prevaleciente en el mundo, siempre representan este principio [el apego a las cosas de esta vida] como el más fuerte que podamos imaginar (lo que sin duda es), y describen a casi toda la humanidad como estando sometida a su influencia y hundida en el letargo y la indiferencia más profunda acerca de sus intereses religiosos. Sin embargo, esos mismos teólogos, cuando refutan a sus contrincantes especulativos suponen que los motivos de la religión son tan poderosos que sin ellos sería imposible que se mantuviera la sociedad civil. Y no se avergüenzan de una contradicción tan palpable.»²²

¿Habría alguna forma de salvar la consistencia del conjunto de la filosofía de Hume? ¿Cómo podría resolverse esta contradicción tan palpable? Para responder a estas preguntas creemos que es conveniente dar un cierto rodeo y enfrentarnos a sus opiniones sobre el papel

19 *Dialogues*, p. 220.

20 *History*, I, VIII, pp. 336-337. He aquí las cosas que hacía Becket con vistas a adquirir reputación de santidad: «Llevaba una tela de saco en contacto con la piel; lo que, por el afectado cuidado que ponía en ocultarla, era necesariamente más notado por todo el mundo. La cambiaba con tan poca frecuencia que estaba llena de suciedad y parásitos. Su dieta usual consistía en pan; su bebida, en agua, a la que incluso convertía en difícil de tragar añadiéndola hierbas de sabor desagradable. Laceraba su espalda con las frecuentes disciplinas que se imponía. En imitación de Cristo, todos los días lavaba de rodillas los pies de trece mendigos a los que después despedía con regalos.» *History*, I, VIII, pp. 309-310.

21 *History*, IV, XLI, p. 210, y véase igualmente la conclusión de la *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. cit, pp. 142-143.

22 *Dialogues*, pp. 220-221. Lo que se encuentra entre corchetes es un añadido nuestro.

del clero en la sociedad y sus motivaciones. Sólo tras habernos ocupado de este asunto estaremos en condiciones de ofrecer una respuesta a nuestras preguntas. Una respuesta, además, que veremos que nos permite apreciar muy bien lo que en el pensamiento de Hume hay de lo que hoy llamaríamos sociología de la religión.

2. Los intereses del clero y la propuesta del control secular de la Iglesia

Sólo partiendo de la premisa de que las creencias religiosas no son tan fuertes ni están tan arraigadas como normalmente se piensa puede entenderse la visión que Hume tiene del clero²³. Para él, en efecto, el motivo de la elección de la profesión sacerdotal, como de cualquier otra, es el deseo de ganancia. Esta es una ambición que los hombres pueden ver satisfecha si logran sobresalir en su profesión, y el que lo intenten es también normalmente beneficioso para los intereses del conjunto de la sociedad. Pensemos en el ejemplo de los abogados, los médicos o los comerciantes. Pero el caso de los clérigos es directamente el contrario, porque, ¿cómo pueden satisfacer su ambición si no es mediante la promoción de la ignorancia y la superstición? Es decir, mediante ideas y prácticas directamente contrarias a la libertad y al progreso de la sociedad²⁴. Al fin y al cabo, todo el crédito y el sustento de los clérigos no depende sino de que sean aceptadas sus opiniones. Lo que también da cuenta de su carácter intolerante, del hecho de que no puedan soportar opiniones opuestas a las suyas. Es más, vista esta carencia de fuerza y vigor que según Hume caracteriza a las creencias religiosas, es perfectamente comprensible que el clero sea especialmente propenso a la hipocresía. Como afirma en una nota del escrito en que se ocupa de este tema, «*Of National Characters*», la inclinación a la religión no es permanente, sino propia de determinados momentos o disposiciones de ánimo. Pero, sin embargo, los sacerdotes, con vistas a mantener la veneración que la multitud les presta, tienen que aparentarla continuamente. Es por esto que en ocasiones particulares encuentran necesario fingir más devoción y fervor del

