

DAVID HUME Y ROBERT WALLACE: ILUMINISMO, FE Y MILAGROS

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

En un trabajo reciente en honor a Roberto Torretti,¹ traté de mostrar que el rechazo por Hume² del milagro es una especie de corolario tanto de su “fe implícita” en la ciencia empírica de Newton como de su crítica implícita y aceptación moderada de la concepción que Calvino (1509-1564) tiene de la fe. En el presente ensayo, que con júbilo y admiración dedico a Carla Cordua, intentaré establecer que a este fideísmo calvinista,

¹ Miguel A. Badía Cabrera, “Hume: Milagros, ciencia y calvinismo”, *Diálogos* 79 (2002), pp. 35-57.

² Se encuentra en la Sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Las referencias a las obras de Hume en este artículo utilizarán las abreviaturas y se harán a las ediciones que se indican a continuación:

DNR: *Dialogues Concerning Natural Religion*, 2d ed., ed. Norman Kemp Smith (New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1947);

E: *David Hume: Essays, Moral, Political and Literary*, rev. ed., ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987);

EHU: *Enquiries Concerning the Human Understanding and*

EPM: *Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975);

H: *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, 6 vols. Based on the edition of 1778. (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1983);

L: *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969);

LG: *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745), ed. E. C. Mossner and J. V. Price (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967);

THN: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).

Las referencias adicionales a estas obras se ofrecen entre paréntesis dentro del texto principal y en las notas al mismo. Soy responsable de la traducción al español de todos los pasajes citados de los escritos de Hume.

aun en mayor grado que a los supuestos ilustrados de su filosofía, cabe muy probablemente atribuir su recusación inmediata y total de la credibilidad del testimonio religioso sobre milagros. Esta conclusión incluso me ha sorprendido a mí, ya que por mucho tiempo pensé que Hume repudiaba, con energía aunque de forma irónica, no sólo los milagros, sino aun más la fe calvinista. Ha sido, pues, para mí un verdadero descubrimiento el constatar cuánto retiene Hume de la fe que profesó sincera y seriamente en su temprana juventud.³

A los efectos de hacer verosímil esta tesis, he de comparar el rechazo aparentemente sumario de Hume de los relatos sobre milagros con la actitud de cautela metodológica ante éstos de dos figuras importantes de la Ilustración Escocesa: Robert Wallace (1697-1771) y George Campbell (1719-1796), en especial el primero. Ambos contribuyeron al florecimiento cultural, filosófico y científico y al enriquecimiento literario, artístico e intelectual de la juventud de la Escocia de mediados del siglo xviii. Esto lo hizo Campbell, junto a Thomas Reid, como fundador de la filosofía del *Common Sense*, pero principalmente a través de su labor universitaria, como rector (*Principal*) del 1750 al 1771 del Marischal College de la Universidad de Aberdeen.⁴ Wallace se destacó como gestor de instituciones importantes de promoción cultural tales como la Philosophical Society of Edinburgh (ahora la Royal Society of Edinburgh). Por otra parte, los dos fueron ministros de la Iglesia de Escocia, asociados con el ala

³ Véase al respecto lo que Hume dice en carta a su amigo íntimo, Gilbert Elliot of Minto, a la cual aneja uno de los primeros manuscritos de sus *Diálogos sobre la religión natural*. En ésta le pide a su amigo que fortalezca "el lado" de Cleantes, el personaje que defiende el teísmo razonando empíricamente, en contra de Filón, el escéptico de la obra: "Cualquier propensión que puedas imaginarte que tengo por el otro lado, se encaramó sigilosamente en mí en contra de mi voluntad: Y no hace mucho que quemé un viejo manuscrito, escrito antes de cumplir los veinte, que contenía, página tras página, el progreso gradual de mis pensamientos sobre ese tema. Éste comenzó con una búsqueda ansiosa de argumentos para confirmar la opinión común: Las dudas se introdujeron furtivamente, se disiparon, regresaron de nuevo, fueron disipadas de nuevo, regresaron de nuevo; y fue una lucha perpetua de la imaginación en contra de la inclinación, y acaso en contra de la razón" (L, I, Ltr 72 [1751], 153).

⁴ George Campbell fue también el autor de *A Dissertation on Miracles* (Edinburgh, 1762; rpt. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1983; en adelante citada *Dissertation*), que fue la respuesta contemporánea más lúcida y profunda al ensayo de Hume sobre los milagros, y la única publicación que Hume contestó, aunque de forma breve e indirecta, en carta a su amigo Hugh Blair, quien le sometió la obra de Campbell. Véase L, I, Ltr 188 To: Hugh Blair [1761], 350.

moderada o racionalista, que controló esa institución durante la mayor parte del siglo xviii, prevaleciendo sobre la facción evangélica, que fue mucho más influyente durante el siglo xix.

El Reverendo Robert Wallace fue una persona culta, literato, historiador, matemático y demógrafo. En esta última capacidad descubrió leyes sobre el crecimiento de la población que por lo general se asocian con la figura mucho más famosa de Thomas Robert Malthus (1766-1834).⁵ Del 1751 al 1753 Hume sostuvo con Wallace una polémica epistolar muy comedida sobre la mayor o menor población de las naciones europeas en comparación con los reinos y estados de la antigüedad. En *Of the Populousness of Ancient Nations* (E [1742], 377-463) Hume argumentó a favor de la mayor población de los estados europeos modernos y Wallace defendió la opinión contraria en la *Dissertation on the Numbers of Mankind* (Edinburgh, 1753). Hay que resaltar que Wallace fue uno de los pocos ministros que en el 1745 ante el Consejo Municipal defendió la candidatura de Hume para ocupar la plaza de Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo, nombramiento que, lamentablemente aunque de forma predecible, fue vetado por ese cuerpo.⁶ El carácter templado y la actitud ilustrada de ambos pensadores posibilitó una franca y duradera amistad entre ellos a pesar de las diferencias filosóficas y teológicas que los separaban.⁷

Durante mi estadía en Edimburgo, en el verano de 1999, localicé, en la Sala de Colecciones Especiales de la Biblioteca de la Universidad de Edimburgo, un manuscrito inédito de Robert Wallace: "Observations on the Account of the miracles of the Abbé Paris",⁸ compuesto aparente-

⁵ William Ferguson, *Scotland, 1689 to the Present*, en *The Edinburgh History of Scotland*, Vol. 4 (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1975), pp. 174-175.

⁶ Este episodio lo relata soberbiamente Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume* (London and Edinburgh: Nelson, 1954; 2d ed. Oxford: Clarendon Press, 1980), chap. 12, pp. 153-162.

