

## HUME: MILAGROS, CIENCIA Y CALVINISMO

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

El hecho de que el famoso "Ensayo sobre los milagros" (la Sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*) de Hume<sup>1</sup> plantee cuestiones cruciales en torno a los fundamentos de disciplinas tan diversas como la ontología, la ciencia natural, la teología y la historiografía es una de las razones que explica por qué ha generado una bibliografía realmente prodigiosa<sup>2</sup> y acaso también por qué no es ocioso volver a reflexionar sobre este asunto.

---

<sup>1</sup> 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 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.

<sup>2</sup> De este número inmenso de escritos, he de mencionar tan sólo algunos de Antony Flew y Richard Swinburne. El primero, en *Hume's Philosophy of Belief* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), cap. 7, "Miracles and Methodology", pp. 166-213, y "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York and

En este trabajo me propongo descargar dos tareas. En la primera parte, bosquejaré brevemente la argumentación de Hume y ofreceré lo que considero son razones de peso para defender la interpretación tradicional de ese texto, la cual ha sido sometida recientemente a críticas severas y aparentemente incontestables: es decir, que en la Sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume no concluye que los milagros son imposibles ni tampoco que éstos no pueden ser establecidos por el testimonio humano, sino tan sólo que tal testimonio no nos provee de un motivo racional para asentir a la creencia religiosa cuya verdad el presunto hecho milagroso corrobora. En la segunda parte, se defenderá la posición de Hume en contra de dos de las objeciones que con mayor frecuencia se le han formulado: en primer lugar, que su crítica es desatinada e inconsecuente, pues su rechazo de los milagros se opone a los mismos principios epistemológicos que le sirven de base; y, en segundo lugar, que su análisis es simplista porque segrega los milagros del ámbito de la experiencia religiosa dentro del cual sólo pueden ocurrir. En general, trataré de mostrar que la postura de Hume es coherente y sostenible si su rechazo del milagro se interpreta como secuela tanto de su concepción de la ciencia empírica como de su crítica tácita y aceptación comedida de dogmas distintivos de la teología calvinista.

## **I. Varios aspectos de la discusión de Hume en torno a los milagros**

La conclusión de que Hume tanto acoge la posibilidad de los milagros como que su ocurrir puede establecerse por el testimonio humano cuenta con apoyo textual y doctrinal considerable. Por un lado, si se interpreta natural y llanamente, el pasaje siguiente simplemente lo da por sentado:

Porque reconozco que . . . podría haber milagros o violaciones del curso usual de la naturaleza de tal clase como para admitir prueba a partir del testimonio humano (EHU, 127).

Por otro lado, eliminar a priori la existencia de milagros parece ser incompatible con un fundamento importante de su propio análisis de la

---

London: Macmillan, 1967), V, 346-353, ha producido la más lúcida defensa y reformulación de la crítica al milagro típica de la tradición filosófica de Hume. En *The Concept of Miracle* (London: Macmillan, 1970), Richard Swinburne se ha esforzado de forma vigorosa por rehabilitar la noción de milagro dentro del ámbito de la teología natural.

causalidad, esto es, que ninguna proposición acerca de cuestiones de hecho y de existencia implica contradicción:

No supone contradicción alguna que el curso de la naturaleza pueda cambiar, y que un objeto aparentemente semejante a aquéllos de los que hemos tenido experiencia, pueda ser acompañado de efectos diferentes y contrarios (EHU, 35).<sup>3</sup>

Ahora bien, si los milagros son eventos contrarios al curso usual de la naturaleza, y los milagros son imposibles, parece entonces que Hume debe abandonar o al menos revisar este principio.

Por otra parte, quienes<sup>4</sup> le dan más peso al modo mucho más usual en que Hume se refiere a los milagros como “violaciones de las leyes de la naturaleza” y suscriben la tesis implícita de que no tiene sentido decir que tales leyes universales de la naturaleza tengan excepciones, concluyen lo contrario, es decir: que, en último análisis, Hume afirma que los milagros son imposibles, o que la noción de milagro es simplemente absurda. Esta interpretación encuentra bastante apoyo en el modo confiado en que Hume despacha como imposibles eventos que a primera vista parecen ser milagrosos sin tan siquiera detenerse a investigar la índole del testimonio a su favor. Tal es el trato que le merecen los supuestos milagros ocurridos ante la tumba del Abbé Paris, el famoso jansenista:

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

Según esta lectura, la evidencia siempre podría probar la existencia de eventos extraordinarios, pero nunca la de eventos estrictamente milagrosos; si una proposición es en verdad una ley natural, entonces no puede haber ningún tipo de evidencia que cuente en su contra.<sup>5</sup> No obs-

---

<sup>3</sup> Hume admite que el ocurrir de fenómenos que interrumpen el suceder regular de los eventos tanto físicos como históricos no es algo inusual: “apariencias irregulares y extraordinarias se descubren frecuentemente en el mundo moral tanto como en el mundo físico” (E, “De algunas costumbres notables”, 366).

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Stanley Paluch, “Hume and the Miraculous”, *Dialogue*, 5 (1966-1967): 61-65. Una posición todavía más extrema es la de Alastair McKinnon, “Miracle”, *American Philosophical Quarterly* 4. 4 (October 1967): 309-310.

<sup>5</sup> Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, pp. 186-187, 200-209. Por otro lado, este punto de vista parece obtener fuerza adicional de las siguientes declaraciones de

tante, en contra de esta interpretación milita el hecho de que en la sección "De los milagros" Hume se dedica a investigar y evaluar la credibilidad del testimonio que comúnmente se invoca a favor de los milagros. Ahora bien, sería desatinado disponerse a llevar a cabo esa labor si se presupone desde el comienzo que el concepto de milagro es incoherente y, por ende, que los milagros no pueden ocurrir; mucho menos sentido tendría examinar la evidencia directa o indirecta a su favor.<sup>6</sup>

Considero, en balance, que la razón está del lado de quienes sostienen que el concepto de milagro es coherente. Sin embargo, esta conclusión no quedará suficientemente fundada hasta luego de examinar el argumento de Hume dentro del contexto polémico que ofrece la teología de Calvino. Con todo, si prestáramos mayor importancia a la intención expresa de Hume, habría que decir que su argumento, en vez de probar que los milagros no pueden ocurrir, lo que pretende establecer es una proposición algo distinta: que "ningún testimonio humano puede tener una fuerza suficiente como para probar un milagro y convertirlo en un fundamento justificado de un sistema tal [popular o histórico] de religión" (EHU, 127). Es claro que esta cuestión es independiente de la primera. Si los milagros son imposibles, entonces no hay ningún testimonio humano que pueda probarlos; pero aun si los milagros ocurren de hecho, no se sigue que puedan ser probados mediante tal testimonio.