23 Sabríamos todavía más de su opinión sobre el clero si hubiera llegado a realizar dos proyectos que tuvo. Del primero da cuenta a su amigo Gilbert Elliot en una carta: «Entre mis intenciones he tenido frecuentemente la de escribir un suplemento a *Gulliver* que ridiculizase a los clérigos. Fue ciertamente una pena que Swift fuera un clérigo. Si hubiera sido un abogado o un médico hubiéramos sido entretenidos a costa de estas profesiones. Pero los clérigos son tan suspicaces que no pueden soportar que se los aluda de esta forma; y esto por una razón evidente: porque son conscientes de que son verdaderamente ridículos.» *Letters*, I, p. 153. El otro proyecto era el de escribir una historia de la Iglesia. Así, escribía a su editor A. Millar: «Se preocupa usted de nuevo por mi Historia de la Iglesia. No debe dar crédito a las noticias que oiga, porque usted conoce las circunstancias del asunto y mi resolución de no emprender nunca una Historia que me expondría de nuevo a la impertinencia y a las malas maneras. Los prejuicios de todas las facciones no han disminuido hasta tal punto que una Historia escrita con un espíritu imparcial pueda soportar la furia y el clamor./ Sin embargo, he estado reuniendo la mayor parte de las obras francesas e inglesas que tratan de la Historia de la Iglesia, y me alegraría mucho disponer de tiempo libre para leerlas de principio a fin. Un relato de algunas épocas de la Historia eclesiástica podría realizarse de tal forma que estuviera libre de controversias, y si un volumen tuviera éxito entonces podría escribir otros. Pero no creo que sea algo que vaya a hacer inmediatamente.» Esta carta se encuentra en el «Textual Supplement» de E. C. Mossner: *The Life of David Hume*. Oxford University Press, Oxford, 2nd ed., 1980, p. 637.

24 En «*Of the Parties of Great Britain*» Hume escribe: «podemos observar que en todas las épocas del mundo los clérigos han sido enemigos de la libertad; y no cabe duda de que una conducta tan permanente por su parte tiene que haberse basado en razones precisas de interés y ambición. La libertad de pensamiento y de expresar nuestras ideas es siempre funesta para el poder eclesiástico y para esos fraudes devotos en que suele apoyarse», *Essays*, pp. 65-66.

que en realidad experimentan. Y este disimulo e hipocresía no puede, a su vez, dirá Hume, sino destruir a menudo el candor y la honestidad que pudiera haber en su disposición natural.

Puede que lo anterior no sea de aplicación a determinados casos particulares; pero no por eso piensa Hume que tengamos que mejorar nuestra opinión sobre el clero; porque en esos casos la falta de hipocresía se ve contrarrestada por una falta igual o todavía más grave. Como él mismo escribe: «Si por casualidad cualquiera de ellos posee un temperamento más susceptible de devoción que lo usual, de tal forma que normalmente no necesita recurrir a la hipocresía para mantener el carácter de su profesión, es tan natural para él exagerar el valor de esta ventaja, y pensar que ella sola expía todas las violaciones de la moralidad, que frecuentemente no es más virtuoso que el hipócrita. Y aunque pocos se atreven a mantener abiertamente esas desacreditadas opiniones de que *todo es legítimo para los santos* y que *solo ellos tienen derecho a la posesión de sus bienes*; podemos observar, sin embargo, que estos principios se esconden en todos los pechos y representan el celo para con las observancias religiosas como un mérito tan grande que puede compensar muchos vicios y excesos.»²⁵