⁷ En torno a la relación de Hume y el ministerio ilustrado (*moderate clergy*) de Edimburgo, véase Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Edinburgh: University Press, 1985), pp. 156, 159.

⁸ Este manuscrito obra en la Laing Collection de la Sala de Colecciones Especiales de la Universidad de Edimburgo con el número de referencia La. II. 620.20, en adelante citado *Observations*. Es claro que soy el traductor de los pasajes citados del manuscrito.

mente en el 1764. En éste Wallace refuta un libro⁹ en circulación muy popular a la sazón, esto es, un relato de múltiples milagros alegadamente ocurridos en los alrededores de la tumba del Abbé Francois de Paris (1690-1727), el célebre "santo" jansenista del siglo xviii. Aunque el escrito de Wallace es breve e incompleto, su negativa a aceptar esos "milagros" está fundada en un examen típicamente historiográfico de la evidencia presentada en el relato. En la Sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume, por el contrario, parece eliminar *a priori* el tipo de testimonio invocado en el caso de los "milagros" del Abbé Paris, lo que haría enteramente superfluo examinar tanto la evidencia empírica como el testimonio aducidos en pro del carácter milagroso de esos acontecimientos:

¿Y que tenemos que oponer a una nube tal de testigos, sino la *imposibilidad absoluta o naturaleza milagrosa de los eventos*? Esto último seguramente, a los ojos de buenos razonadores, será tenido, por sí sólo, como una refutación suficiente. (EHU, 125; énfasis suplido)

Este pasaje, visto en abstracto, parece sugerir que el concepto del milagro, por ser absolutamente imposible o contradictorio, haría desvanecer enteramente la credibilidad del cualquier relato sobre el ocurrir de un hecho tal de la misma manera que tendríamos por fuerza que descreer cualquier testimonio, no importa quién lo ofreciera, y declarar imposible el hecho relatado, si fuera acerca del hallazgo de un cuadrado redondo en algún lugar remoto de este mundo. Pero esto, empero, no es lo que Hume quiere decir, pues la observación precedente aparece en la segunda parte de su argumento, que no se ocupa de la posibilidad lógica del milagro, la cual simplemente se da por supuesta en esa parte; por lo demás, para Hume, la no existencia de ningún hecho, por más contrario que sea al curso uniforme de los acontecimientos naturales, no implica contradicción alguna (EHU, 35). Más bien de lo que aquí se trata es de si la existencia efectiva de un hecho milagroso puede establecerse por el tipo particular de testimonio ("una nube tal de testigos") comúnmente vinculado con los milagros religiosos. En este contexto, pues, Hume opone la abrumadora superioridad del testimonio uniforme y constante del "libro" de la naturaleza al bajísimo índice de credibilidad del usualmente

⁹ Louis Basile Carré de Montgeron (1688-1754), *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. Paris: démontrée contre M. l'Archevêque de Sens* (Utrecht: Chez les Libraires de la Compagnie, 1737). Este volumen obra en la Sala de Colecciones Especiales de la Universidad de Edimburgo.

falaz y fraudulento testimonio religioso sobre el milagro, y de ahí que proceda a declarar imposible el hecho sin examinar el dicho. Esta interpretación queda corroborada por el pasaje siguiente de la segunda parte, que aparece más abajo del citado anteriormente y en el cual Hume acenúa de nuevo el mismo punto:

Pero de imputarse un milagro a un nuevo sistema o una religión, como los hombres en todas las épocas han sido engañados con harta frecuencia por historias ridículas de este tipo, esa misma circunstancia será una prueba completa de fraude y suficiente para que todos los hombres de [buen] sentido no sólo lo rechacen, sino para que incluso lo rechacen sin examen ulterior (EHU, 129).

En fin, Hume rechaza de forma expedita, no tanto el milagro mismo, sino el testimonio religioso a su favor. Tal cosa no sólo ha motivado las objeciones de mayor peso a este ensayo, sino que no luce del todo consecuente con el espíritu ilustrado de su filosofía empirista que demanda el examen escrupuloso y ecuánime toda la evidencia disponible, en especial en lo que toca a las cuestiones morales, esto es, humanas.¹⁰ Ello resulta más extraño aun ya que, según Hume mismo, este "espíritu de imparcialidad" no sólo da su sello distintivo a su *Historia de Inglaterra*, sino que también es un ingrediente esencial de su propio escepticismo mitigado o razonable:

Doquiera que la evidencia se descubre a sí misma, tú te adhieres a ella, no empece tu presunto escepticismo . . . *Estos escépticos se ven, en consecuencia, obligados en cualquier cuestión a considerar cada evidencia particular por separado (apart), y a proporcionar su asentimiento al grado preciso de evidencia que ocurre.* Ésta es su práctica en todas las ciencias naturales, matemáticas, morales y políticas. ¿Y por qué no también, pregunto, en las teológicas y religiosas? (DNR, 136-137; énfasis suplido)

Al menos en lo que toca a los milagros achacados al Abbé Paris, Robert Wallace parece comportarse de forma más consecuente con la metodología que Hume¹¹ recomienda que el propio Hume. Y en esto actúa no tanto como pastor presbiteriano, sino como filósofo ilustrado,

¹⁰ El mismo subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana* es indicación fehaciente de esto, pues esa obra no es sino "un intento de introducir el método experimental de razonamiento en las cuestiones morales".

¹¹ Es cierto que Cleantes es el exponente de ese principio; sin embargo, como Filón, el escéptico, concuerda con él en esto, cabe, en efecto, suponer que Hume lo sostiene.

pues Wallace no rechaza esos presuntos milagros sino luego de aquilatar cuidadosamente la credibilidad de la fuente que los registra. Aunque uno podría sospechar que Wallace, calvinista al fin, de entrada no podía tener mucha simpatía con milagros católicos, es aun más razonable suponer que mucha menos afinidad podría tener con los oponentes teológicos y políticos de los jansenistas esto es, los jesuitas. Por otra parte, la teología jansenista es bastante semejante a la calvinista, en especial en lo que toca el pesimismo extremo en torno al libre albedrío humano, razón por la cual los jansenistas de Port Royal fueron anatematizados como calvinistas encubiertos por la autoridad papal.¹²

