

DAVID HUME Y LA RELIGIÓN. RECUPERAR A HUME DESDE EL EVANGELIO

BERNARDO PÉREZ ANDREO
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

RESUMEN

Nos proponemos llevar a cabo una *aufhebung* de la crítica a la religión de Hume. De un lado queremos «superar» la crítica humeana mediante el crisol del evangelio de Jesús de Nazaret. Pero no solo es necesario «superar», también hay que «recuperar» en un estadio superior la crítica que Hume realiza a la religión. El Dios de Hume, su concepción de la religión y su proyecto socio-político tienen una nada oculta pretensión legitimadora y sustentadora de la organización social liberal-burguesa. Pero Hume nos puede aportar un impulso para llevar a cabo el proyecto cristiano hoy: nos enseña que debemos «respetar» a Dios y no rebajarlo a un *diosesito* a la medida de nuestras necesidades; que la razón humana debe tener en cuenta sus propios límites sin absolutizarse; y que la religión puede ser una mediación de humanidad. El riesgo estriba en que, históricamente, las religiones han caído en una perversión de su ser, en una *falsa creencia*, alejándose de su *verdadera* tarea, es decir, ser un factor de realización del hombre en la sociedad, y ser el medio en el que se pueden relacionar el hombre y Dios.

Palabras clave: Evangelio, Filosofía de la religión, Hermenéutica teológica, Hume, Reino de Dios

ABSTRACT

We propose to realize an *aufhebung* about the Hume's religion critic. By one hand, we want to "overcome" the Hume's critic through of the Gospel of Jesus from Nazaret. But it is not just necessary to "overcome" it, but it is also necessary to "recuperate" in a superior way the critic that Hume makes about the religion. The Hume's God, his conception about religion and his social-politic project have a very clear intention which is

an authentic support for the social liberal-bourgeois organization. But Hume can contribute us with a thrust to realize the christian project nowadays. He teaches us that we must “respect” God and not to reduce him like a *little-god* according to our necessities; what the human reason must remain its own limits without absoluting, and that religion can be an instrument for constructing the human society. Historically, the risk rests on the fact that the religions have become in a perversion of its being, in a *false belief*, moving away from its real task, that is to say, to be a factor of achievement of man in society, and being the way in which man and God can be related.

Key words: Gospel, Hume, Kingdom of God, Philosophy of Religion, Theological Hermeneutic

1. INTRODUCCIÓN

Pretendemos concluir nuestra reflexión sobre la crítica de Hume a la religión, reflexión que hemos realizado en publicaciones diversas¹ y que nos permitió exponer la crítica humeana tanto a la religión positiva como a la dogmática. En estas publicaciones pretendimos poner en claro tanto su crítica a las pruebas de la existencia de Dios como su crítica a la base ideológica de la religión: los milagros, las profecías y las recompensas futuras. Veamos brevemente algunos resultados.

La crítica de las pruebas de la existencia de Dios es el núcleo del pensamiento crítico humeano de donde mana su concepción de una religión humana que no pretenda sobrepasar los límites del hombre ni tampoco menguar la trascendencia divina, respetando una y otra en extremo. Desde Hume toda la filosofía de la religión seria se ha enfrentado con esta misma problemática y no ha hallado respuesta más coherente y filosóficamente estructurada que la de Hume. Ni entonces Kant, ni hoy Jonas han podido soslayar la reflexión y combatir todo intento de “justificar” la existencia divina con supuestas pruebas *a posteriori*. Si no queremos negar la bondad divina, habremos de disminuir su potencia o resaltar nuestra debilidad para su conocimiento.

La crítica de Hume a la religión positiva se desarrolla en tres ataques consecutivos y una acometida final. El primer paso lo da con la crítica de los milagros y las profecías. Estos eran utilizados prolijamente por la apologética del momento –por todas ellas– para fundamentar la veracidad del mensaje y de la misma religión. Pero Hume, con su criterio empirista desmonta estas inten-

1 B. PÉREZ ANDREO, “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”, en *Cauriensia*, 1 (2006) 119-151; “David Hume y la religión. La falsa creencia”, en *Carthaginiensia* (en prensa); “Las ‘deudas metafísicas’. Kant y Hume o los *balseros* de la metafísica”, en *Estudios Filosóficos* (en prensa).

ciones y convierte a los mismos milagros y profecías en “contrapruebas” de la misma veracidad de la religión. La prueba por la que debe pasar la religión al fundamentarse en los milagros es demasiado peligrosa, corre el riesgo cierto del ateísmo. La fe con Hume se seculariza en un sentido muy concreto: debe fundarse en la experiencia humana y no en reflexiones sobrenaturales. La religión, que no es sino un modo de *Creencia*, está, por ello mismo, arraigada en la propia naturaleza humana, es el modo que tiene el hombre de habérselas con el sentido de lo real, de darle una forma humana. Pero esta *Creencia* se pervierte, se falsifica, y acaba por someter al mismo hombre del que nace, a la superstición y el fanatismo. Estos son, a la vez, consecuencia y causa de la *falsa creencia*, en un proceso de retroalimentación entre ellos y el temor que provocan. Toda esta depravación de la religión tiene como consecuencia la degeneración de la concepción de la Divinidad, construida por esta religión depravada, a su imagen y semejanza. De esta manera, todos los elementos de la religión revelada caen como un castillo de naipes al quitar su base: la creencia en los milagros. De existir estos deben ser consecuencia de la fe, no causa de la misma.

Lo que ahora nos proponemos es llevar a cabo una *aufhebung* hegeliana de la crítica a la religión de Hume. De un lado queremos “superar” la crítica humeana mediante el crisol del evangelio de Jesús de Nazaret. Para ello tendremos que delimitar primeramente cuál es el evangelio de Jesús y qué contenido tiene este, para desde ahí situar dicha superación de la crítica de Hume. Pero no solo es necesario “superar”, también hay que “recuperar” en un estadio superior—este es el otro sentido de la *aufhebung* hegeliana— la crítica que Hume realiza a la religión. En este segundo momento veremos aquellos elementos que, de un lado han sido válidos desde aquel momento histórico, y de otro, aun hoy siguen siendo necesarios aunque no suficientes para humanizar la religión.

2. EL “EVANGELIO” DE JESÚS DE NAZARET

Bien es sabido que el término “evangelio” puede entenderse de diferentes maneras, según sea la función que se le haga desempeñar. Incluso puede resultar que su funcionalidad sea la contraria de su etimología. Es imposible analizar el término sin tener en cuenta tanto su significado helenístico como las resonancias bíblicas, ante todo proféticas. Pero es más importante comprender el proceso que llevó a la primitiva comunidad de los que siguieron a Jesús a aplicar el término a Jesús, ponerlo en su boca, y hacer de él el centro de su acción. Ante todo siendo como parece que el término en sí no procede del Jesús histórico, lo cual nos lleva directamente a la reflexión jesuológica y su posterior concreción cristológica.

Veamos, por tanto, la polisemia del término “evangelio”, sus posibles orígenes y su uso por parte de la comunidad, esto es, la atribución a Jesús de Nazaret de ser el Evangelio del Dios Vivo.

2.1. DISTINTAS ACEPCIONES DE “EVANGELIO”

El término “evangelio” ha llegado a las lenguas modernas directamente desde el griego como una trascripción literal del original Ευαγγελιον². En sí significa buena (ευ-) noticia (αγγελιο), también puede traducirse por “feliz mensaje” o “anuncio gozoso”. El plural se utiliza para referirse en concreto a los cuatro relatos que la comunidad cristiana elaboró para recordar la *buena noticia* que supuso el paso de Jesús de Nazaret por sus vidas. Si “evangelios” indica los relatos, “evangelio” indica el contenido del anuncio de la predicación cristiana contenida en esos relatos o no contenida en ellos. En este sentido puede darse un uso lato y otro estricto del término.

Es muy probable que el concepto mismo de Ευαγγελιον o su equivalente arameo no formara parte del lenguaje del Jesús histórico³. No puede aplicarse el criterio de datación múltiple dado que falta en Q, por tanto en la comunidad judeocristiana palestinese, y su uso es, casi exclusivo, de la tradición paulina y de sus fuentes. No es aquí el lugar para entrar en una pormenorización exegética, basta lo dicho sobre la ausencia del término en el lenguaje de Jesús. Ahora bien, sí que podemos rastrear su uso en la comunidad y descubrir el proceso por el que esta lo atribuye con tanta nitidez a Jesús de Nazaret. Tan importante resulta para la comunidad cristiana el contenido soteriológico de “Evangelio” que lo aplican a Jesús de forma que se convierte tanto en el calificativo de su acción como el apelativo de la misma persona.