Robert Wallace, uno de los pocos clérigos que había defendido en su momento la candidatura de Hume a la cátedra de Ética y Filosofía pneumática de la Universidad de Edimburgo, se sintió tan ofendido por estas opiniones que decidió escribir una refutación. Esta tomó la forma de *A Letter from the Moderate Freethinker to David Hume Esquire concerning the Profession of the Clergy. In Which It is Shewed That Their Vices Whatever They Are Are Owing to Their Disposition and Not to the Bad Influence of Their Profession*. Este escrito resulta especialmente interesante, además de como intento de refutación de las opiniones de Hume, porque muestra muy bien cómo se veía a sí mismo el clero moderado escocés, del que nos ocuparemos enseguida. Robert Wallace destaca que han sido los clérigos protestantes los que han promovido el conocimiento y el examen imparcial de todas las doctrinas y opiniones, incluso de las más sagradas: «¿Quiénes fueron los protagonistas en el desenvolvimiento de esa extraordinaria inclinación por la investigación tanto de la Filosofía Natural como de los fundamentos de la Teología y de la Moralidad que tuvo lugar hacia el final de la vida de Oliver Cromwell e inmediatamente después de la restauración de Carlos II? ¿No fueron los teólogos latitudinarios, como eran llamados en aquella época? ¿Quiénes han estado protegiendo ese espíritu desde entonces, e invitando en voz alta a la humanidad a investigar y examinar todas las doctrinas y opiniones, sea cual sea su naturaleza e importancia, a probar todas las cosas, ...? ¿No han sido los clérigos protestantes? ¿No han estado analizando los diversos elementos de la religión y de la moralidad e invitando a los laicos

25 «Of National Characters», en *Essays*, p. 200, nota a pie de página. En una novela de Walter Scott, *El corazón de Mid-Lothian*, asistimos a la presentación de un presbiteriano de los viejos tiempos, marcado por el rigor de las persecuciones, David Deans, y a un modelo de clérigo moderado, su yerno Reuben Butler. Pues bien, al abuelo de Reuben Butler (al que por su talento para la lectura y explicación de las Sagradas Escrituras, le llamaban «Bible Butler» o «Scripture Stephen») Scott nos lo describe aceptando en su sentido más amplio la promesa de que los santos heredarían la tierra: «Como hasta entonces lo único que le había tocado en la división de esta propiedad común habían sido palos, no perdió la oportunidad que le brindó la toma y el saqueo de una ciudad comercial para adueñarse de una porción tan grande como pudo abarcar de las mejores cosas de este mundo.» Walter Scott: *El corazón de Mid-Lothian*. Edición de Román Álvarez. Traducción de Fernando Toda. Ed. Cátedra, Madrid, 1988, p. 188.

a no admitir sino lo que era autoevidente o podía deducirse de proposiciones autoevidentes mediante una evidencia clara?»²⁶

Puede que en esta réplica haya algo de razón, aunque Hume podría contestar que el clero actúa así solo en determinadas circunstancias, que son las verdaderamente determinantes y que dentro de un momento vamos a aclarar. En todo caso, en su *Historia de Inglaterra* vuelve a reafirmarse en sus sospechas y detalla una solución. En efecto, en esta obra se habla de que en toda sociedad han de distinguirse dos tipos completamente diferentes de profesiones o actividades:

En primer lugar están aquellas profesiones cuyo ejercicio, al mismo tiempo que promueve los intereses de la sociedad, resulta también útil o agradable para los individuos que las desempeñan. Este es el caso de los artesanos, los abogados, etc. Pues bien, el desarrollo de este tipo de actividades ha de confiarse a las personas que logran algún beneficio de las mismas. Es decir, al libre mercado. Quienes ejercen estas profesiones, al observar que sus ganancias dependen del favor del público, ya se preocuparán en función de su propio interés en mejorar su habilidad e industria. Estamos, por tanto, ante un ámbito en el que el Estado no ha de intervenir para nada. Excepto quizá -matizará Hume- en la primera introducción de cualquier arte.

Pero en segundo lugar hay profesiones que, aunque son útiles e incluso necesarias para la comunidad, no proporcionan ningún placer ni ventaja particular a quienes las desempeñan. Se trata, entonces, de actividades que el Estado ha de promover directamente. El ejército, la marina, la magistratura y la hacienda pública serían buenos ejemplos de este tipo de ocupaciones.