¿Qué es lo que hace, ante los ojos de Wallace, increíble el relato de Monsieur Louis de Montgeron acerca de los milagros obrados cerca de la tumba del Abbé Paris? No es la imposibilidad lógica ni física de los hechos, sino la debilidad y el escaso crédito del testimonio particular a su favor: en fin, el examen de su crónica hace patente “la debilidad y superstición” y “el entusiasmo del autor” (*Observations*, 2), esto es, de que sufre de una predisposición constante a la parcialidad, la inconsecuencia y el engaño. En la jerga de pensadores ilustrados, como Wallace, Campbell y Hume, “entusiasmo” designa el fanatismo religioso autodelusorio, arrebatado y casi inevitablemente violento.¹³ El argumento de Wallace es básicamente forense, pues la evidencia que utiliza para debilitar la presunción del lector de que el relato es una imagen diáfana y fidedigna de acontecimientos reales, es circunstancial. A pesar de que Wallace reconoce al comienzo que sus notas son incompletas, declara que son “suficientes para mostrar el entusiasmo del autor”. De ahí que él no mencione, ni mucho menos examine excepto uno de los incontables

¹² *Unigenitus*, Bula pontificia emitida en 1713 por Clemente XI. Véase Nigel J. Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (New York, 1936), xiii, “The End of Port Royal”, pp. 275-213.

¹³ Véase el ensayo de Hume, “Of Superstition and Enthusiasm” (E, 73-79). Uno de los sermones más tempranos de Wallace revela la opinión ilustrada que Hume comparte con el clero moderado escocés sobre los efectos sociales perjudiciales de tal temple religioso: “Ignorance and Superstition a Source of Violence and Cruelty”. Uno de los ensayos más famosos de Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, cuya filosofía moral fue grandemente admirada por Wallace y Hume, lleva el título de “A Letter Concerning Enthusiasm” (London, 1706). Este ensayo luego se republicó en la colección clásica e influyente de Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (London, 1711); véase *Characteristics*, ed. John M. Robertson (London, 1900) vol. I: “La inspiración es una percepción (*feeling*) real de la presencia divina, y el entusiasmo, una falsa” (*Characteristics*, I, 53).

prodigios atribuidos al santo jansenista: la curación de una pierna de un caballero español. Y éste lo presenta a modo de caso típico para derrotar el reclamo de que estamos ante hechos que sólo cabe explicar invocando causas sobrenaturales, más bien que naturales:

Creo que no hay mucho en todo esto. El español estaba usando medicamentos y remedios naturales, la cura fue bastante súbita, pero no se completó ni un instante, ni en un día, ni en una hora, sino más lenta o gradualmente. La aplicación de un pedazo del jugón con el que murió el santo parece un medio ridículo de curación. En suma, es difícil decir que su pierna no fuera curable por medios naturales, pero si él le aplica medicamentos y ésta se cura, ¿qué razón tenemos entonces para alegar un milagro? (*Observations*, 4)

La regla que sigue Wallace es que, si sólo tenemos un relato escrito para establecer una cuestión de hecho, y no hay razón alguna para atribuir al relator la intención de mentir, entonces debemos aceptar que ese informe es una prueba razonable del ocurrir del hecho. Pero si el contenido del relato mismo o la manera en que está compuesto provee o apunta a algún dato, consideración o circunstancia que nos lleve razonablemente a inferir que el relator carece de las condiciones intelectuales y morales necesarias para convertirse en fuente digna de crédito (tales como sensatez, escrupulosidad, integridad e imparcialidad), entonces no debemos afirmar los hechos, al menos con base en ese testimonio.

Y que Monsieur Montgeron no cumple con ninguno de esos requisitos y que no era, en verdad, una fuente fidedigna, es manifiesto, para Wallace, desde los preliminares del libro; el mismo prólogo revela un estado de ánimo desordenado y un intelecto vacío de objetividad y lleno de ilusiones supersticiosas sobre el efecto político favorable al partido jansenista que la lectura de su libro por el Rey de Francia podría tener. No hay que tener fobia contra la piedad para afirmar con Wallace que acostarse sobre un montón de cenizas durante los últimos 8 días previos a la presentación de su obra al Rey, es “signo de la debilidad y la superstición” del autor. Pero no son sólo los actos, sino las palabras iniciales del autor lo que hace fácilmente impugnabile su honestidad intelectual:

En la Epístola al Rey, muéstrase con fuerza el prejuicio ruidoso a favor de los jansenistas y en contra de los jesuitas; además, está tan cautivado por las opiniones, las causas y el partido de los jansenistas que casi es imposible suponer que sea un juez imparcial en lo que se refiere a cualquier asunto que les concierna (*Observations*, 2).

Aún más reveladora es, para Wallace, la evidencia constatable de que el autor deliberadamente trata de disimular su parcialidad rampante presentándose como un deísta confirmado cuya conversión religiosa fue motivada por la transformación espiritual que experimentó al acudir a la tumba del Abbé Paris. Sabido es que el deísmo busca a Dios racionalmente en el curso uniforme de la naturaleza, y que rechaza la fe y la revelación sobrenatural,¹⁴ y por consiguiente, también el milagro. Si se toma esto en cuenta, entonces no es difícil ver que la intención dominante de Monsieur Montgeron es presentar su propia conversión a la fe jansenista como un milagro que testimonia la verdad de esa doctrina. Wallace, en cambio, no tiene dificultad en mostrar que: primero, no hubo tal conversión, pues el autor nunca fue un deísta de verdad (*Observations*, 2-3);¹⁵ segundo, que si la hubo, en vez de ser el producto milagroso del poder del santo, esa nueva persuasión fue el resultado inevitable de la autosugestión, o del contagio de una histeria colectiva acelerado por el deseo creer (*Observations*, 3), y tercero, que si hubo una tal súbita e inexplicable mudanza, ella misma es prueba suficiente de que no fue una conversión a la religión verdadera, ya que consiste en el asentir a doctrinas, o incoherentes, o manifiestamente falsas (*Observations*, 2, 3). En resumen, la conclusión de Wallace equivale a decir que el relato en cuestión no tiene ningún valor probatorio:

Ahora bien, considero que como todo esto no ha sido otra cosa que un genuino ataque de nervios (*a true pannick*), es natural que un hombre de un carácter tal conciba en su mente muchos pensamientos de la verdad de la religión. Él, sin embargo, los pone por escrito en una forma que muestra, no que éstos fueron los sentimientos llanos de su mente a la sazón, sino más bien que fueron adornados posteriormente. En definitivas, no veo aquí nada que no sea un ataque de nervios; [Por lo demás] sus razonamientos no son válidos, y ello es signo genuino de que no son divinos.