Necesitamos saber de dónde le viene a la comunidad el término para poder aplicarlo a Jesús, y cuáles son las connotaciones del mismo. Pero sobre todo hemos de ver si la comunidad al aplicarlo a Jesús debe cambiar en algo su contenido, esto es, si Jesús modifica el término “evangelio” y le da unas características propias, o por el contrario, Jesús es encorsetado dentro de la amplitud conceptual del término “evangelio”. Veamos el origen de la palabra y su amplitud conceptual para después analizar el uso que de ella hace la comunidad y la medida en que lo aplica a la realidad histórica vivida en Jesús de Nazaret.

² R. FABRIS, *Evangelio*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 587-608.

³ H. BALZ y G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1996, cols. 1637-1651.

Dos son los posibles orígenes de “evangelio”, de un lado puede haber un *humus* veterotestamentario de base profética en el uso del término, y de otro el contexto helenístico de la época de la formación de las primeras comunidades –ya ha quedado dicho que el término no puede ponerse en boca del Jesús histórico–. En el Antiguo Testamento, y de acuerdo con su uso profano, el sustantivo hebreo *bes'orâ* significa la recompensa que se da al mensajero por un mensaje de victoria –2 S 4, 10; 18, 22– o el mismo mensaje de victoria –2 S 18, 20-27; 2 R 7, 19. En la literatura histórica veterotestamentaria el término se vincula a la recompensa debida a un anuncio de victoria, se trata de una *buena noticia* de carácter público o profano, relacionada con el éxito en una batalla normalmente.

Cuando pasamos a los textos proféticos y algunos Salmos, el lenguaje cambia hacia una intencionalidad más religiosa. El Salmo 68 (67) es ejemplo de un tránsito entre la utilización de una terminología puramente profana a otra de cariz religioso. Así tenemos que el salmo refleja una situación de victoria en la batalla vivida como liberación otorgada por Dios al pueblo. En el Salmo 96 (95) se diluye el contexto de victoria militar y pasa a tomar una relevancia absoluta la salvación divina experimentada por el pueblo. Pero es en los profetas donde realmente toma cuerpo la lectura en clave religioso-salvífica, especialmente en la tradición isaiana. El *Libro de la Consolación* se abre con la invitación dirigida al “mensajero de alegres noticias”. El contenido de este anuncio de gozo es la llegada de Dios como Señor y rey victorioso que conduce a los deportados de regreso a su tierra, Is 40, 9-10. En 52, 7 también resuena el mismo anuncio. Dios reina sobre su pueblo, este es un mensaje gozoso como lo son también los pies sobre los montes de su heraldo que lo anuncia. Pero es el texto más significativo en este contexto el de Is 61, 1, Lc lo pondrá directamente en los labios mismos de Jesús, tendiendo un puente entre ambas tradiciones. En Is 61, 1 se presenta la figura del profeta mesiánico capacitado y enviado para llevar la alegre noticia a los pobres e indigentes. Su contenido es la intervención eficaz del Señor que cambia la suerte del pueblo.

Estos textos proféticos son importantes en la medida en la que la comunidad ha querido utilizarlos para releer la vida y obra de Jesús de Nazaret desde su propio contexto tradicional veterotestamentario. La comunidad necesitaba categorías para comprender la persona de Jesús y su cometido, sobre todo a la luz de los acontecimientos de Pascua. No podían hacer otra cosa que acudir a la tradición en la que llevaban a término su hermenéutica vital, en ella descubrieron una continuidad entre la tradición profética de corte deuteronomista y la experiencia verificada en Jesús de Nazaret. Salvación, esperanza, gozo, son términos muy caros en la predicación de Jesús y tienen un entronque claro en la lectura deuteronomista de los profetas. Pero la comunidad extrajo de su tradi-

ción el contenido del anuncio de gozo releyéndolo en Jesús, mas no su terminología, esta es deudora de su contexto helenístico.

En el ambiente helenístico el término *ευαγγελιον* es conocido desde los clásicos hasta los documentos más cercanos al Nuevo Testamento. Su significado fundamental es el de *buena noticia*, ya sea de carácter público –una victoria militar o deportiva–, ya de carácter privado –una sanación–. Por asociación el término indica tanto la recompensa al mensajero como los actos por los que se celebra el feliz mensaje, sean estos de carácter profano o sagrado. De esta manera, *buena noticia*, en su uso helenístico de la época, podía ser desde el nacimiento del emperador –incluidos todos los acontecimientos *gozosos* de su vida– hasta la celebración cultural y los sacrificios ofrecidos por los anuncios felices, normalmente los que hacen referencia al emperador o a un personaje especial.

El contexto helenístico da al término *ευαγγελιον* su referencia de uso más apropiada, mientras el *humus* bíblico configura su contenido más original en conexión con las tradiciones salvíficas que arrancan, como de su fuente, en la experiencia del éxodo y que afloran en determinados contextos de la historia de Israel en los que se experimenta la misma intervención liberadora de Dios. Jesús es interpretado por la comunidad como el Heraldo de Dios que anuncia su amor y su voluntad de salvación para los hombres. Este anuncio se torna polémico, incluso apologético, al contacto con su entorno helenístico, en el que el *ευαγγελιον* estaba referido principalmente al emperador o a algún suceso de este. La comunidad cristiana experimentó en la vida y muerte de Jesús de Nazaret la *Buena Noticia* verdadera frente a las otras *buenas noticias* que predicaban los voceros del imperio, e interpretó esta *Buena Noticia* como el cumplimiento de todos los anuncios salvíficos del Antiguo Testamento.

2.2. CLAVES PARA EL ACCESO AL “EVANGELIO” DE JESÚS DE NAZARET

Hemos visto que la comunidad primitiva –en donde se escriben los documentos que originan los Evangelios– toma tanto de su tradición veterotestamentaria como del contexto helenístico los elementos para interpretar a Jesús de Nazaret como Evangelio vivo de Dios. Ahora es necesario determinar el acceso al núcleo del mensaje de Jesús y su contenido, para ello sólo contamos con los documentos que nos ha legado la tradición en los que se recogen los dichos y hechos de Jesús tal y como la comunidad los interpretó, por lo que la mediación comunitaria es imprescindible y nuestro *acceso a Jesús*⁴ está irreme-

4 R. LATOURELL, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, Sígueme, 1992. Especialmente importante para este tema son las páginas 19-31, “el acceso histórico a Jesús”, y el capítulo III. “Bosquejo de una demostración”.

diablenamente mediado por esa interpretación. Es posible acceder al Jesús histórico, pero en la mediación eclesial.

Tenemos tres niveles o estratos que analizar para acceder a esta realidad mediada que es la historia de Jesús. Partiendo de una perspectiva literaria nos encontramos primeramente los textos que nos han llegado –los Evangelios– y que fueron redactados por un autor o varios dándoles su propia perspectiva histórica y soteriológica. La *historia de la redacción* –*Redaktionsgeschichte*– estudia el texto tal como nos ha llegado analizando su forma, su unidad y sus teología para determinar los elementos propios del autor o autores y desbrozar así todo lo que pueda ser redaccional. En un segundo nivel tenemos el contexto vital en el que se forjan los relatos que después compondrán el *textus receptus*. Este nivel es el que estudia la *historia de las formas* –*Formgeschichte*– descubriendo el ambiente en el que se fraguan las perícopas, sus preocupaciones y sus *prejuicios*. En un último nivel tendríamos la historia misma de Jesús que es la que ha dado origen a los otros dos estratos. En este nivel, con la utilización de unos *criterios de historicidad*, podemos llegar hasta el núcleo del mensaje de Jesús, hasta el núcleo de su Evangelio.

Así, vemos que el acceso a Jesús está estructurado como en tres círculos concéntricos, el más externo e inmediatamente accesible es el texto mismo. El siguiente es la comunidad que da origen a las perícopas, y en el centro mismo, irradiando toda su potencia vital, la experiencia histórica de Jesús de Nazaret. Es necesario tener muy presente que nuestro acceso a ese centro únicamente es posible pasando por los otros dos estratos y nunca saltándolos como hizo la teología tradicional. Pero también es necesario afirmar que es realmente posible acceder a ese centro y que es necesario, contra Bultmann y los suyos. La segunda y la tercera búsquedas del Jesús histórico nos permiten este optimismo epistemológico sobre el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret. Ahora bien, es un optimismo *crítico* pues cualquier posibilidad de llegar al Jesús de la historia está, a su vez, mediada por los métodos histórico-críticos utilizados, dándonos, no ya al hecho único e irrepetible de Jesús el de Nazaret, sino la *reconstrucción* histórica de aquel hecho, reconstrucción tan fiable como la realizada sobre cualquier otro personaje histórico, de ahí que su fiabilidad dependa de la fiabilidad de los métodos⁵.