Pues bien, ¿en qué categoría debiéramos colocar a la profesión eclesiástica? He aquí la respuesta de Hume: «Podría pensarse a primera vista que los eclesiásticos pertenecen a la primera clase, y que su estímulo —igual que el de abogados y médicos— puede confiarse con seguridad a la liberalidad de los individuos que se adhieren a sus doctrinas y que se benefician o encuentran consuelo en su ministerio y asistencia espiritual. Su actividad y su diligencia, sin duda, se verán incitadas por tal motivo adicional; y su habilidad en la profesión, igual que su destreza en gobernar las mentes del pueblo, recibirá un incremento continuo por su creciente práctica, estudio y atención./ Pero si consideramos más detenidamente este asunto, encontraremos que esta interesada diligencia del clero es lo que todo legislador prudente tratará de impedir; porque en toda la religión —excepto la verdadera— es sumamente perniciosa, y tiene incluso una tendencia natural a pervertir la verdadera, infundiendo en ella una fuerte mezcla de superstición, locura y engaño. Cada profesional de los fantasmas, con vistas a convertirse en más valioso y sagrado a los ojos de sus partidarios, les inspirará con el aborrecimiento más violento hacia las otras sectas, e intentará continuamente excitar con alguna novedad la languideciente devoción de su auditorio. No se prestará ninguna consideración a la verdad, la moral o la decencia en las doctrinas inculcadas. Se adoptarán los dogmas que sirvan mejor a los afectos desordenados de la naturaleza humana. Se atraerán clientes a cada conventículo mediante la utilización de nuevos trabajos y destrezas sobre las pasiones y credulidad del vulgo. Y, al final, el magistrado civil encontrará que ha pagado cara su supuesta frugalidad al ahorrarse una cantidad fija destinada a los clérigos; y que en

26 Recogido en E. C. Mossner: *op. cit.*, p. 261. Este escrito no llegó a publicarse.

realidad el acuerdo más ventajoso y decente al que puede llegar con los guías espirituales es el de comprar su indolencia asignando un salario establecido a su profesión, y convirtiendo así en superfluo para ellos el estar más activos que lo meramente necesario para evitar que su rebaño se extravíe en busca de nuevos pastos. Y de esta manera, las instituciones eclesiásticas, aunque en un primer momento surgieron normalmente de consideraciones religiosas, llegan a ser al final beneficiosas para los intereses políticos de la sociedad.»²⁷

Es precisamente esta idea de que debe conseguirse que la Iglesia dependa del Estado y sea uno más de sus instrumentos lo que le permite a Hume —en tanto que historiador— valorar muy positivamente el establecimiento de Enrique VIII como «la única *cabeza* suprema sobre la Tierra de la Iglesia de Inglaterra.» A este respecto comentará: «El reconocimiento de la supremacía del rey introdujo allí una mayor sencillez en el gobierno al unir el poder espiritual con el civil, y al evitar disputas sobre circunscripciones, algo sobre lo que las partes contendientes nunca pudieron llegar a un acuerdo preciso. También se dispuso de un medio para controlar el exceso de la superstición y romper esos grilletes con los que la razón humana, la política y la industria habían estado aprisionadas. Era de suponer que el príncipe, siendo la cabeza tanto de la religión como de la jurisdicción temporal del reino, aunque algunas veces pudiera emplear a la primera como un instrumento de gobierno, no estaba interesado —a diferencia del pontífice romano— en fomentar su crecimiento excesivo; y que, excepto cuando se viera cegado por la ignorancia o el fanatismo, se aseguraría de retener a la religión dentro de unos límites tolerables y de prevenir sus abusos.»²⁸ Esta tesis de que el poder civil ha de controlar al clero aparece igualmente en el ensayo en donde Hume propone el sistema de gobierno que para él sería más perfecto, «*Idea of a Perfect Commonwealth*». Allí defiende una república en donde unos votantes económicamente cualificados escogen a unos representantes que, a su vez, eligen de entre ellos a un conjunto de magistrados o senadores. Y por lo que se refiere al sistema eclesiástico de esta república, Hume establece las siguientes disposiciones: «Los magistrados nombran a los párrocos o ministros de todas las parroquias./ Se establece el sistema de gobierno presbiteriano; y la corte eclesiástica superior es una asamblea o sínodo de todos los presbíteros del condado. Los magistrados pueden reclamar cualquier causa de esta corte y resolverla ellos mismos./ Los magistrados pueden juzgar y deponer o suspender a cualquier presbítero.»²⁹ Estas propuestas se justifican, declara Hume, porque «Sin la dependencia del clero de los magistrados civiles, ..., es vano pensar que un gobierno libre pueda tener seguridad o estabilidad.»³⁰