A pesar de que Hume mismo aceptará los criterios utilizados por Wallace para desacreditar los relatos sobre el tipo de hechos atribuidos

¹⁴ Al menos ésta es, para Hume, la traza distintiva de quienes se adhirieron al deísmo, pues "los deístas . . . negaron por entero la verdad de la revelación e insinuaron que todas las diversas sectas, tan enardecidas unas contra las otras, se fundaban por igual en la locura y en el error" (H, VI, 59).

¹⁵ En esta conexión Wallace menciona a Shaftesbury, a quien toma como ejemplo de un deísta de intachable moralidad y a quien ni remotamente se parece el autor del relato (*Observations*, 3).

al Abbé Paris,¹⁶ siempre cabe marcar una diferencia fundamental entre ambos. Wallace no encuentra indigno de la actitud filosófica el darle, por decirlo así, su día en corte a los testigos; Hume, en cambio, al menos en lo que toca a los milagros religiosos y apuntando a lo ridículo del testimonio habitual a su favor, simplemente les exige que abandonen el tribunal. Es curioso que George Campbell,¹⁷ al censurar airadamente a Hume por esto, lo hace, no tanto en defensa de la religión, sino de la ciencia. Tal proceder es poco digno de la actitud ilustrada de adhesión amplia a la ciencia newtoniana, pues tendría el efecto negativo de reducir de entrada el campo de fenómenos susceptibles de ser objeto de escrutinio empírico.¹⁸ Según Campbell, sólo es razonable rechazar el testimonio acerca de milagros luego de examinar los casos uno a uno, o como él dice, "en detalle"; pero rechazarlos sumaria y expeditamente, como hace Hume, es signo de un escepticismo que no es sino el fruto de la "indolencia" que "siempre nos inclina a admitir o a rechazar al *por mayor*, sin entrar en la tediosa tarea de tener que considerar las cosas *en detalle*".¹⁹ La defensa de Hume frente a esta objeción de Campbell no es frívola ni por fuerza irrazonable, pero ciertamente no es adecuada, y más interesante aun, tampoco es una respuesta típica de una figura principal de la Ilustración:

¿Es que un hombre sensato se echa a correr detrás de cada relato tonto de brujas o duendes, o hadas, y se pone a escrudiñar la evidencia particular? Nunca he conocido a nadie que luego de examinar y deliberar sobre necedades (*nonsense*) no las creyera antes de dar término a sus investigaciones (L, I, Ltr 188 To: Hugh Blair [1761], 350).

Esta consideración es, después de todo, lo que está detrás de la enorme suspicacia y el desdén no disimulado con que la mayoría de los científicos y personas cultas de hoy miran los innumerables reportes

¹⁶ Es decir, Hume parece aplicarlos implícitamente al volver a examinar los milagros del Abbé Paris en prolongadas notas al calce añadidas a ediciones posteriores de *la Investigación sobre el entendimiento humano* (ediciones de 1751 y 1768), en apariencia con el fin de aplacar al clero ortodoxo, algunos de cuyos miembros en un número prodigioso de panfletos lo anatematizaron por su rechazo inmediato y sardónico de aquéllos. Véase EHU, 344-336, nota 24.

¹⁷ Aunque Campbell también rechaza los milagros del Abbé Paris, dedica casi 40 páginas de su libro al examen minucioso de la evidencia disponible (*Dissertation*, 210-248).

¹⁸ George Campbell, *Dissertation*, p. 51.

¹⁹ *Ibid.*, p. 149.

sobre avistamientos de ovnis, encuentros con extraterrestres, chupacabras y aparecidos, y así por el estilo. Sin embargo, creo que habría muy poco qué contestar a quien en el espíritu ilustrado de Wallace y de Campbell adujera que no es del todo apropiado convertir en parte esencial del protocolo de la investigación científica al conjunto de expectativas variables y contingentes de carácter social acerca de qué constituye un comportamiento decoroso, en vez de necio o ridículo, en una persona dedicada a la ciencia; o que esto no se debe hacer al menos cuando las normas del decoro profesional interfieren con el ejercicio consecuente del método científico. ¿Pues no se estaría entonces sometiendo el inquirir científico a una nueva aunque más sutil forma de inquisición por parte de lo que la sociedad en que la ciencia se practica establece como apropiado, sensato y discreto? Basta pensar en Kant para darse cuenta de que la respuesta de Hume al planteamiento de Campbell no es la que cabría esperar de un pensador arquetípico de la Ilustración. Kant, a diferencia de Hume, antepuso el deseo de entender el mundo y la defensa de la autonomía de la razón ante cualquier autoridad que le ponga límites arbitrarios a su búsqueda de la verdad, al natural temor de parecer muy cándido ante los demás y a convertirse por ello en blanco fácil de la misma burla que usualmente se dirige a las historias sobre espíritus y fantasmas. Por eso Kant se arriesgó a poner en entredicho su reputación intelectual y a echar sombras sobre su cordura al escribir "Los sueños de un espiritista, ilustrados por sueños de la metafísica",²⁰ para refutar y desmascarar el misticismo supersticioso y entusiasta representado por las visiones del célebre científico, reformador religioso y espiritista sueco, Emanuel Swedenborg (1688-1772). En un ensayo en conmemoración de la Ilustración, Carla Cordua²¹ describe con justeza y belleza esta actitud ejemplar de Kant que Hume parece estar lejos de instanciar al repudiar de plano y desembarazadamente todo testimonio religioso sobre milagros: "El remedio que Kant recomienda para escapar a la confusión y al prejuicio es creer y dudar con cautela y el ejemplo que ofrece es el in-

²⁰ Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*; en *Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel, ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), vol. I, pp. 919-989.

²¹ Carla Cordua, "Ilustración y filosofía", *La Torre*, N. E. 5, Número Extraordinario (1991): 23-43. Este artículo luego se republicó como ensayo de clausura al libro de Carla Cordua y Roberto Torretti, *La variedad de la razón: Ensayos sobre Kant* (Río Piedras, P.R.: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992), pp. 209-228.

vestigar lo que sea sin miedo de violar las convenciones de la ciencia establecida y sin temor al ridículo".²²