Hume divide el argumento en dos etapas.<sup>7</sup> En la primera, procede a preguntar por las condiciones que un informe sobre un milagro ha de satisfacer para que cualquier persona razonable o prudente (*the wise*),

---

Hume en la *Historia de Inglaterra*:

Es la tarea de la historia distinguir entre lo milagroso y lo maravilloso; rechazar lo primero en todas las narraciones meramente humanas; dudar de lo segundo; y cuando se vea obligada por un testimonio incuestionable . . . admitir algo extraordinario, recibir tan poco de ello como sea consecuente con los hechos y las circunstancias conocidas (H, II, 398).

<sup>6</sup> R. C. Wallace tiene razón al decir que "o bien el concepto es posible, en cuyo caso la evaluación (*assessment*) de la evidencia pertinente se ve afectada vitalmente, o por el contrario, no lo es, en cuyo caso la consideración de la naturaleza de la evidencia se hace superflua". R. C. Wallace, "Hume, Flew and the Miraculous", *Philosophical Quarterly*, 20 (1970): 230-243.

<sup>7</sup> Lo que sigue es una versión comprimida del argumento de Hume. Una versión más detallada se ofrece en Miguel A. Badía Cabrera, *La reflexión de David Hume en torno a la religión* (San Juan, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996), cap. 12, pp. 277-281.

quien proporciona su creencia a la evidencia, asienta al mismo con el grado exacto de certeza que merece. En la segunda, Hume se detiene a determinar si el tipo particular de testimonio sobre presuntos milagros vinculados con la religión satisface de hecho esas condiciones, ya que sólo en tal caso podrá presentarse como evidencia—independiente de la revelación— de la verdad religiosa. Consideremos ahora la primera parte:

Ningún razonamiento sobre cuestiones de hecho debe investirse de un grado de certeza mayor al que garantiza la evidencia derivada de la experiencia pasada. Esta regla también aplica a los razonamientos basados en el testimonio humano, o “los informes de testigos y espectadores”, ya que la certeza que depositamos en ellos se deriva exclusivamente de la experiencia, es decir, de “la observación de la veracidad del testimonio humano y la usual conformidad de los hechos con los informes de los testigos” (EHU, 111). Así, pues, la certeza del testimonio variará en proporción al grado de probabilidad del acontecimiento; es decir, mientras más extraordinario o maravilloso sea éste, menor será el grado de certidumbre del testimonio, ya que la evidencia en contra del ocurrir del evento provista por la experiencia será proporcionalmente mayor: “en ese caso la evidencia que resulta del testimonio permite una disminución, mayor o menor, en proporción a que el hecho sea más o menos raro.” (EHU, 113). El relato debe aceptarse (aunque siempre con un grado disminuido de certeza) sólo si la experiencia muestra que su falsedad es incluso más improbable que el suceder del evento en cuestión.

Pero el testimonio que afirma que un evento milagroso ha ocurrido está contradicho por una ley que se sustenta o “está fundada en una firme e inalterable experiencia” (EHU, 114) que le es exactamente contraria. El historial de regularidad o uniformidad es, en el caso de una ley natural, completo, y, por consiguiente, equivale a una prueba de que el evento conforme a ella ocurrirá. Si, por otra parte, un milagro ha de establecerse por medio del testimonio, entonces deberá ser sostenido por una prueba aun mayor que la que corresponde a la ley que el presunto milagro transgrede. Pero incluso en este caso la certeza del relato deberá disminuirse en un grado proporcional a la fuerza de la prueba contraria. Pero si el hecho es, según Hume, “realmente milagroso, y . . . el testimonio, considerado aparte y en sí mismo, equivale a una prueba completa, en ese caso tenemos una prueba en contra de otra prueba, de las cuales la más fuerte deberá prevalecer, pero todavía con una disminución de su fuerza, en proporción a la de su antagonista” (EHU, 114).

La consecuencia clara (*plain*) que Hume finalmente saca es que la existencia de un milagro sólo puede establecerse o probarse si la falsedad del testimonio a su favor es más improbable todavía que el presunto milagro.

Para concentrar en lo esencial del argumento, he de pasar por alto los múltiples reparos a la definición humeana del milagro como “violación” de una ley natural y los repetidos señalamientos de que los milagros como signos de lo sobrenatural<sup>8</sup> pueden ser no sólo hechos maravillosos, sino incluso acontecimientos perfectamente ordinarios. En general, creo que el argumento de Hume no está dirigido a probar que los milagros no pueden ocurrir, ni a negar que su existencia puede probarse por medio del testimonio humano. Lo que sí ha mostrado son las enormes dificultades que debe confrontar cualquier intento de establecerlos de esta manera, aun bajo las mejores circunstancias, debido a la evidencia radicalmente contrapuesta. Él sugiere, además, que la certeza que razonablemente cabe asignar a ese testimonio es muy pequeña.

En la segunda parte del argumento Hume se dirige a refutar lo que ha concedido en la primera, a saber, trata de demostrar que la evidencia sobre la cual se basa el testimonio sobre los milagros nunca ha sido equivalente a una prueba; que es, por el contrario, no sólo muy discordante sino digna de poco crédito, incluso con frecuencia fraudulenta. En suma, como sólo cabe asignar al testimonio religioso sobre milagros una probabilidad muy baja, hay que concluir que tal testimonio no puede servir para autenticar, de manera concluyente, la verdad de religión alguna.

De las cuatro consideraciones que Hume presenta para justificar esta tesis hemos de detenernos sólo en la cuarta, pues vista a la luz de las objeciones que de inmediato se le hicieron, es la que mejor muestra cómo se entrelazan en la argumentación de Hume su peculiar concepción de la ciencia empírica con doctrinas calvinistas que, a pesar de las críticas que también le depara, él parece aceptar en lo esencial.

Por un lado, “en materia de religión, todo aquello que es diferente, es contrario” (EHU,119), es decir, la verdad de una religión excluye la verdad de todas las demás. Por otro lado, se aduce que los milagros son prueba de la verdad de una religión, sin embargo, los milagros abundan

---

<sup>8</sup> Este elemento de lo sobrenatural (y, específicamente, de la causación sobrenatural), se acentúa en su definición más exacta del milagro como “una transgresión de una ley natural por una volición particular de la divinidad, o por la interposición de algún agente invisible” (EHU, 115).

en todas las religiones. Por consiguiente, “todos los prodigios de las diferentes religiones deben considerarse como hechos contrarios y las evidencias de estos prodigios . . . como opuestas entre sí” (EHU, 120). Dicho de otra manera, la evidencia en pro de los milagros de una religión debe cancelar la evidencia en pro de los milagros de cualquier otra religión; en consecuencia, no es posible establecer la verdad de ninguna de ellas mediante este recurso: “Es imposible que las religiones de la antigua Roma, de Turquía, de Siam y de la China puedan todas ellas estar establecidas sobre una base sólida” (EHU, 121).