Podemos hacer ya una cierta recapitulación. Parece evidente que Hume no confiaba en un triunfo generalizado del ateísmo o de lo que hoy llamaríamos agnosticismo; en la desaparición de las creencias religiosas de la vida social. Ante la inminencia de su fallecimiento Hume se había entretenido inventando algunas excusas graciosas que suponía que podría dar

27 *History*, III, XXIX, pp. 135-136. Ni qué decir tiene que la apelación a una supuesta «religión verdadera» no es sino un expediente retórico exigido por la prudencia, y destinado a mitigar algo que debía parecer una verdadera provocación: analizar al clero en término comerciales, como proveedores de una mercancía e intentando ganarse a unos «clientes». Véase para esta idea N. Phillipson: *Hume*. Weidenfeld and Nicolson, London, 1989, p. 116.

28 *History*, III, XXX, pp. 206-7.

29 *Essays*, p. 520.

30 *Essays*, p. 525.

a Caronte e imaginando lo que este respondería. Así, Hume le diría a Caronte: «Ten un poco de paciencia, buen Caronte. He estado intentando abrir los ojos del público. Si vivo unos pocos años más, puedo tener la satisfacción de ver la caída de algunos de los sistemas de superstición que hoy prevalecen.» A lo que Caronte, perdiendo toda su moderación y compostura, respondería: «Pícaro holgazán, eso no pasará en cientos de años. ¿Te imaginas que voy a concederte una prórroga tan larga? Súbete a la barca ahora mismo, pícaro holgazán y perezoso.»³¹ Pues bien, si las creencias religiosas no iban a desaparecer, al menos en cientos de años, la pregunta interesante a nivel político era la de cómo obtener el predominio de una cierta indiferencia, de lo que con propiedad podemos llamar una postura secular a nivel de la vida práctica. Esto tenía que ver con el convencimiento de Hume de que en determinadas circunstancias favorables los impulsos de la naturaleza humana que nos orientaban hacia la búsqueda de lo útil y lo inmediatamente agradable podían triunfar. Diríamos que determinados elementos de nuestra naturaleza pueden sobreponerse a otros, específicamente a nuestra tendencia a creer en divinidades protectoras y esperar ayuda de las mismas o a temer a dioses que pueden castigarnos. Lo que necesitamos es crear entonces las circunstancias donde esto pueda ocurrir. Circunstancias que para Hume son básicamente dos: por una parte una política de tolerancia religiosa, pues cuando los hombres se acostumbran a los debates religiosos y a la presencia de diversas sectas es muy posible que acabe predominando en ellos una cierta indiferencia. Por el contrario, cuando los creyentes son perseguidos por sus ideas, su orgullo y deseo de autoafirmación provocan el incremento en fuerza e importancia de las mismas³²; y en segundo lugar necesitamos ese control de la Iglesia predominante que hemos visto que Hume defiende en sus escritos³³.