Pues bien, si no se debe a una exigencia irrenunciable de su devoción por la ciencia, ¿a qué atribuir entonces el repudio de Hume de relatos de milagros como los jansenistas. La hipótesis que me parece más probable acaso habría molestado a los "Right Reverends" u ortodoxos presbiterianos escoceses de mediados del siglo xviii que siguieron considerando a Hume como "el gran infiel" y publicando panfletos contra su ensayo de los milagros por muchos años después de su muerte. En este punto Hume, en efecto, procede en conformidad con el remanente sustancial de fe calvinista que nunca vio la necesidad de expulsar de su espíritu. Para aclarar esto hay que recordar que en el caso particular del Abbé Paris se trata, por un lado de una disputa entre sistemas teológicos católicos (jansenistas vs. jesuitas molinistas),²³ y por otro, que el relato de tales acontecimientos es para confirmar la autenticidad de la doctrina del fundador del jansenismo, Cornelius Jansen, obispo de Ypres (1585-1638). A la luz de esto, el argumento de Hume, según el cual hay que ignorar, más que investigar el testimonio sobre el ocurrir de milagros obrados para confirmar un sistema nuevo de religión, es enteramente ortodoxo. Tan ortodoxo es que fue utilizado por el fundador del presbiterianismo, Calvino, a mediados del siglo xvi frente a los ataques de los teólogos católicos. Por otra parte, y como se verá a continuación, esta consideración de Hume parece ser una deliberada paráfrasis irónica de la respuesta de Calvino a los teólogos católicos que hábil y burlescamente refutaban la verdad de su fe amparándose en la esterilidad de sus obras milagrosas. Contra ellos, en el Prefacio a Francisco I, Rey de Francia, de su monumental *Institución de la religión cristiana*,²⁴ Calvino fulmina: "Al exigir-

²² Ibid., p. 43.

²³ Hume considera, al compararlos con los molinistas, que los jansenistas son "católicos a medias", debido a que "son entusiastas y celosos promotores de la devoción apasionada y de la vida interior, y poco influidos por la autoridad" (E, "De la superstición y el entusiasmo", 79).

²⁴ La traducción de los textos de *Institutionis Christianae religionis* (citada con las siglas IRC) corresponde a la edición latina de 1559: Joannes Calvinus, *Opera selecta*, Vols. III-V, ediderum Petrus Barth, Guillelmus Niesel (Monachii, C. Kaiser, 1957-1962). He consultado las siguientes traducciones: John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., ed. John T. McNeill, trans. and indexed Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960); Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597, reedita por Luis de Usoz y Río en 1858, nueva edición revisada en 1967 (Buenos Aires y Grand Rapids:

nos milagros, ellos no actúan con honestidad, ya que no estamos forjando ningún Evangelio nuevo, sino reteniendo el mismo Evangelio cuya verdad todos los milagros que Cristo y sus discípulos obraron alguna vez sirven para confirmar".²⁵

Que Calvino mismo habría de darle la razón a Hume y admitiría la fuerza de su razonamiento, es obvio precisamente porque su respuesta es la única salida lógicamente viable a esta encerrona dialéctica perpetrada por la sutileza escolástica. El dilema aparentemente irresoluto es el siguiente: Si, por un lado, la doctrina de Calvino es verdadera, entonces debe ser corroborada por milagros; pero si, por otro lado, Calvino recurre a algún milagro, entonces su doctrina es casi de seguro falsa, pues en la decepción, el fraude y el engaño se apoyan habitualmente las pretensiones de verdad de nuevas doctrinas religiosas, como la suya. Frente a esto, Calvino niega que predique una nueva religión y, como, por supuesto, no es católico, también niega que los milagros puedan hacer nacer la fe en el corazón de quien no cree, o que puedan ser una prueba racional de la verdad de la fe cristiana. Contrario a Calvino, y pesar de su gran afinidad con su doctrina predestinataria, los jansenistas siguen siendo católicos y aun afirman los milagros como evidencia externa de la verdad de su doctrina. En conjunto, Hume parece replicar a los ortodoxos presbiterianos de la Ilustración del siglo xviii que su estrategia apologetica de verificación dóxica mediante milagros es más distintiva de los teólogos molinistas que del instaurador de su iglesia, Calvino. Pues Hume, al igual que éste, niega, con fundamento, claridad y firmeza, que la verdad de la fe pueda demostrarse racionalmente, y mucho menos por milagros. De este modo, al final del ensayo, Hume, el hombre de poca fe, concluye:

Este método de razonar podría servir para confundir a esos peligrosos amigos o enemigos disfrazados de la religión cristiana, quienes se han dado a la tarea de defenderla por los principios de la razón humana. Nuestra más santa religión se funda en la fe, no en la razón (EHU, 130).

Y Calvino, el hombre de robusta fe, dice casi lo mismo con igual elocuencia y mayor vehemencia:

Nueva Creación, 1988). La letra B antecede a la paginación de Battles y la V, a la de Valera.

²⁵ "ICR, p. 15 [B 16-17, V xxix-xxx].

Estos testimonios humanos que existen para confirmarla no serán en vano si, como ayudas (*adminicula*) secundarias para nuestra debilidad, siguen a este testimonio capital y supremo. Pero los que quieren demostrar a los incrédulos que la Escritura es la Palabra de Dios obran como necios, ya que sólo por fe esto puede conocerse".²⁶

Bajo el supuesto de que, no empece a la crítica —tanto epistémica como ética— que le destina, en Hume siguen operando elementos importantes de la fe de Calvino, entonces cabe preguntar: ¿a qué se debe el discreto encanto de esa fe en el pensamiento de Hume? Cuando digo, 'pensamiento' me refiero a su filosofía, pues no voy a repetir la observación frecuente, en especial a partir de los análisis universalmente influyentes de Max Weber, de que gran cantidad de personas que deliberadamente abandonan los dogmas calvinistas, permanecen fieles, a veces de forma inconsciente, a la visión del mundo, los valores y las prácticas sociales asociadas a ellos. Aunque no me es dable justificar esta tesis hoy, cabe afirmar que en Hume ocurre exactamente lo contrario. Él acepta buena parte de la doctrina de la fe mientras que rechaza por entero la ética protestante, al menos en la versión rígida y excesivamente hostil incluso a "los placeres más inocentes" de este mundo en que aparece en la facción evangélica del presbiterianismo escocés de su época, en el puritanismo inglés e inclusive en la ética de Pascal,²⁷ quien en esto sufre la influencia del jansenismo de Port Royal. Para Hume, esa moral condena a los hombres a una "vida artificial" (EPM, 341-343), que incluso les exige reprimir violentamente algunas de las inclinaciones, sentimientos y pensamientos más nobles de la naturaleza humana.

¿Qué es lo que hay en la manera en que Calvino concibe la fe que permitió a Hume seguir profesándola en lo esencial? Es el hecho de que el escepticismo de Hume no es absoluto o pirrónico, sino moderado ("mitigado") o razonable, mientras que el fideísmo de Calvino no es extremo o absolutamente irracionalista, como el de Tertuliano (165-220),²⁸ sino "de moderación" o razonable, como el de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Esto no es fácil de ver, primero, por la influencia general de

²⁶ IRC, I, cap. 8, sec. 13, p. 81 [B 92, V 4].