Combinando un estudio del contexto histórico de Jesús con la utilización de los criterios de historicidad aplicados a la exégesis neotestamentaria, obte-

5 J. P. MEIER en su excelente investigación sobre el Jesús histórico *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols, Estella, Verbo Divino, 1998-2000, hace una distinción absolutamente acertada al respecto: “No podemos conocer al Jesús «real» mediante investigación histórica, ni su realidad total ni siquiera un retrato biográfico razonablemente completo. Sí podemos conocer, en cambio, al «Jesús histórico»” (Tomo I, *Las raíces del problema y de la persona*, 50).

nemos lo más parecido al personaje “real” que provocó todo el movimiento cristiano. No vamos a entrar en el análisis pormenorizado del contexto histórico de Jesús y de los criterios de historicidad, daremos por buenos los resultados de la investigación de los tres últimos decenios y expondremos la síntesis a que se ha llegado⁶.

El criterio que más acuerdo ha suscitado por parte de teólogos de todas las confesiones y que nos da una base de mínimos sobre la predicación y la vida de Jesús, es el de *discontinuidad*. Según este criterio todo aquello que no pueda derivarse ni del judaísmo de la época de Jesús ni de la comunidad posterior a Jesús, debe pertenecer al mismo Jesús. Digamos que es un criterio de *mínimos*, con él accedemos a aquellos elementos que nos van a dar una persona individualizada de su contexto histórico, sociológico y religioso. Así, según casi todos los especialistas, tenemos como rasgos característicos de la persona y vida de Jesús, el bautismo por Juan, la predicación escatológica, la utilización de *Abba* para dirigirse a Dios, la elección de discípulos por su parte, las expresiones de “Reino” e “Hijo del hombre”, y las comensalías de Jesús con los pecadores.

Este criterio, tomado como único –como pretendían Bultmann y Käsemann– nos daría una figura irreal, un ser absolutamente ajeno a la realidad en la que vivía inserto, de ahí que necesitemos otros criterios, como es el de *datación múltiple* o *testimonio múltiple*. Según este criterio serían históricos aquellos hechos o dichos de Jesús que se encuentren en más de una fuente literaria independiente o en más de una forma o género literario. Si la confluencia de fuentes y formas diferentes es amplia podemos asegurar la historicidad del dicho o hecho en cuestión. De esta manera podemos afirmar que la predicación sobre la reino de Dios se encuentra en todas las fuentes y en varias formas literarias. De igual forma las palabras de la última cena se encuentran en tradiciones diferentes. Pero más importante que esto son aquellos elementos generales de las distintas fuentes que nos atestiguan una manera de ser y de hacer de Jesús. Así las controversias con las autoridades religiosas y políticas están suficientemente atestiguadas; la misericordia y la predilección por los que sufren; el uso del lenguaje enigmático; el rechazo del mesianismo de realeza; el anuncio de la salvación gratuita de Dios; la actitud de Jesús ante la ley; su actitud de absoluta libertad.

Junto a estos dos criterios, que han obtenido el consenso casi unánime de los exegetas, podemos colocar otro criterio que, más allá de darnos elementos

6 Tenemos en cuenta en esta síntesis las siguientes obras: R. LATOURELLE, “A Jesús”, *o. c.*, (original 1978); R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Salamanca, Sígueme, 1998 (original 1983); JHON P. MEIER, “Un judío marginal”, *o. c.*, (original 1991); G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999 (original 1996).

concretos, nos servirá para poner unos límites a la búsqueda que reflejen un hecho histórico incontestable: la muerte en cruz de Jesús de Nazaret. Hablamos del criterio de *rechazo y ejecución*⁷. La crucifixión de Jesús a manos de los poderosos judíos y romanos de la época nos conduce a la reflexión de los motivos y a ver en Jesús un personaje que molestó, criticó y puso en serios problemas a las autoridades de la época, lo que le llevó a sufrir la muerte que merecían los sediciosos políticos. Un Jesús cuyos dichos y hechos no encontraran rechazo entre los poderosos no es el Jesús de Nazaret de los evangelios.

Si utilizamos conjuntamente los tres criterios anteriores –por separado no son absolutamente válidos ninguno de ellos– obtenemos otros componentes que concuerdan bien con ellos y que nos permiten ampliar la base de nuestros conocimientos sobre Jesús, es el denominado criterio de *coherencia* o de *conformidad*. Una vez que tenemos unos elementos nucleares obtenidos con los tres primeros criterios –en realidad con el criterio de *discontinuidad* y el de *datación múltiple*, porque el de *rechazo y ejecución* es una guía para encauzar lo que es válido de estos dos– podemos ampliar los mismos hasta obtener todo aquello que sea coherente con ellos. De esta forma tenemos, no sólo una imagen de Jesús en discontinuidad con su contexto histórico, es decir, la individualidad de Jesús, sino también la continuidad esencial con la época en la que vive.

Con todos estos elementos podemos conformar un *minimum* del contenido del mensaje, la acción y la *pasión* de Jesús. Este mínimo es precisamente el máximo que necesitamos a la hora de elaborar el *Evangelio* de Jesús, ese evangelio con el que, a modo de fermento, dio origen el movimiento cristiano que hoy lo sigue rememorando y narrando a la luz de la experiencia histórica. El mismo impacto que causó en su época histórica el *Evangelio* de Jesús de Nazaret, seguirá causándolo si somos capaces de extraer su núcleo esencialmente liberador.

2.3. EL CONTENIDO MÍNIMO DEL “EVANGELIO” DE JESÚS

Con los criterios arriba expuestos podemos encontrar tres *claves* para comprender la vida y acción de Jesús de Nazaret. Estas tres *claves* nos permitirán esbozar lo que debió ser el impacto que causó Jesús en la Galilea y Judea del siglo I, y a la vez recuperar los elementos que siguen siendo válidos hoy en día para elaborar una reflexión sobre el contenido mismo del mensaje cristiano. Con esto abordaremos la crítica a Hume desde el “Evangelio” de Jesús de Na-

7 J. P. MEIER, “Un judío marginal, vol. I”, *o. c.*, 193.

zaret, y además la recuperación de lo que es válido de la crítica *de* Hume a la religión.

Las tres *claves* para comprender la vida de Jesús, esto es, sus hechos, dichos, compromiso y fidelidad hasta la muerte, son: la comensalía por la que Jesús se caracterizó hasta el punto de ser acusado de comilón y borracho; el anuncio de la Βασιλεια, que explica en buena medida su muerte; y la expresión Αββα que indudable y *escandalosamente* utilizó para referirse a Dios y relacionarse con Él.

2.3.1. La comensalía de Jesús

Uno de los datos más notorios a lo largo de los evangelios sobre el comportamiento de Jesús, y que lo define como persona atenta a las necesidades –corporales o espirituales– de aquellos que se le acercan, son las comidas. En efecto, es fácil constatar en los cuatro textos que conocemos como evangelios, que la actitud de acoger a los otros, sean quienes fueren, ante una mesa es característica de Jesús de Nazaret; hasta el punto de que llegan a acusarlo de comilón y borracho –Mt 11, 19; Lc 7, 34–. Esta actitud choca frontalmente con la del Bautista y sus discípulos que eran muy estrictos en lo que se refiere a los ayunos y preceptos respecto a las comidas –Mt 11, 18; Mc 1, 6–.

No es esta una actitud que Jesús haya inventado sino que lo toma de la cultura en la que se mueve, del judaísmo y del resto de culturas orientales. Incluso hoy entre nosotros compartir una mesa es signo de acogida y de confraternización, de respeto y de confianza. Lo que sí es propio de Jesús es que no hiciera distinciones en cuanto a los comensales, especial importancia tiene en su actitud el compartir la mesa con los “pecadores”. Para un judío “de bien”, comer con un pecador reconocido –hay que notar aquí el grado de hipocresía que esto implica– es, sencillamente, hacerse uno con él, esto es, reconocerse igualmente pecador por una especie de contagio moral. Esto es lo que Jesús hace pero a la inversa, liberar a los “pecadores” públicos de la estigmatización social y moral que sufren haciéndose solidario con ellos al compartir la mesa, que es lo mismo que decir al compartir la vida, como dice J. Jeremias:

“Para medir exactamente qué es lo que hizo Jesús al comer con “pecadores”, debemos saber que en oriente, hasta el día de hoy, el acoger a una persona e invitarla a la propia mesa es una muestra de respeto. Y significa una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón; en una palabra, la comunión de mesa es comunión de vida”⁸.