Hume, por supuesto, no está aseverando en lo anterior que el suceder de un milagro dentro de un sistema religioso impida, por sí mismo, el ocurrir actual de eventos semejantes en otras religiones. Los diferentes y presuntos milagros son “eventos contrarios” sólo bajo cierta descripción o bajo la suposición de que se presentan como garantizadores de un credo religioso cuya verdad es incompatible con la verdad de la doctrina de cualquier otra religión.<sup>9</sup> Hume aclara este punto al responder a las objeciones que le hizo George Campbell (1719-1796), ministro ilustrado de la Iglesia Presbiteriana de Escocia y más tarde rector de la Universidad de Aberdeen<sup>10</sup>:

Si un milagro prueba que una doctrina es revelada por Dios y que es, por lo tanto, verdadera, un milagro nunca puede invocarse en pro de una doctrina contraria. Los hechos son, por consiguiente, tan incompatibles como las doctrinas.<sup>11</sup>

Hume parece haber tomado como modelo de esta cuarta consideración la peculiar argumentación calvinista sobre la naturaleza del milagro y su conexión con la fe. Según Calvino, la fe, en cuanto conocimiento humano de lo que Dios quiere de nosotros por el medio de su Palabra, tiene como fundamento la “convicción preconcebida” (*praesumpta per-*

---

<sup>9</sup> La crítica de Hume asume que aquí se trata del significado actual que las doctrinas religiosas tienen para el creyente común, y no del sentido que puedan llegar a tener para una reinterpretación teológica o filosófica de las mismas, la cual podría llegar a conciliar doctrinas aparentemente distintas, o descubriendo un núcleo común a todas ellas, o reinterpretando todas las otras doctrinas en función de la propia. Véase Ninian Smart, *The Philosophy of Religion* (New York, Random House, 1970), cap. I, “On Understanding the Concept of Religion”, pp. 3-39.

<sup>10</sup> George Campbell, *A Dissertation on Miracles* (Edinburgh, 1762; rpt. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1983).

<sup>11</sup> L, I, No. 188, 350-351.

*suasio*) en la veracidad divina; es decir, se erige sobre el presupuesto tácito de que Dios es digno de confianza:

La Palabra es como un espejo en el cual la fe puede contemplar a Dios (*Deum intueatur*) . . . Por tanto . . . la fe es el conocimiento de la voluntad de Dios para con nosotros, que se percibe a través de su Palabra. Pero el fundamento de ésta es una convicción preconcebida en la veracidad de Dios. . . . Y ni tan siquiera basta creer que Dios es veraz, que no puede engañar ni mentir, si uno no sostiene como absolutamente indudable que todo cuanto procede de él es la verdad sacrosanta e inviolable.<sup>12</sup>

De esa manera, si suponemos que un milagro no se puede operar sin el auxilio de la voluntad divina, entonces los milagros se convierten en “sellos” o garantías visibles de la verdad de la doctrina en cuyo nombre se realizan. Dicho de otro modo, como sólo Dios puede obrar milagros y él es obviamente veraz, entonces la doctrina acompañada por el signo divino del milagro tiene que ser verdadera. Por ende, los milagros no pueden servir para confirmar doctrinas falsas. Esto a su vez lleva a negar el carácter de milagro a los eventos que se presentan para confirmar doctrinas que tenemos buenas razones para afirmar su falsedad.

No es de extrañar entonces que Calvino rechazara de plano como fraudes piadosos los milagros católicos. Los milagros son sólo sellos de la doctrina verdadera, y por ende, no puede aducirse ninguno para certificar una doctrina contraria al Evangelio de Cristo, es decir, para confirmar falsedades como hacen los católicos y, en consecuencia, para destruir la fe en el mismo:

Cuando oímos que los milagros eran sellos (*signacula*) del Evangelio, ¿cómo los hemos de usar para destruir la fe en el

---

<sup>12</sup> IRC, III, cap. 2, sec. 6, pp. 14-15 [B 549, A 410-411]. La traducción de los textos de *Institutionis Christiana 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: Nueva Creación, 1988). Con mayor frecuencia, y luego de estudiar el original latino, he seguido el sentido de la traducción de Battles a pesar de la belleza de la versión de Valera. La letra B antecede a la paginación de Battles y la V, a la de Valera.

Evangelio? Cuando oímos que fueron dispuestos sólo para sellar la verdad, ¿cómo los hemos de emplear para confirmar falsedades?<sup>13</sup>

A la luz de estos dogmas calvinistas, se vuelve menos enigmática esta cuarta consideración de Hume para debilitar la credibilidad del testimonio histórico sobre milagros, al menos en cuanto éste se utiliza para justificar la pretensión de verdad de religiones históricas. En los términos de Calvino, la argumentación de Hume podría verse así: Supongamos que un milagro es un “sello” o garantía de la verdad de una doctrina religiosa particular, en este caso la doctrina de Jesús tal y como está contenida en los Evangelios y cuyo sentido auténtico conocemos si y cuando el Espíritu Santo nos inspira. Pero si esta doctrina es verdadera (pues ha sido revelada por Dios y el milagro lo que hace es certificar esto), entonces ningún milagro puede confirmar una doctrina contraria al Evangelio. Por esto mismo, ésta tiene que ser falsa y el prodigio que la confirma sólo puede ser un milagro aparente, como los portentos de Satanás<sup>14</sup> o las maravillas de los magos y encantadores.<sup>15</sup>

En lo que resta de esta parte Hume hace unas cuantas observaciones de muy diversa índole cuyo fin es debilitar aún más la credibilidad del testimonio histórico sobre milagros. En oposición a las declaraciones discordantes y rutinariamente espurias a favor de los milagros, se alza la voz unánime de una experiencia regular en apoyo de las leyes de la naturaleza. Esa desproporción en la evidencia disponible hace que Hume concluya que es siempre más probable que un milagro se haya fabricado a que haya ocurrido efectivamente: “es siempre fácil dar cuenta de un tal presunto evento en términos de los principios conocidos y naturales de la credulidad y la delusión” (EHU, 126) que suponer que una ley de la naturaleza ha dejado súbitamente de operar. Hume incluso ofrece una bre-

---

<sup>13</sup> IRC, Prefacio a Francisco I, Rey de Francia, p. 16 [B 16-17, V xxx].

<sup>14</sup> “Satanás tiene sus milagros, que aunque son trucos engañosos en vez de verdaderos poderes, son tales que pueden extraviar a los cándidos e ignorantes” (ICR, Prefacio a Francisco I, Rey de Francia, p. 16 [B 17, V xxx]). “Los milagros que nuestros adversarios aducen en su apoyo son meras ilusiones de Satanás” (Ibid., p. 17 [B17-18, V xxxi]).

<sup>15</sup> “Los magos y encantadores siempre han sido célebres por sus milagros. La idolatría ha sido alimentada con milagros maravillosos; sin embargo, éstos no son suficientes para hacernos aprobar la superstición de los magos o de los idólatras” (Ibid., p. 16 [B 17, V xxx]).

ve explicación causal-psicológica de la credulidad excesiva que usualmente se adscribe a los relatos milagrosos, la cual no examinaremos aquí.