²⁷ "Las supersticiones más ridículas dirigían la fe y la práctica de Pascal, y un desprecio extremo de esta vida, comparada con la futura, era el fundamento capital de su conducta" (EPM, *Dialogue*, 342).

²⁸ Véase en especial *De carne Christi*, V, 4, en *Tertulliani Opera*, 2 vols. (Turnholti: Typography Brepols Editores, 1954), II, 881.

la caricatura popular de la teología de Calvino y, segundo, por el sistema "cruel" (*unamiable*) en que ella se transformó en manos de sus sucesores franceses, holandeses y escoceses, es decir, los "doctores predestinarios", quienes, según Hume, con su énfasis aplastante en las doctrinas de la reprobación eterna y la predestinación, "representaron a la divinidad bajo un aspecto aun más inmoral y cruel que aquél bajo el cual la retrataron lo antiguos" (NHR, 68-69, nota 87). Comencemos con su lado sombrío.

El elemento más notorio del concepto calvinista de la fe es su carácter inescrutable, incalculable y aparentemente arbitrario, ya que es un don de la voluntad divina a quienes Dios ha predestinado a la "santificación", esto es, a la salvación. No es necesario en este momento que analicemos esta particularidad y absoluta gratuidad de la fe, que es, para muchos, su cariz más problemático y acaso repugnante e irrazonable. Basta acentuar que la fe es un regalo divino que no depende de nosotros recibir ni rechazar, pues si bien es cierto que la Palabra contenida en las Sagradas Escrituras es, según Calvino, una especie de espejo²⁹ que le permite a la fe atisbar a Dios, aunque ella se proclame a todos los hombres, no es, empero, susceptible de ser captada por todos. Calvino compara la proclamación universal de la verdad revelada por la Palabra con la luz del sol, que se propaga en todas direcciones iluminando a todos los hombres, pero que sólo puede liberar a los videntes, no a los ciegos; es decir, ella sólo puede ser aprehendida por aquellos cuya mente ha sido iluminada por la gracia sobrenatural de Dios que actualiza su capacidad de creer.³⁰

Pero nosotros podemos ignorar por el momento este fundamento sobrenatural de la fe y concentrarnos en la transformación que efectúa en el espíritu de quien la recibe. Y lo más importante aquí es la fórmula que apunta a esa dimensión de Dios a la que los seres humanos sólo pueden tener acceso por medio de la fe. Vista desde ese ángulo, la fe es "un conocimiento firme y certero (*firmam certamque cognitionem*) de la benevolencia de Dios para con nosotros (*nos benevolentiae*)".³¹ En esta fórmula el escepticismo y el racionalismo de Calvino van unidos de la

²⁹ IRC, III, cap. 2, sec. 6, pp. 14-15 [B 549, V 410].

³⁰ IRC, III, cap. 2, sec. 34, p. 45 [B 582, V 439].

³¹ IRC, III, cap. 2, sec. 7, p. 16 [B 551, V 412]. A Cipriano de Valera acaso le pareció tan obvio que los designios divinos son santos que traduce en este pasaje "*benevolentiae*" por "voluntad".

mano. Por la razón podemos conocer que Dios existe y que es perfectísimo, y, por eso mismo, que es digno de ser reverenciado por nosotros; pero por medio de ella no podemos enterarnos de su buena voluntad para con nosotros. Pues aunque sepamos que Dios es el bien supremo de la naturaleza entera, de ahí no se infiere necesariamente que su designio sea benévolo y mucho menos que se dirija a la satisfacción de nuestro bienestar, o en otras palabras, que Dios nos ame. Para darse cuenta de esto, no hay más que traer a la mente el conocido ejemplo de Aristóteles³² y su Dios perfectísimo, amado por todos los entes, pero que, en las palabras del Platón de *Las Leyes*, perpetuamente les daría la espalda,³³ ya que no puede conocer otra cosa menos perfecta que él. Por todo esto Calvino no podría sino aseverar, de haberlo conocido, que el escepticismo de Hume está en lo correcto al negar que sea dable para la razón natural, a partir de las inferencias causales basadas en su experiencia del mundo y de la vida humana, establecer lo que más nos importa: la providencia particular de Dios o su bondadosa disposición para esa parte de su creación que somos nosotros. De esto, nos informa, si acaso, sólo la fe infundida, sostenida e iluminada por el Espíritu Santo.

En vez de ser ejemplos emblemáticos del irracionalismo más extremo, lo cierto es que lo que hermana a la teología de Calvino con la filosofía de Hume es el juicioso racionalismo que anima a ambas. Hume, hay que recordar, no sólo repudia la religión histórica y al cristianismo en particular, junto con la teología que le sirve de parapeto dialéctico, por sus efectos inevitablemente negativos en la moralidad individual y colectiva, sino por la sádica disciplina que impone a sus devotos al exigirles que asientan, so pena de cadena perpetua a suplicios sin fin, a dogmas enteramente ilógicos y disparatados que no podrán entender jamás, ofreciéndoles así "la oportunidad de subyugar su razón mediante la creencia en los sofismas más ininteligibles" (NHR, Sect. 11, 54). Calvino concurriría por entero con el siguiente veredicto de Hume: "Cabe afirmar con certeza que toda la teología popular, en especial la escolástica, tiene una suerte de apetito por la absurdidad y la contradicción" (NHR, Sect. 11, 54). De hecho, la acusación de la que con mayor frecuencia Calvino tuvo que defenderse fue la opuesta, o sea, que su interpretación estaba dictada por la razón humana (*rationi humanae ita addictos*

³² *Metafísica*, libro XII (Λ), caps. 7 y 9.

³³ *Leyes*, libro X, 903a.

esse).³⁴ Tal razonabilidad acaso pueda sorprender a quienes todavía piensan que, para Calvino, los demás decretos de la omnipotencia divina son tan arbitrarios e ininteligibles como parece ser el edicto que desde siempre predestina a un puñado de hombres para la salvación y al resto al tormento por años sin término.