8 J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1993 (original de 1971), 141.

Las comidas de Jesús son expresión máxima de su ser y de su actuar. Exponen de forma palmaria cómo entiende Jesús que debe ser el trato entre los hombres, y refleja a su vez la imagen que tiene Jesús de la Βασιλεια, ésta debe ser considerada desde la perspectiva del banquete, un banquete que nos recuerda las imágenes proféticas sobre la intervención definitiva de Dios en la historia del pueblo. Este banquete es el que pretende vivir la Iglesia en la Eucaristía, rememorando la actitud fundamental de Jesús de reunirse en torno a una mesa para compartir fraternamente la comida, la palabra y la vida. Con esto entiende la comunidad cristiana –la antigua y la actual– que la religión no se puede vivir como una dimensión ajena a la vida, como una estructura superpuesta a la propia vivencia humana en sus necesidades y precariedades, o en sus abundancias y gozos. La misma praxis de Jesús de Nazaret, que dio origen a la comunidad de mesa, es la que nos lleva hasta un cambio en el modelo de religión.

En efecto, en la comensalía Jesús se relaciona con el *otro* acogiéndolo y dándose en su radicalidad corpórea, espiritual y social, integrando a las personas en un ámbito de relación cercano y solidario. De esta manera rompe con los modelos tradicionales religiosos que alienan al hombre dividiéndolo en “pecador” o “justo” según un canon de conducta impuesto. Jesús, mediante un *pathos* de misericordia, como actitud fundante de su persona, se relaciona con el hombre –*otro*– en la comensalía desde el valor originario de la fraternidad. La comunidad de mesa supone el núcleo de la nueva religión no alienante y humanizadora que vive Jesús y da a vivir a los demás.

2.3.2. El anuncio de la Βασιλεια

En las comidas de Jesús con sus discípulos, con “pecadores” y con “no pecadores”, siendo invitado o como anfitrión, está mostrando o prefigurando el banquete de la Βασιλεια του Θεου. El anuncio de ésta puede ser considerado como una segunda *clave* hermenéutica del ser y actuar de Jesús de Nazaret. Al igual que la comensalía, el anuncio de la Βασιλεια como tema central de la predicación de Jesús ha alcanzado un acuerdo casi universal entre los exegetas⁹.

“El reino de Dios está cerca”, estas palabras, que forman parte del núcleo del “evangelio” de Jesús, aparecen en no menos de cinco fuentes o tradiciones, desde Q y Mc, hasta el material propio de Mt, Lc y Jn. Si bien hoy ya no podemos hablar de *ipsissima verba Iesu* sí que podemos afirmar que esas palabras se acercan mucho a lo que pudieron escuchar de boca de Jesús sus compatriotas de

9 Por citar sólo dos autores que consideramos muy representativos, uno actual y otro más antiguo, se pueden ver sus estudios sobre el anuncio de Jesús: J. JEREMIAS, “Teología” *o. c.*, 119-133; J. P. MEIER, “Un judío marginal, vol. II/1”, *o. c.*, 291-539.

la Palestina del siglo I. No resultaban extrañas a sus oídos porque estaban acostumbrados a oír tanto el término “Reino –reinado– de Dios”, Malkuta Yhwh en arameo, como el anuncio de su proximidad. Fueron varios los que intentaron animar al pueblo anunciándoles la cercanía de la soberanía divina, ya se entendiera ésta en términos políticos o religiosos. Para el Bautista era una cercanía de juicio y de condena, un momento de crisis donde los hombres serían juzgados implacablemente por Dios. En la terminología judía de la época, el Reino de Dios era considerado como la manifestación definitiva del poder divino que liberaría al pueblo de Israel de la opresión extranjera.

En Jesús no nos encontramos con ninguna de estas dos posiciones, y esto es lo que resultaría novedoso a los oídos de sus compatriotas. Él no anuncia un reino meramente humano que supusiera dejar el orden político, social y religioso –incluso histórico– tal cual estaba, únicamente con la salvedad de que reinaría Yhwh. No es esto lo que anuncia Jesús. Tampoco anuncia un juicio terrorífico que cribaría a los hombres con fuego y espada. El anuncio de Jesús es de gozo y esperanza, es la *Buena Noticia* de parte de Dios referente a la salvación de los hombres. Especialmente la salvación de Dios está dirigida –al igual que las comidas estaban dirigidas especialmente a los “pecadores”– hacia aquellos que más necesitan y esperan esa salvación: los pobres. La historia se ha configurado política y socialmente como un orden donde la opresión llevada a cabo por los poderosos ha hecho de la creación de Dios una injusticia sangrante. El orden social está marcado por la profunda sima abierta entre los ricos y los pobres, poderosos y sometidos, opresores y oprimidos. Ante esta situación reacciona Jesús de parte de Dios, anunciando y exigiendo el cambio del orden histórico que se ha colmado de injusticia. Dios va a reinar y su reinado se está haciendo presente ya en el anuncio de la liberación de los oprimidos; en los signos y portentos –*Σημεία και δυναμεις*– que realiza Jesús.

Con su actitud vital Jesús obliga a tomar partido a los hombres, nadie puede quedar indiferente ante él. Ya sea porque se le anuncie la salvación o porque ese anuncio sea perjudicial para sus intereses. Opresores y oprimidos se verán interpelados por el anuncio salvífico de Jesús inevitablemente dialéctico, como bien lo ha visto Fabris:

“La acogida y solidaridad con los pobres, el sentarse a la mesa con los pecadores, la defensa de los pequeños, son otras tantas tomas de posición por parte de Jesús que corresponden a su anuncio programático. Pero si esto es una buena noticia para los pobres, suena por el contrario como una amenaza peligrosa para los “ricos”, para los grandes y los que se creen justos, para los que se sienten seguros de sí mismos y protegidos sobre la base de su pertenencia étnica o religiosa. El anuncio del reino de Dios para los pobres y las opciones coherentes de

Jesús provocan un conflicto insoluble entre su proyecto histórico y todos los que se sienten denunciados y amenazados en su seguridad”¹⁰.

Jesús, con el anuncio de la Βασιλεια, introduce una cuña crítica en el orden histórico que pretende subvertir la estructura injusta del orden social. Con un *pathos* solidario quiere situar el valor de la justicia en el centro de la comunidad para suprimir la opresión que constituía la médula espinal de la estructura social. Si la comensalía de Jesús supone una prefiguración de lo que la Βασιλεια será a nivel de las relaciones personales, el anuncio de la misma es la presencia entre los hombres de lo que supone a nivel de lo comunitario.

2.3.3. La expresión Αββα

Comensalía de Jesús, anuncio de la Βασιλεια; aún nos queda otra *clave* para comprender a Jesús y el núcleo de su “evangelio”. Hablamos de su forma de dirigirse a Dios y relacionarse con Él que la sintetizamos en la expresión de Jesús Αββα. Es de todos conocido que J. Jeremias insiste mucho en esta expresión como una *ipsissima vox Iesu*; no es en esto en lo que nosotros queremos fijarnos. Sí consideramos como elemento *clave* en Jesús su manera de relacionarse con Dios –Absoluto, fundamento de lo real, etc– manifestada característicamente en la expresión Αββα. Una forma tan cercana –viene a significar “padre mío” y su uso se circunscribe al ámbito familiar o escolar– de nombrar al Innombrable del Antiguo Testamento –cuyo nombre no puede ser pronunciado bajo condena de blasfemia– escapa al contexto judío de Jesús y a la comunidad cristiana primitiva, con lo que cumple el criterio de *discontinuidad*. También cumple el criterio de *datación múltiple*. Sea en su grafía aramea o griega, está presente en las cinco fuentes o tradiciones neotestamentarias diferentes¹¹. De la misma manera cumple el criterio de *continuidad*, ya que es coherente con la manera de ser de Jesús. Si pretende modificar las relaciones entre los hombres mediante el *pathos* de misericordia; las relaciones comunitarias mediante el *pathos* de solidaridad, ahora modifica las relaciones con Dios mediante el *pathos* de confianza.