Para recapitular, la conclusión de Hume en esta segunda parte establece dos puntos: En general, que como la evidencia empírica contraria “aniquila” o debilita fatalmente la certeza del testimonio religioso acerca de milagros, no es posible fundar sobre éste las pretensiones de verdad de ninguna religión histórica: es decir, que un milagro no puede ser demostrado como para servir de fundamento o apoyo de ninguna religión histórica o “popular” (EHU, 127). Y en particular, que aunque los milagros, en cuanto violaciones del curso usual de la naturaleza, puedan establecerse por el testimonio, es claro que no ha habido ninguno con la credibilidad suficiente para hacerlo.<sup>16</sup>

## II. Dos objeciones al proceder argumentativo de Hume

La declaración siguiente, que parece eliminar el testimonio religioso acerca de milagros sin necesidad de estudiarlo, ha recibido el grueso de las objeciones tanto de los contemporáneos de Hume como de la posteridad. Ello acaso se debe a que es una conclusión que no parece fácil de sustentar en los argumentos previos:

Pero de imputarse un milagro a un sistema nuevo o una religión,<sup>17</sup> como los hombres en todas las épocas han sido engañados con harta frecuencia por historias ridículas de este tipo, esa misma circunstancia sería 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).

No he de repetir los reparos metodológicos que he hecho en otros lugares a esta controvertida e inesperada conclusión.<sup>18</sup> Lo que ahora me

---

<sup>16</sup> Para aclarar esto, Hume sólo ofrece algunos ejemplos irónicos e ingeniosos, aunque meramente hipotéticos, tales como el relato unánime y no controvertido de los historiadores acerca de la resurrección de la reina Isabel de Inglaterra en 1600 (EHU, 128-129).

<sup>17</sup> Esta conclusión de Hume es bastante irónica, pues, a fin de cuentas, imita la célebre réplica de Calvino contra la objeción más frecuente de los teólogos católicos: “Al exigimos 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” (ICR, Prefacio a Francisco I, Rey de Francia, p. 15 [B 16-17, V xxix-xxx]).

<sup>18</sup> Véase *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, pp. 275-282.

interesa resaltar es que la negativa de Hume a aceptar el testimonio sobre milagros religiosos y a convertirlo en ingrediente adicional que corrobora la verdad de creencias sostenidas por religiones históricas, se basa en su adhesión a un concepto fuerte de la verdad religiosa que Hume probablemente retiene de su herencia calvinista y a un concepto igualmente fuerte de la verdad científica que es consecuente con su ambición también juvenil de convertirse en el Newton de las ciencias morales. Veamos antes la conexión teológica.

Para Calvino, el milagro tiene una función confirmatoria derivada, pues como obra de la gracia divina es él mismo fruto de la fe. Ya hemos visto que el milagro no puede “sellar” o corroborar la verdad de la doctrina sin una fe o sin una creencia previa en la existencia de un Dios veraz y confiable. Calvino apoya este punto al menos en dos consideraciones teológicas. En primer lugar, él subsume los milagros bajo la categoría de los “sacramentos”, al menos en cuanto este término se entiende en un sentido amplio:

El término “sacramento” . . . comprende en general todos aquellos signos que Dios ha dado a los hombres para llevarles a tener más certeza y confianza en la verdad de sus promesas. Él quiso a veces presentar éstos en cosas naturales, mientras que otras veces él los exhibió en milagros . . . . Debido a que éstos [algunos milagros bíblicos] se realizaban para sostener y confirmar su débil fe, eran también sacramentos.<sup>19</sup>

Segundo, los milagros son “sellos” que fortalecen una creencia previa lánguida, pero no la ocasión para hacer surgir la fe en quien no la posee. Por eso es que puede decirse que el testimonio sobre milagros es sólo una de las ayudas o de los recursos humanos que fungen, tomando prestado el lenguaje de Locke, de “razones concurrentes” que confirman la verdad religiosa y, en particular, la credibilidad de la Escritura, pero no que sean demostraciones racionales de dicha verdad o argumentos capaces de convencer por sí solos a quien de entrada no tiene fe. El carácter confirmatorio de los hechos milagrosos es análogo, en este contexto teológico, al papel que Locke le asigna, en un contexto epistemológico, a hechos como el placer o el dolor que acompañan a la sensación presente.<sup>20</sup> Éstos sirven de signos de la presencia verídica de un objeto material

<sup>19</sup> IRC, IV, cap. 14, sec. 18, p. 276-277, [B 1294-1295, V 1020-1021].

<sup>20</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Frazer, 2

y son consecuentes con ésta, pero no son evidencia racional adicional que pueda demostrarle al escéptico la existencia externa de los objetos percibidos sensiblemente. Si se está inclinado a sostener la tesis natural acerca de la existencia del mundo externo, o “si ésta fuere aprobada”, como diría Calvino, entonces hechos como los que Locke señala son razones que concurren o se siguen de ella, pero no una condición suficiente que justifique racionalmente a los ojos del escéptico el afirmar su verdad.

De la misma manera, según Calvino, si uno previamente “aprueba” o está convencido por fe de la verdad de la doctrina evangélica, entonces los milagros que la acompañan la confirman como razones concurrentes o hechos cuyo ocurrir es conforme con su verdad, pero no son una “evidencia externa” o razón independiente que pueda demostrarle al incrédulo la verdad de esa doctrina: Por eso Calvino asevera que, “en primer lugar, es correcto examinar y escudriñar la doctrina que, como dice el Evangelista, precede (*praecedere*) a los milagros. . . . luego, si ella fuere aprobada (*si probata fuerit*), entonces podrá ser debidamente confirmada por milagros” (IRC, Prefacio a Francisco I, Rey de Francia, p. 16 [B 17, V xxx]). Pero asimismo reconoce que esas “razones . . . no son, por sí solas suficientemente fuertes para proveer una fe firme, hasta que nuestro Padre Celestial, al revelar su divinidad (*numini*) allí, levanta la reverencia por la Escritura por encima de toda controversia” (IRC, I, cap. 8, sec. 13, p. 81 [B 92, V 43]).<sup>21</sup>

Si por el momento dejamos de lado los orígenes y las implicaciones teológicas de esta recusación expedita por Hume del testimonio sobre milagros y atendemos a sus motivos y consecuencias científicas, entonces su argumentación parece probar demasiado y convertirse en una especie de camisa de fuerza que restringiría excesivamente el ámbito de las cuestiones susceptibles de convertirse en objetos de la investigación fac-

---

vols. (New York: Dover, 1959), Vol. II, Libro IV, cap. 11, “Of Our Knowledge of the Existence of Other Things”, pp. 328-331.