Pero, al igual que Santo Tomás, él considera que los decretos de Dios son conformes no sólo con su santidad sino con su sabiduría. Por fe sabemos que los milagros son muestras del inexplicable o "secreto" (*arcanae*) poder de la voluntad divina, y por eso Calvino, sugerirá que están por encima de la razón: "Yo de ninguna manera mido el misterio con la medida de la razón humana o lo someto a las leyes naturales".³⁵ Los milagros, en efecto, están por encima de tales leyes porque son obrados por el Creador, quien es enteramente responsable de que existan las leyes naturales de acuerdo con las cuales transcurre el curso regular de los acontecimientos sujetos a nuestra observación. Pero Dios pudo querer y hacer que fueran otras las leyes que gobiernan la naturaleza. Y los milagros son contrarios a las leyes naturales conocidas por nosotros, ya que implican que algo se produce que no cabría esperar que se produjera a partir de lo que es posible obrar en conformidad con esas leyes. Cabe decir, por tanto, que los milagros están por encima de la razón humana en el sentido de que exceden los poderes manifiestos del hombre y de la naturaleza. Algo así es, según Calvino, la regeneración completa del espíritu humano que produce su contacto con Cristo por intermedio del sacramento de la eucaristía:

Les pregunto si es por la física que hemos aprendido que Cristo desde el cielo apacienta nuestras almas con su carne, aunque nuestros cuerpos son nutridos por el pan y el vino. Pregunto, ¿de dónde le viene a la carne esta virtud y poder de vivificar las almas? Ningún hombre dirá que le viene de la naturaleza. Y tampoco complacerá más a la razón humana que la sangre de Cristo entre en nosotros para ser nuestro alimento. En fin, cualquiera que hubiese gustado de esta doctrina será arrebatado de admiración ante el poder secreto de Dios.³⁶

Pero, al igual que Santo Tomás, Calvino diría que los milagros no están en contra de la razón porque no se oponen en modo alguno a los principios lógicos, como la no contradicción, que forman parte de la sabidu-

³⁴ ICR, IV, cap. 17, sec. 24, p. 375 [B 1390, V 1092].

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

ría divina.³⁷ El milagro se opone, en suma, a las leyes naturales, pero no a las leyes de la lógica. Por eso es que Calvino afirma enfáticamente que si un milagro implicara contradicción, entonces no podría ocurrir, aunque se adujera a su favor la intervención de la mismísima omnipotencia divina:

Porque aquí no se trata de lo que Dios podía hacer, sino de lo que quiso hacer. . . . Demente, ¿por qué exiges del poder de Dios que haga que la carne sea carne y no carne al mismo tiempo? ¡Es como si insistieras en que hiciera que la luz fuera tanto luz como tinieblas al mismo tiempo! Pero él quiere que la luz sea luz y las tinieblas, tinieblas; y la carne, carne; pero cuando tú pides que la luz y las tinieblas no difieran entre sí, ¿que otra cosa haces sino pervertir el orden de la sabiduría divina?³⁸

De esto se infiere obviamente que Calvino rechaza la interpretación católica del sacramento de la eucaristía como "transubstanciación", la cual, aunque imperceptible, es según esa teología, el milagro de los milagros. Lo más notable es que Calvino rechaza la transubstanciación en nombre de la razón (de la lógica, no de la física) y parafraseando incluso el fideísmo moderado (las verdades de fe sobrepasan, pero no contradicen las verdades de razón), que es típico de Santo Tomás. Refiriéndose a los teólogos católicos, dice:

Donde ellos yerran perniciosamente, no niego que nosotros seguimos una útil moderación. Al escuchar las palabras de Cristo, "Éste es mi cuerpo", ellos se imaginan un milagro, cosa totalmente alejada de la mente de éste. Pero cuando absurdos horribles emergen de esta ficción, porque ya se han precipitado a un apresuramiento que los ha enredado, entonces se sumergen en

³⁷ Véase Santo Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, 2da ed. dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O. P. y Adolfo Robles Sierra, O. P., 2 vols. (Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1967), I, libro I, cap. 7, "La verdad racional no contraria a la verdad de la fe cristiana", p. 112.

³⁸ ICR, IV, cap. 17, sec. 24, p. 376 [B 1391, V 1092-1093]. Hume, como Calvino, acusará a la teología escolástica de disfrazar el absurdo más puro rebautizándolo como misterio divino; pero él no tiene ninguna esperanza de que el desenmascaramiento de la irracionalidad de tales dogmas convenza a quien los sostiene de que debe abandonarlos: "Oponerse al torrente de la religión escolástica con máximas tan débiles como éstas, que es imposible para la misma cosa ser y no ser, que el todo es mayor que las partes, que dos y tres son cinco, es como pretender detener el océano con un junco ¿Pondrás a la razón profana en contra del misterio divino? Ningún castigo será suficientemente grande para tal impiedad. Y los mismos fuegos que se encendieron para los herejes, servirán también para la destrucción de los filósofos" (NHR, Sect. XI, 54).

el abismo de la omnipotencia de Dios, para extinguir de este modo la luz de la verdad.³⁹

En fin, ni aun la omnipotencia divina puede convertir nuestros disparates en cosas reales. Por eso, si un presunto hecho milagroso es en sí mismo absurdo o conduce a alguna contradicción, simplemente no puede ocurrir, ni haber ocurrido: "Pero estos buenos celotes fabrican para sí un milagro tal que, cuando se les quita, Dios mismo se desvanece junto con su poder".⁴⁰ Y en este punto la postura de Hume es, de nuevo, semejante a la de Calvino, ya que también rechaza el apelar a la omnipotencia de Dios para probar el ocurrir de milagros: "A pesar de que el ser a quien se imputa el milagro sea, en este caso, todopoderoso, éste no se convierte, por eso mismo, en una pizca más probable" (EHU, 129).

En general, Calvino diría, como Santo Tomás, que las verdades de fe no pueden contradecir las verdades de razón. En cambio, quienes proponen una oposición radical entre razón y fe propuesta, como Tertuliano, casi siempre esbozan una interpretación fuerte de la omnipotencia divina, la cual apoyan en pasajes de los Evangelios como el siguiente:

Es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios . . . ¿Quién, pues, podrá ser salvo? Y mirándoles Jesús, les dijo: Para los hombres esto es imposible; mas para Dios todo es posible.⁴¹

Calvino, empero, no define la omnipotencia como la capacidad de hacerlo todo, de tal forma que para Dios todo sería posible, sino como la capacidad de hacer de entre lo posible (y posible es aquello que no implica contradicción), todo lo que a Él le place: "pues aquí no se trata de lo que Dios podía hacer, sino de lo que quiso hacer". Para Calvino el pasaje sólo mostraría que no todo lo que el ser humano quiere hacer es posible para éste, pues podemos querer cosas que exceden por mucho nuestro poder, como ser salvos, y otras que no son físicamente posibles, como no pasar por la muerte, e incluso otras que son imposibles en sus propios términos, como resucitar sin antes morir. En contraste, todo lo que Dios quiere es posible, pues es el objetivo de un ser que no sólo es todopoderoso, sino santo y sabio.