Ahora es el momento de preguntarse, ¿había alguna encarnación histórica de estas medidas? Puede que la respuesta haya de ser negativa si pensamos las mismas como puestas en práctica por unos gobernantes convenientemente escépticos. Pero también es cierto que a través de numerosos accidentes históricos habían acabado produciéndose situaciones con un parecido remarcable con lo que Hume estaba proponiendo. Y la situación de la Escocia del momento entraba en ese marco. Hay un sentido importante en el que Hume tenía que ver con agrado las transformaciones religiosas de su tierra natal. Cuando comparara su propio

31 «Letter from Adam Smith, LL. D. to William Strahan, Esq.», Suplemento a la edición de Kemp Smith de los *Dialogues*, p. 245. Sobre este carta Adam Smith escribió: «Una sola hoja y, según creía, muy inofensiva, que escribí sobre la muerte de nuestro amigo Mr. Hume, me ocasionó diez veces más críticas abusivas que el violentísimo ataque que había realizado contra todo el sistema comercial de Gran Bretaña.» Citado en D. D. Raphael: *Adam Smith*. Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 25-26.

32 He estudiado las razones que Hume expone a favor de la tolerancia religiosa en un ensayo titulado «Más allá de la tolerancia. De la Ilustración al Romanticismo», de próxima aparición en John C. Laursen y María José Villaverde (Eds.): *Forjadores de la tolerancia*. Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

33 Hume no se ha ocupado del efecto que tendría una política de tolerancia sobre el predominio de esa Iglesia que podemos llamar «oficial». Aunque cabe asumir, como muy bien ha sugerido J. B. Stewart— que pensaría que dada una Iglesia estatal bien dirigida y alejada de toda compulsión y fanatismo no habría, como cuestión de hecho, un gran deseo de alternativas. Véase J. B. Stewart: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Greenwood Press, Westport (Connecticut), 1973 (1ª ed., Columbia University Press, New York, 1963), p. 284. Es verdad que siempre podrían desarrollarse otras religiones —por ejemplo, aquellas primariamente relacionadas con otros países— o crearse nuevas sectas o grupos disidentes, pero no parece que pudieran alcanzar una fuerza y una influencia tales que llegaran a poner en cuestión el carácter tan hegemónico como especial de esa Iglesia apoyada por el poder político.