<sup>21</sup> La fe es una persuasión sobrenatural. No es una creencia natural fundada en la confianza en el testimonio humano sobre los eventos que relata la Biblia. Por eso no es semejante a la confianza que depositamos en los sentidos, ni “análoga a los juicios ordinarios acerca de esos sucesos que se relatan como habiendo ocurrido o sobre aquéllos que nosotros mismos hemos presenciado” (IRC, III, cap. 2, sec. 9, p. 19 [B 553, V 414]). Más que un juicio basado en la confianza en el testimonio humano, la fe es obra del poder de Dios (ICR, III, cap. 2, p. 42 [B 583, V 439]). En fin, si bien es un sello “interior” y no “exterior”, la fe es el milagro más importante que la misericordia de Dios obra para la “santificación” de aquéllos en quienes le place depositarla (Ibid.).

tual en las ciencias naturales y humanas. Si actuáramos en conformidad con la conclusión de Hume, ¿no caeríamos en lo que Hume convierte en una práctica cotidiana, a saber, no descartaríamos ciertos tipos de hechos sin siquiera detenernos a investigarlos? Esa actitud metodológicamente cuestionable explica su rechazo apresurado de un número considerable de reportes de fenómenos extraordinarios que un conocimiento posterior ha mostrado que de hecho ocurrieron,<sup>22</sup> y tiene el inconveniente adicional de que si la siguiéramos de forma consecuente, entonces el testimonio contrario de “testigos oculares e historiadores” nunca habría sido la ocasión propicia para falsear algunas presuntas leyes de la naturaleza.<sup>23</sup> George Campbell parece haber sido el primero en proponer a Hume este tipo de objeción:

Insisto en que de acuerdo con el argumento del autor, un hecho perfectamente inusual, o no conforme con nuestra experiencia, tal que según todo lo que hemos podido aprender, nunca ha sido observado en época o en país alguno, es tan incapaz de prueba por medio de testimonio como son los milagros. Así, pues, si el autor arguyera consecuentemente, nunca podría, a partir de sus propios principios, rechazar el primero y admitir el segundo. Más bien debiera rechazar ambos o ninguno.<sup>24</sup>

Campbell sugiere que este rechazo, “al por mayor”<sup>25</sup> del testimonio acerca de milagros religiosos es producto de la “indolencia”. En el caso de Hume más bien se debe a su firme convicción preconcebida en la absoluta uniformidad de la naturaleza, con la cual chocaría el suceder de

---

<sup>22</sup> Es probable que algunos de los prodigios atribuidos al Abbé Paris, el jansenista, y a Vespasiano, el emperador, fueran sucesos reales. Hume los despacha de inmediato. Ver al respecto, Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, pp. 183-186. A diferencia de Hume, George Campbell, aunque al igual que él rechaza el ocurrir de tales hechos, lo hace luego de un análisis minucioso y detallado de la evidencia documental asequible entonces. Véase George Campbell, *A Dissertation on Miracles*, pp. 210-248.

<sup>23</sup> Esta es una de las ventajas más importantes del estudio de la historia: “La historia no sólo es una parte valiosa del conocimiento, sino la que abre la puerta a muchas otras partes y suministra los materiales de la mayoría de las ciencias” (E, “Del estudio de la historia, 566).

<sup>24</sup> George Campbell, *A Dissertation on Miracles*, p. 51

<sup>25</sup> Según Campbell, este rechazo sumario y expedito es vástago de la propensión habitual que “siempre nos inclina a admitir o a rechazar al *por mayor*, sin entrar en la tediosa (*irksome*) tarea de tener que considerar las cosas *en detalle*” (Ibid., p. 149).

los milagros si fueran excepciones genuinas de las leyes naturales. Estas leyes son, así creía Hume, universales y necesarias. Acentúo que aquí se trata de una creencia natural, no de conocimiento. En otras palabras, la creencia de que todos los acontecimientos deben ser causados y que deben estar conectados inexorablemente con sus causas, está más allá de la posibilidad de una justificación puramente racional<sup>26</sup>; es por eso que Hume dice que “nunca podemos dar una razón satisfactoria de por qué creemos, luego de mil experimentos, que una piedra ha de caer o que el fuego ha de quemar” (EHU, 162). En efecto, empíricamente esto tampoco puede demostrarse. Con respecto de la universalidad, a lo sumo cabría afirmar que una ley de la naturaleza no es más que un compendio de proposiciones sobre observaciones particulares pasadas; sin embargo, no importa cuán grande sea esa serie, ella continuará siendo un conjunto de proposiciones particulares desprovista de universalidad estricta.<sup>27</sup> Y en lo que relativo a la necesidad, Hume repite en esta sección su postura básica de que “no hay objetos que tengan alguna conexión discernible entre sí” (EHU, 111), o como dice en el *Tratado*, que “el poder por el cual un objeto produce otro nunca se descubre meramente de sus ideas” (THN, 69).

En síntesis, parece que Hume no puede negar, al menos dentro de tales presupuestos, que los milagros puedan ocurrir como excepciones a esas leyes.<sup>28</sup> Pero parece que Hume no contempló con seriedad esa posibilidad —y aunque no la niega en teoría, empero la rechaza en la práctica— debido a que todavía seguía compartiendo la fe racionalista en la universal o completa determinación causal de los fenómenos, u objetos empíricos. A pesar del pirronismo, la naturaleza sigue siendo, para nosotros, completamente uniforme, y las irregularidades son aparentes, no

<sup>26</sup> THN, I, Part III, Sect. III, “Why a cause is always necessary?”, 78-82.

<sup>27</sup> Se puede decir con Antony Flew que “aseveraciones de conexión regulada (*lawful*) son reducidas a [enunciados] de conjunción meramente numérica” (*Hume's Philosophy of Belief*), p. 204.

<sup>28</sup> Ver, por ejemplo, a Antony Flew: “Pero si eso fuera ciertamente todo lo que una ley de la naturaleza hubiera de afirmar, entonces no ofrecería ninguna base para decir que el suceder de una excepción a una ley tal es físicamente imposible” (Ibid., p. 204). C. D. Broad afirma que “no tenemos derecho a decir de antemano con Hume que no hay evidencia posible que pudiera convertir en razonable la suposición de que ha ocurrido una excepción milagrosa a alguna ley de la naturaleza” (“Hume's Theory of the Credibility of Miracles”, *Proceedings of the Aristotelian Society* [1916-1917], 94).

reales: es decir, son debidas a la intervención de otras causas que todavía no conocemos:

En verdad, cuando alguna causa deja de producir su efecto usual, los filósofos no imputan esto a ninguna irregularidad en la naturaleza, sino que suponen que se trata de algunas causas secretas, en la estructura particular de las partes, que han impedido su operación (EHU, 58).<sup>29</sup>

De la observación de varios casos, los filósofos forman una máxima según la cual la conexión entre todas las causas y efectos es igualmente necesaria, y que la aparente incertidumbre en algunos casos procede de la oposición secreta de causas contrarias (THN, 132; EHU, 87).

Pero si la creencia en la uniformidad de la naturaleza no es, para Hume, un principio autoevidente ni el resultado de una deducción metafísica, entonces ¿qué es? Es, como dice el pasaje precedente, una “máxima”, es decir, una “regla general” de procedimiento para investigar la naturaleza, o “para juzgar acerca de las causas y los efectos”.<sup>30</sup> Y también es un presupuesto esencial de su notorio argumento sobre el milagro en la primera parte de la Sección X, como la condición que hace posible efectuar el cómputo del grado de probabilidad del ocurrir de cualquier acontecimiento particular.<sup>31</sup> Esta creencia fundacional que pone en marcha a la ciencia es, en definitiva, un tipo de fe tácita (*a Kind of implicate Faith*):

---

<sup>29</sup> “El azar (chance) no es, en sí mismo, nada real, sino meramente la negación de una causa” (THN, I, Parte III, Sec. XI, “De la probabilidad de los azares”, 124). “Entre los filósofos es usual admitir que lo que la persona corriente (the vulgar) denomina azar no es otra cosa que una causa secreta y oculta” (Ibid., Sec. XII, “De la probabilidad de las causas”, 130).