³⁹ ICR, IV, cap. 17, sec. 25, p. 377 [B 1392 V 1094].

⁴⁰ ICR, IV, cap. 17, sec. 24, p. 375 [B 1390 V 1092].

⁴¹ *Evangelio de San Mateo*, 19: 24-26.

En lo que toca a los milagros de la fe cristiana, Calvino sostiene que ésta los afirma, pero no es confiando en ningún testimonio humano, sea directo o indirecto; esto es, no es con base en la veracidad de los sentidos que el cristiano acepta la autoridad de la Escritura. Si ello fuera así, ésta se transformaría en un relato exclusivamente histórico de hechos humanos, y entonces sólo podría tener una certeza moral sustentada en las inferencias que el sentido común regularmente hace a partir de su experiencia de lo que ocurre en el mundo y de cómo actúan los seres humanos dentro de él. Pero es claro que éste no es el cristianismo que Calvino quiere instituir o restituir. Él, es obvio, no es un deísta, como el célebre John Toland (1670-1722),⁴² que quería establecer un "cristianismo no misterioso" o enteramente racional. Nada, empero, sería más contrario a la fe cristiana que esto, pues, según Calvino, "en los misterios de la fe el sentido común no es nuestro consejero".⁴³ Por otra parte, lo que Calvino dice también es enteramente contrario a lo que John Tillotson (1630-1694),⁴⁴ el célebre opositor del deísmo, teólogo anglicano y arzobispo

⁴² John Toland, *Christianity not Mysteriorious*, (London: 1696); Reprint of the 1st ed. (New York & London: Garland Publishing Co., 1978).

⁴³ ICR, III, cap. 17, sec. 25, p. 377 [B 1392 V 1094].

⁴⁴ La argumentación de Tillotson en contra de esta doctrina católica se encuentra en *Sermons Preach'd Upon Several Occasions*, 2nd ed. (London, 1673), *The Rule of Faith*, 2nd ed. (London, 1676), y es desarrollada extensamente, en *A Discourse against Transubstantiation*, 2nd ed. London, 1685 (first published 1684). Calvino es tan racionalista como Tillotson en su rechazo del presunto milagro de la transubstanciación: Para ambos esta interpretación teológica está plagada de contrasentidos y absurdos. Calvino incluso utiliza ejemplos similares a los de Tillotson:

¿Cuál es la naturaleza de nuestra carne? ¿No es algo que tiene su propia dimensión fija, que está contenida en un lugar, que se toca se ve? ¿Y por qué, alegan ellos, Dios no puede hacer que la misma carne ocupe muchos y diversos lugares, y no esté contenida en ningún lugar, de tal forma que carezca de medida y figura? (ICR IV, cap. 17, sec. 24, p. 376 [B 1391 V 1093]).

Incidentalmente en el *Tratado*, Hume reduce al absurdo los supuestos metafísicos de la doctrina de la transubstanciación (THN, I, Part., Sect. V, Of the Immateriality of the Soul, 232-250). Aunque Calvino no rechazaría la parte del argumento de Tillotson según el cual rechaza la verdad de la transubstanciación con base en el testimonio de la experiencia sensible que nos dice que éste no ocurre —pues el pan sigue siendo pan y la carne, carne—, él sí niega de plano que sea la experiencia, directa o indirecta, la que nos lleva a afirmar la verdad de la Escritura. Y así rechazaría la tesis de Tillotson de que la confianza tácita en nuestros sentidos es lo que nos hace asentir a los relatos de los apóstoles, ya que, según Tillotson, la verdad del testimonio apostólico descansa en el supuesto de la veracidad de los sentidos por cuyo medio los apóstoles conocieron directamente a Cristo, su doctrina y sus obras mila-

de Canterbury a mediados del siglo xvii, asevera en varios lugares. Según el arzobispo, no está allende la razón humana el establecer que las Sagradas Escrituras son dignas de crédito y, por tanto, que su credibilidad se incrementa con los milagros que confirman su verdad. Para Calvino, en cambio, no es posible convencer a nadie mediante ningún recurso humano de la credibilidad de la escritura. La fe en la Escritura y en los milagros bíblicos no se apoya en la confianza que depositamos en la veracidad de los sentidos, sino en la “convicción preconcebida” (*praesumpta persuasio*) o confianza previa que tenemos en la veracidad de Dios. Es sólo gracias al auxilio de la gracia divina que nos da a conocer a Cristo, y a través de él a Dios, y en cuanto confiamos enteramente en Dios, que afirmamos con total certeza que las Escrituras son verdaderas. Si ya poseemos esta certeza, o estamos previamente persuadidos de su procedencia sobrenatural, es decir, si ya tenemos fe, entonces y sólo entonces la Escritura puede ser confirmada por milagros:

A menos que esta certeza, más elevada y fuerte que cualquier juicio humano, esté presente, será en vano fortalecer la autoridad de la Escritura con argumentos, o establecerla por el acuerdo común de la iglesia, o confirmarla con otras ayudas.⁴⁵ Porque a menos que se coloque este fundamento, su autoridad permanecerá siempre en suspenso.⁴⁶

A manera de resumen y conclusión de todo lo anterior, me parece razonable afirmar que, desprovista de su ropaje teológico, esta declaración de la fe de Calvino es la misma conclusión que Hume, “el gran infiel”, formula al final de su famoso escrito sobre los milagros, esto es, que la fe es el único fundamento de la religión “popular” o histórica: “Podemos establecer como una máxima, que ningún testimonio humano puede tener la fuerza suficiente para probar un milagro y convertirlo en fundamento cabal de un sistema tal de religión” (EHU, 127).

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

grosas. Hume también parafrasea, irónica y correctamente a mi entender, este argumento de Tillotson en el mismo comienzo de su ensayo sobre los milagros (EHU, 109).

⁴⁵ En este contexto Calvino utiliza el vocablo ‘ayudas’ (*adminicula*) para referirse al testimonio meramente humano sobre milagros: “Ciertamente, estos testimonios humanos que existen para confirmarla no serán en vano, si como ayudas secundarias para nuestra debilidad, siguen a este testimonio capital y supremo” [del Espíritu Santo] (IRC, I, cap. 8, sec. 13, p. 81 [B 92, V 44]).

⁴⁶ ICR, I, cap. 8, sec. 1, p. 71-72 [B 81-82 V 35].