Los hombres con los que se encuentra Jesús viven la relación con la totalidad, con lo absoluto, con Dios, desde el temor¹². Es aquello que sobrepasa al hombre lo acongoja y le hace desconfiar de sí mismo y de la realidad en cuanto totalidad numinosa. Esta situación se manifiesta socialmente en la división

10 R. FABRIS, “Jesús”, *o. c.*, 114.

11 J. JEREMIAS, “Teología”, *o. c.*, 81.

12 El *Yir’at Yhwh* había perdido el significado principal de “respeto”, potenciándose el de miedo. Desde los enunciados primitivos del Levítico, en donde el *Yir’at* se entiende éticamente como el respeto por el prójimo que está en situación de debilidad (Lev 19, 14; 25, 17.35), se llega hasta una comprensión tenebrosa de la realidad divina bastante alejada de la preocupación ética por el *otro*.

entre “buenos y malos”; los que se someten a Dios son los “buenos” y los que no los “malos”. Jesús, frente a la sumisión ante el Absoluto, vive el valor de la libertad desde el *pathos* de confianza. Es la confianza básica en la bondad de lo real la que se expresa en su relación con el Αββα, en esta relación experimenta la libertad que le permite llevar a cabo su misión y vivir de aquella manera liberadora en las comidas y en el anuncio de la Βασιλεια.¹³

2.4. CONCLUSIÓN

Hemos visto que hay tres *claves* para entender la vida y la acción de Jesús. De un lado la comensalía, de otro el anuncio de la Βασιλεια, y por último la relación con Dios manifestada en la expresión Αββα. Estas tres *claves* se entienden desde tres tipos de relaciones primordiales: la relación con el *otro*, la relación con lo histórico-comunitario, y la relación con lo Absoluto, la Totalidad o Dios. En estas tres relaciones primordiales del hombre, Jesús va a introducir un cambio en el *statu quo* mediante tres actitudes fundamentales que hemos llamado *pathos*: misericordia, solidaridad y confianza. Con ese *pathos* Jesús intenta subvertir la alienación religiosa, la opresión histórica y el miedo a Dios. Tal subversión supone instalar tres valores que sean los pilares de la comunidad humana: fraternidad, justicia y libertad. Fraternidad en las relaciones personales, justicia en las relaciones sociales y libertad en la relación con Dios.

Si le damos la vuelta al argumento tenemos que el Dios de Jesús –su Αββα – es el que da al hombre la libertad para ser y la confianza básica para relacionarse consigo mismo, con los demás y con Dios mismo, curando al hombre de la neurosis de considerar a los hombres con las categorías de buenos y malos. El modelo social de Jesús se basa en la justicia y la solidaridad que implica la eliminación del sistema de opresión que se ha configurado históricamente dividiendo la sociedad en pobres y ricos, opresores y oprimidos. Por otro lado, la religión de Jesús es una religión que supera la dualidad alienante “pecador-justo”, convirtiéndose en una religión humanizadora.

3. “SUPERACIÓN” DE HUME DESDE EL “EVANGELIO”

Para la elaboración de esta “superación” de Hume, y una vez que hemos asentado lo que consideramos que es el núcleo del “evangelio” de Jesús, vamos

13 “La vivencia del *abbá* es claramente la *fuerza* del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esta vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido”, no dice E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 21983, 242.

a tener en cuenta tres puntos clave en su crítica. De un lado su concepción de la Divinidad, pieza fundamental en toda crítica religiosa; pero, no menos importante, es el modelo de religión que propone y que está en consonancia con la misma concepción de Dios. Por último está el proyecto sociopolítico, pero no nos engañemos, por aparecer en último lugar no quiere decir que ocupe este mismo en las intenciones de Hume. La preocupación política –y sus consecuencias sociales– están en la base de toda la crítica de Hume a la religión.

3.1. DIOS: VIA UTILITARISTA VS. VIA PAUPERUM

Hume llega a un Dios ciertamente mínimo y al final legitimador y garante del orden social que propugna, lo cual no le hace a Hume original, la historia de la humanidad está llena de teologías y religiones legitimadoras del *statu quo*. No deja de ser la reflexión humeana un intento burgués por justificar la realidad que se había ido configurando desde el siglo XV con el advenimiento del mercantilismo y que tendrá un punto álgido con el liberalismo que propugna su fiel amigo Adam Smith.

El Dios de Hume no es el del deísmo propiamente hablando, faltan elementos fundamentales de éste en el pensamiento humeano. Por ejemplo la revelación positiva y la recompensa en la vida futura, pieza clave esta última del deísmo inglés que Kant convertirá en la piedra angular de su recuperación práctica de la metafísica. Hume va más allá que el deísmo al determinar la falta absoluta de moralidad en la Divinidad. En Dios no hay atributos morales que nosotros podamos conocer acudiendo a la experiencia. Este pensamiento de Hume adolece de un craso positivismo y de una falta absoluta de conocimiento del Padre de Jesús de Nazaret.

Jesús nos trasparenta a un Dios absolutamente preocupado por los hombres, y en especial por aquellos que soportan la injusta organización social: los pobres y oprimidos. No es, en modo alguno, un legitimador y justificador del orden social, como pretende hacer de Él Hume, es, al contrario, el subversor de toda situación injusta. Por ello sí que podemos atribuir a Dios –desde Jesús de Nazaret– atributos morales bien concretos: preocupación por los pobres, compasión por los que sufren, compromiso por la plenificación de la historia y la subversión del mal. Esto es precisamente lo que Hume no logró comprender, ante la cuestión del mal prefiere alejar a Dios de los hombres –como hizo el deísmo– renunciando a su bondad antes que a su omnipotencia. Prefiere un Dios alejado de las preocupaciones humanas, antes que un Dios *incapaz* de resolver el mal en el mundo, o peor, causante de ese mal.

El Dios de Jesús está profundamente comprometido contra el mal. No lo evita porque no puede, ya que Él mismo se ha impuesto unos límites al crear una realidad autónoma y libre. Si no respetara su creación ésta no sería algo real y serio para Dios, pero como la respeta no interviniendo directamente, la toma en serio¹⁴. La actuación de Dios tiene una dimensión sacramental. No puede llevar a cabo, si quiere respetar su creación, una acción directa e inmediata sino que debe ser mediada por las realidades creadas. Es en lo sacramental¹⁵ donde podemos encontrar la acción de Dios en su creación, pero lo sacramental es tanto lo personal como lo comunitario. Todos los movimientos históricos de liberación y humanización –desde el *Éxodo*– tienen su origen en la fuerza impulsora de Dios que actúa por medio de las realidades creadas, más en concreto por medio de las personas en la acción del Espíritu Santo.

Esta concepción de la divinidad queda muy alejada de lo que Hume entiende por Dios y su función en la realidad. Nunca podría aceptar que Dios estuviera presente en los movimientos campesinos de la Alemania del siglo XVI. Sería más propenso a verlo detrás de la *mano invisible* de su querido amigo Smith. El Dios de Hume es una proyección legitimadora burguesa y una *necesidad* epistemológica que sustente la evidencia empírica, nunca el Dios liberador del *Éxodo* comprometido con un pueblo oprimido y manifestado en un hombre singular al que ejecutaron por su compromiso con los condenados de la tierra.

Ante la *vía utilitarista* de acceso a Dios y de legitimación de la religión, Jesús propone una alternativa nada congruente con la de Hume y, con él, con la vía de todo el capitalismo posterior. Jesús vive –no teoriza– una *vía pauperum* que es un camino de salida –εξ-οδο– desde la cerrazón ensimismada del utilitarismo egocéntrico hacia la entrega oblativa a la realidad del *otro*, ante todo el *otro sufriente* que es manifestación y mediación –sacramento– del *Otro* absoluto. Se equivoca Hume –y con él toda la crítica y toda la apologética– cuando pretende justificar a Dios, decir algo digno de Él, a partir de los eventos naturales, no del acontecimiento fundamental de la existencia que es el hombre y su realidad como donación. Jesús lo vive así, y así experimenta a Dios –su Αββα– y su relación con los hombres.

14 Martín Gelabert también relaciona la libertad del hombre con la *inacción* respetuosa de Dios: “El creyente interpreta que su libertad y autonomía proceden de Dios. Pero tomadas en serio implican la retirada, la trascendencia y el silencio de Dios. Esta retirada no quiere decir indiferencia” (“El mal como estigma teológico. ¿un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?”, en *Moralia*, 22 (1999), 191-222, 213. son muy sugestivas las palabras “retirada” y “silencio”, ellas cualifican, a nuestro entender, el término “trascendencia”, ésta no es un estar más allá de todo por parte de Dios, sino un estar pleno pero oculto, kenotizado, sin dejarse notar. Precisamente es el estar de Dios en aquellos que sufren las consecuencias del abuso de la libertad por parte del hombre.

15 Acerca del tema de la sacramentalidad resulta interesante el libro de L. M. CHAUVET, *Símbolo y Sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona, Herder, 1991.

3.2. LA RELIGIÓN: LEGITIMACIÓN VS. RELECTURA

El intento de Hume es criticar aquella religión que se ha constituido como opresora de las conciencias y represora de la libertad, tanto de los *individuos* como de la sociedad en su conjunto. Pretende suplantar esta religión *depravada* por otra que sea a la vez fundamento y consecuencia de una sociedad donde los hombres puedan pensar y actuar libremente, sólo sometidos al imperio de las leyes legítimas. Claro está que estas *legítimas* leyes son las que los poderosos se han dado a sí mismos para expoliar tranquilamente a sus conciudadanos, pero esto es una realidad simplemente latente en el discurso de Hume, digamos que *dogmática* ya que no ha sido criticada por él.