<sup>30</sup> THN, I, parte II, sec. XV, “Reglas para juzgar acerca de las causas y los efectos”, pp. 173-176. Ver especialmente las reglas 4, 5, 6, y 7.

<sup>31</sup> El pasaje que sigue es el que con mayor claridad establece esto:

A pesar de que la causación y el azar (*chance*) son directamente contrarios, sin embargo, *es imposible para nosotros* concebir la combinación de azares que se requiere para hacer que un azar sea superior a otro *sin suponer una mezcla de causas entre los azares y una conjunción de necesidad en algunos particulares* junto con una total indiferencia en otros. Donde nada limita los azares, cualquier noción que la fantasía más extravagante pueda formar está en un plano de igualdad, y tampoco hay ninguna circunstancia que pueda dar a uno la ventaja sobre otro. Por tanto, *a menos que asumamos que hay algunas causas* que hacen que el dado caiga, y preserve su forma al

¿Y qué servicio más esencial puede prestarse a la religión (*Piety*) que mostrar que ésta, su tan cacareada razón [de los arrianos, deístas, socinianos] muy lejos de dar cuenta de los grandes misterios de la Trinidad y la Encarnación, ni tan siquiera es capaz de satisfacerse a sí misma con respecto de sus propias operaciones, y debe en alguna medida caer en una especie de fe implícita aun acerca de los principios más obvios y familiares? (LG, 21)

Por tener sus raíces en la constitución originaria de nuestra naturaleza humana, esta fe de la razón en el imperio universal de la ley y el orden opera tan inevitablemente como la predestinación divina para el calvinismo, y es por ello que no puede ser conmovida ni desterrada por duda alguna<sup>32</sup>: “La naturaleza, por una necesidad absoluta e incontrolable, *nos ha determinado a juzgar*” (THN, 183; énfasis suplido). Es, en fin, como una especie de dogma natural *cum fundamentum in re*, es decir, con apoyo en la experiencia.

Hume, sin embargo, no convierte este requisito metodológico del procedimiento científico en una precondition de actualidad o en un postulado ontológico a cuyo amparo niegue la posibilidad de eventos milagrosos. Por un lado, es bastante dudoso que Hume haya hecho eso, y por otro, hemos presentado razones que muestran que no lo podía hacer. En cualquier caso, su otra afirmación, esto es, que el testimonio so-

---

caer, y repose sobre uno de sus lados, *no podemos formar ningún cálculo sobre las leyes de la probabilidad (hazard)* (THN, 125; énfasis suplido).

El argumento del milagro no es otra cosa que un corolario de la teoría de Hume sobre el razonamiento probabilístico en THN, I, Parte III, Secs. XI y XII. Compárese al respecto el comienzo de la sección xi en el *Tratado*, p. 124, con las páginas 110-111 de la sección x de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

<sup>32</sup> THN, I, Parte IV, Sec. I, “Del escepticismo con respecto de la razón”, 183. No obstante, también es cierto que en el *Tratado*, aunque no en la *Investigación*, el escepticismo de Hume arroja a estas reglas e incluso cuestiona la razonabilidad de esta creencia:

los escépticos podrán tener el placer observar una nueva y notable contradicción en nuestra razón . . . Seguir reglas generales es una especie de probabilidad muy poco filosófica; sin embargo, es sólo al seguirlas que podemos corregir ésta [es decir, los prejuicios] y todas las demás probabilidades no filosóficas (THN, 150).

bre milagros no puede, por sí solo, legitimar las pretensiones de verdad de ninguna religión histórica, está fuera del alcance del reparo anterior.

Lo que se puede objetar con mayor verosimilitud al enfoque general de Hume (de hecho, el reparo más usual que se le viene haciendo desde el siglo dieciocho) es que segrega los milagros de la forma de vida religiosa dentro de la cual únicamente pueden darse. Sólo una persona que desde el principio está predispuesta a admitir lo sobrenatural puede descubrir en los milagros (sean estos hechos extraordinarios o perfectamente ordinarios) signos de una realidad allende la ordinaria. Para esta concepción que se alega Hume habría ignorado, el milagro no es una garantía de las credenciales divinas de quien lo hace, y por ello una especie de pórtico hacia la fe para quien lo presencia, sino más bien fruto de la fe, es decir, un acontecimiento que no se puede dar y que, por consiguiente, tampoco puede atestiguararse con prescindencia de la creencia en la divinidad de su causa.

Esta crítica, empero, no se sostiene, o sólo se sostiene porque sus proponentes no le prestan suficiente atención a la conclusión de esta sección, en la cual Hume concede explícitamente lo que ellos le reprochan: que los milagros no constituyen una evidencia independiente a favor de la verdad de fe alguna, y que, por el contrario, la creencia en los milagros es, ella misma, un ingrediente de la fe. Esto es lo que establece el siguiente pasaje del final de la Sección X:

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).

Esta declaración también muestra, creo, que la concepción de Hume sobre el milagro es tributaria de la tradición calvinista en la que fue educado, la cual asigna un papel derivado o secundario al milagro como hecho confirmatorio de la verdad de la doctrina cristiana. La famosa o infame conclusión de la Sección X, "De los milagros", en vez de ser un rechazo expreso, es una aceptación crítica (es decir, mitigada por su escepticismo) de la posición de Calvino:

En suma, podríamos concluir que la *religión cristiana* no sólo fue al principio acompañada de milagros, sino que incluso hasta el día de hoy no puede ser creída por ninguna per-

sona razonable sin uno. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad. Y quienquiera sea movido por la *fe* a asentir a ella, está consciente de un milagro continuo en su propia persona, que subvierte todos los principios de su entendimiento y le da una determinación para creer aquello que es más contrario a la costumbre y la experiencia (EHU, 131).