siglo con el anterior no podía dejar de observar que las grandes controversias y persecuciones religiosas pertenecían al pasado, y que la sociedad escocesa que contemplaba se encaminaba decididamente por la senda del desarrollo económico y comercial, despreocupándose cada vez más de los vuelos de la teología. Si el calvinismo escocés de su infancia era especialmente sombrío, viendo pecados y castigos crueles por todas partes, según se fue dejando sentir la influencia inglesa y el desarrollo económico ocasionado por el incremento del comercio y la mejora en los métodos de cultivar la tierra, empezó a surgir en Escocia una nueva mentalidad. Mentalidad que correspondía a una nueva generación que no había experimentado las persecuciones de épocas anteriores, y que en el disfrute de la creciente prosperidad llegó a sentir una profunda aversión por el entusiasmo religioso que todavía pervivía en muchos de sus compatriotas. La Iglesia presbiteriana quedó dividida así en dos grupos contrapuestos: el partido evangélico, y cuyos miembros eran denominados por sus oponentes «Zealots» or «Highflyers», y el partido moderado. Los primeros, apegados a los rigores del pasado, conservaban el apoyo y la estima de una gran masa del pueblo, pues reconocían además el derecho del mismo a elegir a sus pastores, pero los últimos disponían de un importantísimo medio de hacer sentir su influencia: el patronazgo. Este había sido desde tiempo atrás una cuestión muy discutida en Escocia, pues no en vano representaba un tema de amplio alcance y que siempre ha preocupado a todas las sociedades: la autonomía de la Iglesia y los límites de la autoridad del Estado. En el Acta de 1690 se había afirmado el derecho de cada congregación a elegir a su propio ministro, pero en 1712, por una ley del parlamento de Westminster el patronazgo fue restaurado. A partir de ahora los patrones laicos podían elegir a los ministros de las parroquias de sus propiedades. En un primer momento mostraron poca inclinación a ejercer este recobrado derecho, quizás porque sabían que hacerlo podía contribuir a desestabilizar una situación que no se percibía como muy segura. Así, durante varios años se vivió una situación de incertidumbre y como de espera, pero cuando por fin el derecho de patronazgo comenzó a ser utilizado en todas sus posibilidades fue con la idea de ayudar al desarrollo del partido moderado dentro de la Iglesia. Hay que tener en cuenta que la Corona tenía derecho de patronazgo sobre al menos un tercio de todas las parroquias³⁴. Su empleo quedó en manos del duque de Argyle, que lo utilizó para impulsar el nombramiento de estos clérigos moderados en las parroquias que iban quedando libres. Un oponente de los moderados, John Witherspoon, escribió una sátira titulada *Ecclesiastical Characteristics: or the Arcana of Church Policy, being an attempt to open up the mystery of moderation*. En esta obra bajo el título «El credo ateniense» presenta las principales ideas y doctrinas de este partido moderado: «Creo en la belleza y hermosas proporciones de la Señora Naturaleza, y en el Destino todopoderoso, su único padre y guardián, porque de la manera más clemente (bendito sea su nombre) se ha obligado a hacernos a todos muy bien. / Creo que el universo es una enorme máquina que desde la eternidad se mueve de forma necesaria, y que consiste en un número infinito de *eslabones* y cadenas, cada uno en un movimiento progresivo hacia el cenit de la perfección y meridiano de gloria; ... / Creo que no existe el mal en el universo, ni tal cosa como la virtud absolutamente considerada. Que esas cosas vulgarmente llamadas *pecados* son sólo errores de juicio y manchas para hacer resaltar la belleza de la naturaleza, o lunares para adornar su cara. Que toda la raza

34 Véase J. H. S. Burleigh: *A Church History of Scotland*. Oxford University Press, Oxford, 1960, p. 282.

de los seres inteligentes, incluso los diablos mismos (si es que hay alguno) serán felices al final ... / En resumen, creo en la divinidad de L. S[haftesbury] y en la santidad de Marco Aurelio, la claridad y carácter sublime de A[ristótel]es, y la duración para siempre de las obras de Mr. H[utcheson], a pesar de su tendencia actual al olvido. Amen».³⁵ Aquí puede apreciarse muy bien el tipo de religión que representaba este partido. Un teísmo filosófico que confiaba en la ciencia y en la razón para a partir de la observación de esa máquina que es el universo poder llegar a su creador. Se trataba por tanto de buscar la alianza entre la ciencia y la religión, y considerar que ambas encontraban su realización en la prosperidad de la sociedad en la que dominaban. El ya mencionado Hugh Blair destacaba la utilidad de la religión sobre las siguientes razones: «El conocimiento religioso impulsa tanto todas las mejoras útiles para la sociedad como las meramente decorativas. La experiencia muestra que según difunde su luz, el conocimiento florece y se cultivan y desarrollan las artes liberales. Una concepción adecuada de la religión promueve un espíritu libre y valiente; conduce a los hombres a pensar por sí mismos, a formar sus principios a partir de una investigación imparcial, y a no renunciar a su propia conciencia ante los dictados de los demás hombres. De aquí por lo tanto que esas ideas correctas de la religión inspiren de forma natural una aversión hacia la esclavitud de cualquier tipo y promuevan una inclinación hacia la libertad y las leyes.»³⁶