En Hume nos encontramos, por tanto, con que existe una religión *verdadera* y otras falsas. La religión *verdadera* está al servicio de las necesidades de la sociedad burguesa, de la libertad en sus negocios y su *modus vivendi*. Pero lo más habitual es que la *creencia religiosa* se corrompa dando lugar a toda clase de putrefacciones que desvirtúan la potencialidad conservadora de la sociedad que está inscrita en la religión. Superstición, fanatismo, intereses mezquinos, impías concepciones de la divinidad, sectarismo o inmoralidad, son las más usuales de las perversiones a que dan lugar las *falsas* religiones. Entre estas incluye tanto al catolicismo como al calvinismo, siendo más proclive al anglicanismo por su *sometimiento* a la corona, esto es, al poder civil. Pero la *verdadera* religión *par excellance* es la que surge de la *ciencia de la naturaleza humana*.

En efecto, una vez que tal *ciencia* nos ha dado una imagen coherente y racional del ser humano, podemos deducir cuál es la sociedad y la religión que se adecuan a esa imagen del hombre. Si el hombre es un ser racional tanto como activo –se refiere al comercio– y social, tenemos que el *ideal humano* de Hume es el pensador, comerciante y político, o más bien, un híbrido de estos tres tipos base¹⁶. Este *híbrido* necesita una religión que le permita pensar y actuar –negociar– sin cortapisas ni amenazas de castigos futuros, resultado de su conducta presente; que garantice su vida en *paz y seguridad*, sin las tensiones que provocan las disputas entre los religionistas, disputas que tanto daño hicieron en el siglo anterior a Hume y que están en la raíz de todo el proceso secularizador de la modernidad, incluido Hume.

La *verdadera* religión –nacida de la *ciencia*– pretende huir de las procelosas aguas de las religiones positivas que mediante supuesta revelación o con fundamento en una religiosidad natural, habían embarcado a la sociedad en un

16 Arriesgando una interpretación me atrevo a ver a ese *híbrido* en un hombre que vivió dos siglos después de Hume pero que parece definirlo con una claridad profética insólita en un hombre que no cree en las profecías; hablo de Sir Winston Churchill.

proceso de discordia civil y de supersticioso sometimiento a supuestos poderes sobrenaturales que no eran sino la tapadera de las ansias de poder de los clérigos. Pero lo cierto es que esa religión que se inventa Hume es el fruto de una abstracción a priori de su concepción del hombre. La *naturaleza humana* esconde un prejuicio tenebroso en Hume. No es el supuesto hombre en estado puro que nos da la *ciencia* –como es evidente– sino un constructo ideológico que emana de su concepción política. El hombre de Hume es el agente histórico del liberalismo. De aquí se obtiene la funcionalidad de la religión *verdadera*: ser sustrato posibilitante y legitimador del individualismo liberal de corte utilitarista. Esta funcionalidad es la que legitima la religión y no al contrario.

Las religiones *falsas* están totalmente alejadas de la legitimidad, por el hecho de no cumplir la función de posibilitar la *paz y concordia* necesarias para que se de el *ideal* humano dentro de una sociedad adecuada a ese hombre ideal. Las *falsas* religiones surgieron y surgen de la incapacidad de las *ignorantes multitudes* para alcanzar la idea del Ser Supremo y para regirse de manera adecuada al desarrollo de la bonanza social. Ahora bien, los *doctos y sabios* sí saben *utilizar* la ciencia y la razón para llegar hasta el Ser Supremo de una manera que fundamente la religión y el orden social adecuado a los intereses del hombre, intereses –por supuesto– que determinan esos mismos *doctos y sabios*.

La religión de Jesús que hemos visto más arriba tiene poco que ver con un intento irenista que mantenga el orden social opresor con algunos edulcorantes paliativos. La religión de Jesús tiene su base en lo que hace *comulgar* a los hombres: las necesidades corpóreas, las relaciones afectivas y el espíritu; lo que se resume en la comensalía de Jesús, especialmente con los excluidos de la mesa social. De este modo, la religión en Jesús puede ser entendida desde las dos posibles etimologías como una re-ligación –*religare*– a los pobres y oprimidos, o como una re-lectura –*relegere*– de la historia y la sociedad desde la perspectiva de los excluidos y marginados. Nunca desde una visión individualista, legitimadora y opresora del hombre.

3.3. EL PROYECTO SOCIO-POLÍTICO: PLUTOCRACIA VS. πτωχοι–δουλεια

No deja de ser la propuesta de Hume una escatologización liberal de la necesaria concordia y libertad que propugna el liberalismo en los asuntos de negocios. Las fuerzas vivas de la sociedad, dejadas a su libre albedrío, conformarán por sí mismas atendiendo a sus propios intereses una sociedad perfecta donde reine la paz, la libertad y la justicia. El poder civil debe intervenir en la medida en que se contravengan los *legítimos* intereses de las partes para pensar y actuar libremente sin más recato que la obediencia a la ley dada por consenso.

No existe ninguna armonía natural entre los hombres ni se pueden deducir de una razón abstracta las normas políticas, estas, junto con el gobierno, deben ser fruto del consenso de acuerdo con el interés público o la utilidad. El problema aquí es determinar quienes conforman el electorado que determina al gobierno y las normas. En un texto muy preciso nos cuenta Hume su idea de una *república perfecta*:

“Todos los titulares de tierras con un renta anual de más de veinte libras en el condado y todos los cabezas de familia con un capital de más de quinientas libras en las parroquias urbanas se reunirán anualmente en la iglesia parroquial y elegirán por diputado suyo, mediante votación, a un propietario del condado...”¹⁷.

Es evidente cual es la idea que tiene Hume de la representación de los ciudadanos y cuál será el sesgo que tenga el gobierno que salga de ese modelo político. Serán los *propietarios* agrícolas y los *poseedores* urbanos –unos y otros conforman el grupo de los plutócratas– los que rijan los destinos de esa *república perfecta* y los que determinen las normas que deben regir a todos. Claro está que los *desposeídos* no podrán tener ni voz ni voto de lo que se deduce que sus intereses –al ser determinados estos por consenso– no estarán representados en el gobierno, o lo que es lo mismo, el gobierno se ejercerá contra los intereses de la mayoría de la sociedad, deviniendo así en gobierno oligarca y usurpador que se hace acreedor de una lucha revolucionaria por parte de los *excluidos* del sistema para hacer valer sus intereses¹⁸. Pero todo esto no le interesaba pensarlo a Hume; sí le interesaba defender la capacidad de enriquecimiento sin límites de su clase social y de su nación frente al resto de naciones.

El anuncio de la Βασιλεια que hemos analizado en Jesús de Nazaret nos da un modelo socio-político totalmente diferente, basado en la justicia que supera la secular opresión de los poderosos contra los excluidos. Es un proyecto que supera el marco histórico para configurarse como una reestructuración del universo personal, social y divino; hasta consumarse en *los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia* en donde *Dios será todo en todas las cosas*. Este anuncio de Jesús fue tan potente que la primera comunidad no pudo sustraerse a su impacto, constituyéndose como una comunidad de bienes y de espíritu, como nos refleja el ideal expresado en Hch. 2, 44-45. Bien sabemos que es el ideal pero este es una proyección de lo que se entendía que debía ser la

17 *Idea de una república perfecta* ensayo traducido por César Armando en D. HUME, *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1994, 128-142, aquí 130-131.

18 Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 26: “Desde ese momento, los medios de producción y el capital eran el nuevo poder que, estando en manos de pocos, comportaba para las masas obreras una privación de derechos contra la cual había que rebelarse”.

comunidad de los seguidores de Jesús –comunidad que en el judeocristianismo palestino se denominó los *ebionim*, los pobres–.

Frente al gobierno ejercido por los ricos, la plutocracia, que propone Hume, basado en el utilitarismo y el egoísmo personal, el “evangelio” de Jesús de Nazaret nos propone un servicio –δουλεια– a los pobres –πτωχοι¹⁹, este servicio es el que dirime la moralidad de una sociedad y de un orden político. Cómo viven los pobres, cuál es el orden que permite la exclusión y la opresión, estas son las cuestiones a resolver. Es más, el proceso de humanización –no ya el de hominización– viene determinado por el respeto hacia el *prescindible*, no comerse al débil –como sí sucedió en Atapuerca– es el inicio del proceso propiamente humano. En nuestra sociedad no *comerse* a los excluidos, ya sean personas o países enteros, es el indicador de que estamos en un proyecto humano y no en la mera selva del poder de la fuerza. Esto es lo que no vio Hume, la riqueza no la poseen sus dueños por que sean mejores o más aptos, sino por un proceso de enajenación de las fuerzas productivas, siendo así que el *Crisóstomo* tenía razón al tildar al rico de ladrón o de hijo de ladrón, su riqueza es el fruto de una usurpación histórica.