Por algún tiempo, y siguiendo a Norman Kemp Smith, hube de creer que Hume dirigía la ironía y el sarcasmo en contra del valor epistémico de la fe. Luego de leer con mayor detenimiento a Calvino y al propio Hume a la luz de éste, me he visto precisado a modificar substancialmente esta interpretación. Ahora me parece que lo que Hume está cuestionando no es, como sugiere Kemp Smith, “la enseñanza de las Iglesias Reformadas” según la cual “la fe. . . es imposible excepto con la ayuda de una gracia conferida por Dios . . . que opera . . . de una manera puramente milagrosa.”<sup>33</sup> Si bien es cierto que Hume trata con aparente menosprecio a la fe religiosa, de sus palabras no se infiere en absoluto que esté descartando la posibilidad de que sea verdadera después de todo. El énfasis más bien lo pone en la inconsecuencia de Calvino, quien en nombre de una fe que es ella misma milagrosa desdeña burlona y lúcidamente la concepción del milagro de la teología católica. Hume ahí asume con júbilo el papel del escéptico para propinarle al calvinismo el mismo tipo de reproche que habitualmente éste dirige contra práctica la proverbial de los católicos de apelar a milagros para corroborar y fortificar su peculiar doctrina religiosa. De forma característica, Calvino se burla de ellos:

Pero comparados con nosotros ellos tienen un poder singular, pues pueden confirmar su fe mediante milagros que hacen asiduamente hasta el día de hoy. Los milagros que alegan, empero, sólo podrían hacer vacilar a una mente que por lo demás estaría tranquila: ¡son tan frívolos y ridículos, tan vanos y mendaces!<sup>34</sup>

Es curioso que en la misma carta en que responde a las objeciones de Campbell, Hume reproduzca tanto la substancia de la doctrina como el sarcasmo de Calvino:

---

<sup>33</sup> DNR, Introduction, 47.

<sup>34</sup> IRC, Prefacio a Francisco I, Rey de Francia, p. 15 [B 16, V xxx].

Me pregunto cómo es que [Campbell] no se percata de la razón por la cual el Sr. John Knox y el Sr. Alexander Henderson no obraron tantos milagros como sus hermanos de otras iglesias. El realizar milagros era un truco papista que se descartó con las restantes partes de esa religión (L, I, 350).

Lo que Hume está rechazando es la caracterización de la fe que hace Calvino como una especie de conocimiento (*vero scientia*)<sup>35</sup> de Dios y de su misericordia o benévola disposición para con nosotros. No está rechazando, empero, la descripción calvinista de sus orígenes y de su permanencia como algo que yace fuera de nuestro control, o que no depende de nosotros, sino de Dios. Que no lo puede hacer, creo que es claro por su doctrina de las creencias naturales. Si bien es obvio que su origen es natural y no sobrenatural, el tipo de creencias que sirve de base a la investigación científica de los hechos naturales y humanos es, después de todo, “una especie de fe implícita”. Ella es tan inevitable e inescrutable como es el decreto condenatorio de Dios según los calvinistas y tan universal como es la promesa divina de salvación para los católicos. Con relación a nuestra inveterada convicción en la veracidad de los sentidos, en la conexión necesaria entre los eventos que denominamos causa y efecto e incluso en nuestra propia identidad personal, tampoco se puede decir, según Hume, que seamos libres para creer o no creer. Tales creencias no son voluntarias y premeditadas. No dependen de nosotros, sino de la naturaleza que opera a través de nosotros tal como, de acuerdo con Calvino, obra el Espíritu Santo en el corazón del devoto, aunque con una diferencia de importancia que también es signo del espíritu crítico de Hume ante al calvinismo. Al denominar como “fe implícita” a estas creencias instintivas, el acentúa su carácter católico: esto es, el hecho inexplicable de que son una especie de don gratuito de una naturaleza humana realmente universal.

Para Calvino, empero, la fe genuina, como supone un conocimiento de Dios y de su voluntad misericordiosa para con nosotros, tiene que ser incompatible con la fe “implícita” que promueven los católicos, es decir,

---

<sup>35</sup> ICR, III, cap. 2, sec. 14-15, p. 24-25 [B 559-560, V 419-420]. La fe cristiana no es una ignorante emoción piadosa que la haría indiferenciable de la “fe implícita” de los católicos. Si bien es cierto que en cuanto facultad humana para aprehender el Dios infinito, la fe puede, según Calvino, ser tan oscura como se quiera: sin embargo, “por ignorar ciertas cosas, o más bien por discernir oscuramente lo que ciertamente discierne, la mente no está impedida de disfrutar un conocimiento claro (*perspicua notitia*) de la voluntad divina para con ella” (Ibid., sec. 20, p. 29 [B 565 V 424]).

con “la ignorancia atemperada por la humildad”,<sup>36</sup> que naturalmente lleva a éstos a declarar obedientemente sin comprender cuanto la iglesia les exige que crean. Pero su denuncia de la fe implícita no es enteramente consecuente, ya que Calvino tiene que reconocer, no obstante, que hay una cierta fe implícita: a saber, esa predisposición del ánimo que lleva a algunas personas a maravillarse ante los milagros de Cristo, o, en general, a la atención reverente a los signos de la divinidad en Jesús, es decir, a los milagros que él obra. Esta otra “fe implícita” es la que puede inclinar a algunos a pensar que Jesús es hijo de Dios, o enviado por él, o el Mesías. Aunque en propiedad tal disposición no es la fe en su sentido pleno, en vez de mero preámbulo, es un comienzo de la fe.

Por otra parte, hay que notar que en este muy controvertido pasaje sobre la naturaleza milagrosa de la fe, Hume vuelve a resaltar, por última vez y acaso con sarcasmo desmedido, que la evidencia contraria y cuestionable sobre milagros no hace posible que la persona sensata, o el “sabio” (*the wise*), o el científico, que “proporciona su asentimiento a la evidencia,” le confiera una anuencia racional. Si se trata de la persona corriente o “vulgar”, Hume cree que es posible dar explicaciones empíricas de por qué ella no dejará de creer en milagros de ningún modo.

Pero lo que me parece mucho más notable es que en su mirada de reojo a estos dogmas calvinistas Hume despliega con claridad el espíritu escéptico de su investigación, pues a la manera de Sexto Empírico equipone los aspectos de solidez lógica de la fe calvinista a sus veleidades dogmáticas, es decir, a las contraproducentes consecuencias que naturalmente fluyen de esa esencialmente correcta visión, casi fenomenológica, de la fe cristiana. Porque la sensata negativa a aceptar otros milagros que los bíblicos y a burlarse de la católica producción en serie de maravillas contemporáneas, ¿no parece llevarnos forzosamente al rechazo sumario de una fe engendrada, sostenida e iluminada milagrosamente por la acción misteriosa del Espíritu Santo en el corazón de cada creyente?<sup>37</sup> Al menos parece poner en manos de los católicos la arma requeri-

---

<sup>36</sup> “Pero de cierto que es enteramente absurdo bajo tal pretexto [la gran ignorancia humana] denominar fe a la ignorancia atemperada por la humildad; porque la fe consiste en el conocimiento de Dios y de Cristo [Juan 17:13], y no en la reverencia de la iglesia” (ICR, III, cap. 2, sec. 3, p. 10 [B 549, V 407]).

<sup>37</sup> “Debido a que todo lo que concebimos acerca del poder y las obras de Dios es pasajero sin la Palabra, declaramos con buena razón que no hay fe hasta que Dios la ilumina por el testimonio de su gracia . . . la fe se desvanece a menos que tenga el apoyo de la Palabra” (ICR, III, cap. 2, sec. 31, p. [B 578-579, V 435]).

da para mantener a raya al adversario y dejar tablas esta partida teológica entre el calvinismo, que en nombre de la fe rechaza el milagro como evidencia racional independiente de la verdad del cristianismo, y el catolicismo, que en nombre de la razón repudia la fe calvinista y presenta el milagro como hecho externo que aumenta la probabilidad<sup>38</sup> de la verdad de su peculiar doctrina.