Admitiendo lo anterior, puede entenderse que Hume escribiera sobre este clero moderado promovido por los ricos propietarios y en estrecha alianza con los mismos: «¡Es una suerte para los habitantes de esta metrópoli [Edimburgo] —que tiene de una forma natural una gran influencia en el campo— que a las mismas personas que pueden destacar de tal modo en el saber profano [más tarde Hume sustituyó esta última palabra por «elegante»] se les haya confiado el cuidado de la gente en sus asuntos espirituales, los cuales son de una importancia tan grande y, sin duda, indecible!»³⁷ Sólo el final es irónico. Para Escocia era claramente una gran suerte que el partido moderado tuviera una posición tan predominante. Es verdad que, como afirma el dicho popular, lo mejor (que para Hume significaría sin duda el predominio general del escepticismo en el ámbito religioso) puede ser enemigo de lo bueno; pero vistas las cosas desde una cierta perspectiva histórica, y comparando la situación de Escocia una vez que se habían dejado sentir los efectos beneficiosos de su unión con Inglaterra con la de su pasado en el siglo XVII era una gran suerte tener un clero que se mostrara dispuesto a cooperar con el desarrollo de los intereses mundanos de la sociedad y con la libre inves-

35 Citado por Jane Rendall en *The Origins of the Scottish Enlightenment*. Macmillan, London, 1978, pp. 219-220. Salvando las exageraciones, hay que reconocer que, en todo caso, estamos muy lejos del calvinismo tradicional.

36 Hugh Blair: *op. cit.*, p. 320. Hablando sobre el calvinismo y su desarrollo, y haciendo referencia entre otros países a Escocia, R. H. Tawney escribe que si bien el calvinismo «había empezado siendo el alma misma de una organización autoritaria, acabó siendo el vehículo de un individualismo casi utilitarista.» *Religion and the Rise of Capitalism*. Penguin, Harmondsworth, 1938 (1ª ed., 1926), p. 205. Es precisamente esta transformación la que llevan a cabo los moderados en Escocia.

37 Recogido por E. C. Mossner en «Hume as Literary Patron: A Suppressed Review of Robert Henry's History of Great Britain», *Modern Philology*, 1942, pp. 361-82, y citado por N. Phillipson en *op. cit.*, p. 10. Lo que aparece entre corchetes es un añadido al texto original de Hume.

tigación y la discusión racional³⁸. Que bajo ese manto de un discurso religioso civilizador se perdiera un genuino anhelo trascendente podía preocupar a algunos fieles, pero no a un escéptico, que sí percibiría que ese discurso dejaba transparentar un secularismo de hecho que convertía a la religión en inofensiva, en esa representación teatral con la que Hume la había comparado en el *Treatise*. Esto nos indica que la situación de debilidad de las creencias religiosas que hemos ido estudiando desde el comienzo de nuestro ensayo comparte una situación dual: resulta tener, por parte de Hume, mucho de deseo; ser en suma un ideal, pero un ideal que puede realizarse sin mucha dificultad, algo que de hecho estaba ocurriendo. Luego, la supuesta contradicción de Hume no sería sino el tomar nota del carácter complejo y diverso de la naturaleza humana, y de que según el contexto social la religión puede ser cosas muy distintas. Lo que explica que desde una perspectiva realista se apueste claramente por el desarrollo de una situación en donde sin abandonar la envoltura religiosa lleguen a predominar las preocupaciones que tienen que ver con nuestra experiencia cotidiana. La situación contraria también es posible, pues no hay idea tan extravagante que no pueda ser defendida hasta la muerte cuando se ve apoyada por la educación o la simple ignorancia de otras posibilidades. Pero esto hacía más urgente insistir en que más que enfrentarse directamente con las creencias u opiniones religiosas era mejor esperar que cambiaran bajo la influencia de unos clérigos cuya subsistencia está garantizada y que en el fondo tampoco se preocupan mucho en lo más íntimo de su mente de los misterios del más allá.

38 Aunque uno podría pensar que la suerte aquí intervenía muy poco y que más bien se está ante un efecto buscado.