4. “RECUPERAR” A HUME

En el apartado anterior hemos llevado a cabo la primera parte de la *aufhebung* que nos proponemos respecto de la crítica de Hume a la religión. Hemos “superado” la crítica de Hume desde el “evangelio” de Jesús de Nazaret. El Dios de Hume, su concepción de la religión y su proyecto socio-político tienen una nada oculta pretensión legitimadora y sustentadora de la organización social liberal-burguesa. El Dios cristiano –el que nos propone Jesús de Nazaret–, la religión y el proyecto histórico que se derivan de Él, están claramente a favor del hombre y de su plena realización.

Una vez que hemos llegado hasta aquí –desentrañados los presupuestos ideológicos de la crítica humeana– estamos en disposición de “recuperar” –segunda parte de la *aufhebung*– aquellos elementos de dicha crítica que son válidos, aún hoy, para liberar a los proyectos religiosos de sus pretensiones absolutistas sobre el hombre o sobre Dios, traicionando, de esta manera, su verdadero ser: constituir un servicio, tanto a los hombres como a Dios mismo. Estos elementos válidos, que sirven a todo proyecto religioso, especialmente al

19 En la sociedad del imperio romano, según los hermanos Stegemann, la mayor parte de la población se dividía entre πεινητες y πτωχοι; mientras los primeros podían *ir tirando*, eran *relativamente* pobres, los segundos apenas podían malvivir, eran *pobres de solemnidad*. Cf. E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 2001, 105-108.

cristiano, se cifran en tres niveles que afectan al núcleo mismo de la *creencia* religiosa. De un lado está el nivel que hace referencia a Dios, de otro el que hace referencia al hombre, y, por último, la mediación socio-histórica entre ambos: la religión. Veámoslo paso a paso.

4.1. EL “RESPECTO” A DIOS

Si hay algo que claramente se pone de manifiesto a lo largo de la exposición de la crítica humeana a los argumentos tradicionales de las *pruebas* de la existencia de Dios, es el “respeto” a la realidad Divina, lo que supone un reconocimiento explícito de los límites de la razón humana para llegar a Dios. La razón humana se extralimita queriendo llegar donde no le está permitido, porque Dios está más allá de su alcance, al no pertenecer al ámbito de las relaciones de ideas sino al de las cuestiones de hecho que se dirimen por la experiencia. La experiencia es el juez que determina las posibilidades de llegar a Dios, estas no son teóricas sino prácticas, de ahí que ni los argumentos apriorísticos de corte ontologista, ni los que parten de los fenómenos experimentables, nos van a llevar hasta Dios; a lo sumo nos llevarán hasta *el hijo de nuestro pensamiento* del cual nos enamoramos y lo colocamos en lugar del Dios verdadero, esto es, hacemos de Dios un ídolo –idea, imagen– de nuestras facultades, no le dejamos ser Dios, de ahí la primera consecuencia de este “respeto”: la *kenosis* de la razón.

Si queremos “respetar” a Dios no debemos rebajarlo a fenómeno observable y mensurable de nuestro mundo. Las consecuencias las deja Hume demasiado claras. La principal es el antropomorfismo: nos hacemos un diosito a la medida de nuestras posibilidades y necesidades. Le obligamos a que responda a nuestras expectativas epistemológicas sobre el mundo y él mismo; le hacemos ser a nuestra manera; le damos figura humana. La consecuencia es clara: la idolatría. Ante este peligro han sucumbido no pocas religiones. A lo largo de la historia, también de la cristiana, podemos constatar la tendencia al *control* de la Divinidad mediante su reducción a las condiciones que le impone la religión: culto, templo, rito, teología... la religión tiende a caer en la idolatrización de sus concepciones de Dios; tiende a minimizar la diferencia que existe entre el Absoluto y su determinación religiosa. Por el contrario, no escatima elogios a sus propias capacidades para re-ligar ambas realidades, de ahí que se haga necesaria una buena dosis de *escepticismo* respecto a las capacidades humanas, *escepticismo* que respete la *alteridad* de Dios, la pluralidad de la experiencia humana respecto de Él y la diversidad de las manifestaciones religiosas. Con todo esto podemos comprender y subrayar la estupenda y paradójica frase de Hume:

“ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente”²⁰ (*DNR*, 467; 172).

En Hume se hace tan imposible la teología como necesaria la doxología, tal como lo afirma el *alter ego* de Hume en *DNR*, Filón:

“Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como tema de disputa en las escuelas” (*DNR*, 391; 45-46).

Todo lenguaje sobre Dios es imposible por definición; Dios *es nada*, el lenguaje siempre es sobre *algo*, por ende, no hay lenguaje posible sobre Dios, es imposible la *teo-logía* entendida como un discurso –un *logos*– positivo; a lo sumo podremos hacer un discurso desde el reverso del *logos*, el que se manifestó en Jesús de Nazaret²¹. Ahora bien, sí que es posible la *doxología*, o como dice Filón (el *alter ego* de Hume en *DNR*) *adoración en el templo*. Lo cual no deja de ser un enclaustramiento de la Divinidad para mejor controlarla, pero es el lenguaje que Hume entiende más respetuoso con Dios. El otro, fácilmente, cae en la reducción de Dios a nuestras definiciones de Él, con el peligroso riesgo de inmanentizar demasiado a Dios, de recogerlo en nuestros recipientes limitados. Hume evita este peligro alejando excesivamente a Dios de los hombres, algo propio del deísmo, pero ganando –aunque sea una ganancia pírrica– algo de “respeto” a la realidad divina.

4.2. EL “RESPETO” AL HOMBRE

De otro lado, en un segundo nivel, tenemos al hombre, quien, según Hume, organiza su vida desde la experiencia que hace surgir la *creencia*. Ésta, podemos afirmar, que es tanto el resultado de la acogida de lo que aporta la experiencia, como un sustrato que la naturaleza ha colocado en el hombre con el fin de que realice su vida. Por medio de la *creencia*, el hombre, puede tener certezas que le permitan vivir sin tener que recurrir a modelos extrínsecos que le supongan salir de sus propias capacidades para depositarlas en *otra realidad* ajena a él

20 *Diálogos sobre la religión natural* (*DNR*) se encuentra en T. HILL GREEN y T. HODGE GROSE, *The Philosophical Works, Vol. II*. Reprint from the new edition, London 1886, Aalen, Scientia Verlag, 1964, 376-468. La traducción utilizada es C. Mellizo (Trad., prolog. y notas), *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, 1999. En las citas se utiliza la abreviatura seguida del número de página en el original y la paginación en la traducción utilizada.

21 Es interesante la reflexión que realiza L. M. CHAUVET, “Símbolo”, *o. c.*, sobre la necesidad de un discurso *meontológico* que parta de la concreta manifestación de Dios en la cruz de Jesús de Nazaret, pero creemos que le falta a esta reflexión una ampliación de la misma a todas las cruces históricas en las que ha querido revelársenos Aquel que se anonadó hasta el extremo de constituir el reverso del ser y de la historia como lugar de su manifestación.

mismo. La *creencia* es garantía de humanidad tanto en el nivel epistemológico como en el moral o religioso. Mediante ella acepta lo que le *ofrece* la experiencia total de su vida –ya interna ya externa–, sin ponerle moldes que formen o deformen eso que se le ofrece.

La *creencia* –y nos salimos de Hume– es el *dar el corazón* –*credere* tiene una de sus procedencias de *cor-dare*²²– a aquello o a aquel que se me ofrece, me interpela, me pide confianza. De manera que la *creencia* es una aceptación positiva y activa de lo que se me ofrece como regalo o como interpelación a mi acción. En este sentido tiene la misma base conceptual que *fe*. Ésta se cualifica por la confianza que se pone en un hecho o una persona, a la que se le otorga credibilidad y en la que se pone la propia seguridad, esto es, que nos fiamos de ella. Pero en la *fe* hemos puesto una carga noética que falta en la *creencia*, y esto es lo que aporta Hume: la secularización del concepto cristiano de *fe*, ante todo el que se fragua en la apologetica de la Reforma y de la Contrarreforma –la *fe* como un conjunto de verdades que el hombre debe admitir sin trabas por su parte–, que es el que conoció Hume. La *creencia*, en Hume, tiene la misma finalidad que la *fe* en el cristianismo de la época: ser una organización de sentido para la vida humana, tanto en el plano gnoseológico como en el práctico, pero en Hume se elimina toda pretensión sobrenaturalista y extrínsecista, para ceñirla a la estructura de la *naturaleza humana*.