Hume parodia, con cinismo y burla, la impecable e implacable lógica del fideísmo de Calvino que lleva a éste a rechazar no sólo el milagro, sino todo auxilio ajeno a la palabra confiable de Dios. De esta manera, la fe no admite ni requiere de ninguna "evidencia externa", sino de la "evidencia interna" que ella misma da cuando es despertada, sostenida y aclarada por la obra del Espíritu Santo en aquéllos que Dios ha elegido para la salvación. En vez de burlarse de Calvino y de sus sucesores escoceses, lo que Hume hace es darles la razón. Él parece decirnos: un escéptico como yo, quien es tenido comúnmente, o al menos por los ortodoxos presbiterianos de mi país, como un "infiel", lo que hago es defender mi fe materna al señalar que el calvinismo está en lo correcto cuando niega que la verdad del cristianismo necesite de una justificación racional y proclama que el milagro no tiene, independiente de la fe, valor en absoluto para corroborar su verdad.

Como confirmación de esta interpretación cabe señalar que Hume reconoce, al comienzo de la sección, su deuda intelectual con John

---

<sup>38</sup> A pesar de que Calvino tuviera razón al achacarle esta concepción a la teología católica en general, creo que es difícil atribuírsela a Santo Tomás de Aquino. Véase *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. 9, pp. 114-115). Es cierto que Santo Tomás parece sugerir la tesis atacada por Calvino y Hume, ya que afirma que se podría convencer a los opositores de la verdad de la fe cristiana por un argumento de carácter probable que apelando a la autoridad de la Escritura la confirma mediante milagros. Sin embargo, él añade de inmediato que lo único que esto le muestra al incrédulo es que el cristiano cree lo que "está por encima de la razón" sólo porque Dios se lo revela. Pero de ninguna manera puede ser el testimonio sobre milagros un argumento probable que se le ha de proponer al infiel para inclinarlo a creer. Para Santo Tomás, al igual que para Calvino, éste sólo es un refuerzo para la fe del devoto:

Sin embargo, para la exposición de esta verdad [de fe] se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y satisfacción (*solatium*) de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles (Ibid., p. 114).

Tillotson (1630-1694), predicador de la Iglesia Anglicana que no sólo llegó a ser Arzobispo de Canterbury, sino también uno de los más hábiles y razonables defensores de la ortodoxia religiosa de su época. En la formulación de su argumento en torno al milagro en la primera parte, Hume toma prestada la figura argumentativa de la crítica de Tillotson a la doctrina católica de la transubstanciación.<sup>39</sup> Hay algo de ironía en ello, pues a pesar de la admiración que Hume manifestó por la sensatez y agudeza dialéctica de Tillotson, en especial en lo concerniente a las pruebas de la existencia de Dios (LG, 22), él utiliza el formato del razonamiento de Tillotson para fundamentar una conclusión diametralmente opuesta a la de éste. Según el piadoso y razonable arzobispo anglicano, “los milagros...son ciertamente *la prueba externa mejor y máxima* del cristianismo”.<sup>40</sup> Para Hume, como para Calvino, los eventos milagrosos no son una prueba externa o racional de la verdad la fe cristiana. Más bien se trata de lo contrario. Sin fe los milagros ni tan siquiera pueden detectarse y atestigüarse, y es por eso que el apelar a milagros no provee ningún móvil racional independiente, o “evidencia externa”, capaz de respaldar una creencia religiosa particular.<sup>41</sup> En este punto, la discusión de Hume sobre los milagros confirma una proposición más general: la fe es el único fundamento de un sistema popular de religión. Al sustentar esta tesis Hume, el infiel, es solidario de las convicciones teológicas centrales de Calvino y de algunos sus amigos más íntimos, es decir, ministros “moderados” de la Iglesia Presbiteriana Escocesa que en 1748, como de miembros de la Asamblea de los Presbíteros, lograron impedir su excomuniación.

En el pasaje a continuación Calvino opone el testimonio “interior” del Espíritu Santo dentro del creyente al “exterior”, esto es, a los testimonios humanos sobre milagros, entre los que incluye la sangre de los mártires, ya que ellos “murieron para dar testimonio de su fe”. La última oración

---

<sup>39</sup> John Tillotson, *Sermons Preach'd Upon Several Occasions*, 2nd ed. (London, 1673), *The Rule of Faith*, 2nd ed. (London, 1676). El argumento está desarrollado en detalle en *A Discourse against Transubstantiation*, 2nd ed. London, 1685 (first published 1684).

<sup>40</sup> *A Discourse against Transubstantiation*, p. 40; énfasis suplido.

<sup>41</sup> Que sin fe no es posible obrar, ni tan siquiera presenciar milagros, Calvino lo hace particularmente claro cuando, para repudiar la distinción usual que hacen los teólogos escolásticos entre la fe “formada” versus la fe “informe”, apela a la autoridad de la Escritura: “al referirse a los diversos dones del Espíritu . . . Pablo utiliza los vocablos ‘poderes’ y ‘fe’ para designar la misma cosa, esto es, la facultad de obrar milagros” (ICR, III, cap. 2. sec. 9. p. 19 [B553, V 414]).

del texto recoge casi en las mismas palabras de Hume la conclusión más general de su argumentación en torno a los milagros:

Ciertamente, 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.*<sup>42</sup>

En síntesis, si la propia doctrina de las creencias naturales de Hume es una réplica secular de la doctrina calvinista de la fe, entonces Hume, el escéptico, critica al calvinismo no porque describa a la creencia religiosa como un milagro, sino porque la presenta como conocimiento (*vero scientia*) y no como lo que es: como “una fe implícita” (*praesumpta persuasio*). En este punto Hume parece estar señalando no sólo a la inconsecuencia dogmática del fideísmo calvinista, sino también a la rigidez dogmática del modo racionalista de entender la ciencia empírica. Hume parece advertirnos que lejos de basarse en principios captados en una intuición intelectual infalible cuasi divina (análoga a la *perspicua notitia* de Calvino) que la dotarían de una certeza indudable, la ciencia también descansa en otra suerte de “fe implícita”, es decir, en nuestra inveterada propensión a creer en la conexión universal y necesaria entre las causas y los efectos. Debido a que esta creencia básica y tácita es producto del instinto y no de un razonamiento deliberado, es inevitable o al menos “ciertamente difícil de resistir” (EHU, 159). A pesar de ello, esta otra fe implícita es producto natural de nuestra humanidad y, por ende, no contiene, a diferencia de la fe sobrenatural de los calvinistas y de los católicos, ninguna garantía de infalibilidad: “como otros instintos, bien pudiera ser falaz y engañosa” (EHU, 159).

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

---

<sup>42</sup> IRC, I, cap. 8, sec. 13, p. 81 [B 92, V 4]; énfasis suplido.