La *creencia*, situada en el interior del hombre a modo de instinto, le sirve para acceder a la vida desde la experiencia que tiene de ella, conformando una organización de sentido de su propia existencia. Es el *copy right* de Dios en el hombre, el *sello o marca*²³ indeleble que ha impreso en su obra y por la cual el hombre se puede abrir a Él sin necesidad de forzar su ser en lo más mínimo. Interpretando a Hume –pero sin forzar su sentido–, afirmamos que la *creencia* es una *fe natural* por la que el hombre se abre a lo creado y al Creador sin hacerse violencia, recibéndolo con confianza y seguridad, y otorgándole *certezas* en su vida y acción. Esta *fe natural* es la respuesta confiada a la donación de Dios por medio de la creación y de la creaturas; sin ningún tipo de *obsequios* irracionales. Es la vertiente antropológica del *teísmo de mínimos*, que resume la *fe* de Hume en Dios; y es el *escepticismo mitigado* que compendia su epistemología, esto es, una aceptación únicamente de lo que se me ofrece por la experiencia.

22 Procede de la antigua raíz indoeuropea *Kerd*, corazón, en E. ROBERTS y B. PASTOR, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1996, voz: *kerd*.

23 *The Natural History of Religion (NHR)*, en T. HILL GREEN y T. HODGE GROSE, “The Philosophical”, o. c., 309-363. (Ed. española, *Historia de la religión natural*, C. Mellizo (Estudio preliminar, trad. y notas) Madrid, Tecnos, 1998. *NHR*, 362; 113.

4.3. LA HUMANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

El último de los niveles que conforman el núcleo de la *creencia* religiosa es, precisamente, el que acoge, engloba y relaciona los dos anteriores. El hombre y Dios tienen como posibilidad de relación la mediación sociohistórica de la religión. Por ser mediación es por lo que su papel resulta determinante para esta relación. Puede hacerla positiva –la *verdadera* religión que llama Hume–, o bien, puede depravar esta relación tornándose una *falsa* religión –*falsa creencia*–. Hume entiende que todas las religiones, en mayor o menor medida, se constituían históricamente como depravaciones de la religión, pero esto no es absolutamente necesario. Si la religión se atiene a unos parámetros que la contengan en los justos límites de ser mediadora, puede realizar esa función de manera muy positiva. Estos parámetros son básicamente la laicidad, la racionalidad y el sometimiento al poder civil. O dicho de otra manera, debe ser una religión cuyos contenidos no atenten a la razón; cuya organización no sea la de un grupo de clérigos apartados de la sociedad; y sometida al bien común determinado por el poder civil.

Estos parámetros tienen ciertas concomitancias con las exigencias deístas a la religión, pero solo de carácter formal. Si analizamos detenidamente la reflexión humeana nos damos cuenta que su propuesta es más *respetuosa* con las religiones. En primer lugar porque no pretende determinar los contenidos dogmáticos concretos de las religiones –como sí hace el deísmo por boca de personajes tan dispares como Rousseau o Clarke–, sino que su intención es poner unos límites que mantengan dichos contenidos dentro de la razón humana, de lo contrario caerían en una *inhumanización* de la religión. En segundo lugar, porque su exigencia de laicidad no implica una organización de la religión desde el poder civil –anhelo no disimulado de la Ilustración–, algo así como una religión estatal, sino que su propuesta se encamina a eliminar las jerarquías internas de las religiones que son las que, siguiendo sus propios intereses, *inhumanizan* las mismas, cortocircuitando la *comunicación* entre Dios y los hombres. Por último, el sometimiento al poder civil, no está encaminado al propio beneficio del gobierno civil –como sí han pretendido y pretenden siempre todos los poderes en la historia²⁴–, sino al bien común. La experiencia negativa que había supuesto la religión como instancia separada del poder civil, y hasta opuesta a él, en la época de Hume, hacía necesario que se unificaran las dos finalidades y se pusieran ambas en pro del bien común, esto solo se consigue si el poder civil se asegura la primacía en la determinación de lo que afecta al conjunto social.

24 No es necesario subrayar que una cosa es lo que Hume afirmaba pretender y otra lo que permanecía como presupuesto de su crítica religiosa, pero esto último ya lo hemos visto en el apartado anterior, en la “superación”.

Con estas premisas, las religiones pueden convertirse en un factor de realización del hombre en la sociedad, y ser el medio en el que se pueden relacionar el hombre y Dios. Bien hemos visto que se puede pervertir la religión y degenerar pero, a pesar de lo depravada que se halle la *creencia* religiosa, es necesaria para la humanidad, como afirma taxativamente Hume:

“...buscad un pueblo que carezca enteramente de religión; y, si lográis encontrarlo, estad seguros de que dicho pueblo no se diferenciará mucho de los brutos” (NHR, 363; 114).

La religión es el índice de la humanidad, únicamente el hombre tiene religión, y ello debido a su capacidad simbolizadora. Sin religión, sencillamente, no hay humanidad; en la religión se encuentra el *reactivo* por el que se configura el hombre como ser social y personal. El problema radica en ser realmente fieles a esta *verdadera Creencia*, alejándonos de la depravación hacia la que tiende gravitatoriamente toda la religiosidad humana, y situando así la religión dentro de los límites de la naturaleza humana. De esta forma, la religión supondría un proceso de *humanización*, lo que fue en su origen y nunca debió dejar de ser según el sentir de Hume, pero también según lo que vemos hoy día respecto a las religiones concretas.

5. CONCLUSIÓN

Hagamos, para concluir esta exposición crítica de la reflexión de Hume en torno a la religión, un pequeño recorrido por los logros de dicha exposición, que nos permita subrayar aquellos jalones que nos indican el camino que hemos realizado y que pueden marcar ciertas vías de salida a posteriores investigaciones.

Lo primero que descubrimos en Hume fueron dos factores clave para comprender todo su pensamiento crítico: su pertenencia a la clase pudiente escocesa y la marca indeleble que dejó en él el calvinismo escocés que su madre le inculcó desde niño. Si el primero supone la *infraestructura* clave para entender su epistemología; el segundo lo es para comprender sus preocupaciones religiosas. Como confluencia de estos dos factores se encuentra su principal aportación a la historia de la filosofía: la filosofía de la *Creencia*. Esta viene a ser tanto el principio básico de la *Naturaleza Humana*, epistemológico y práctico, como un *instinto natural* que posee el hombre para poder desarrollar su vida. La *Creencia* surge de la confluencia entre la experiencia concreta –por medio de las impresiones– y la propia naturaleza del hombre. De esta confluencia nace la epistemología humeana, que no es ni un *descubrimiento* de la realidad, ni una *construcción* pura y simple de la misma, sino una –permítasenos la expre-

sión– *constitución constatativa*. Esto es, el mundo se nos ofrece mediante la experiencia, pero le damos consistencia en nuestra acogida por la *Creencia*. El mundo lo “creamos” los hombres porque lo “creemos”. Esta es la *nueva metafísica* que nos aporta Hume: la metafísica de la *naturaleza humana*, una metafísica alejada del racionalismo, pero que no cae en un craso empirismo. Con ella, como fundamento filosófico, realiza la crítica de la religión.

En la crítica a la religión, Hume se encuadra dentro del deísmo, pero el suyo no es un deísmo que pueda derivar fácilmente en un *a-d(t)eísmo*, porque lo suyo es un *teísmo de mínimos* –como lo hemos denominado–, esto es, quiere mantener la tensión, que el deísmo no pudo, entre las dos afirmaciones básicas de este: *positividad de lo real–existencia de la Divinidad*. La ruptura de esta tensión bipolar a favor de la realidad –ruptura que el fideísmo realiza a favor de la Divinidad–provocó la caída en el ateísmo. Es la dialéctica de la modernidad que han reflejado autores como Blumenberg, en la que Hume no quiere caer manteniendo la tensión entre ambos polos. Su crítica a los milagros y las profecías se inserta en este plano. La religión no puede tener su fundamento, como pretendían las apologéticas al uso, en bases tan endebles como los milagros. Si pudiéramos demostrar su inexistencia se caería todo el edificio de la fe con ellos. El fundamento de la fe debe estar en otro lugar. Tras Copérnico, Galileo y Newton, los eventos supranaturales han desaparecido y la fe debe eliminar toda pretensión sobrenatural para fundarse en la mera inmanencia humana. La *Creencia* es, también, una fe secularizada, que no aspira a fundamentos *exter-nos* sino que se conforma con afirmar los valores inmanentes humanos y ser sólido asiento para la vida personal y social.

Esta *fe secularizada*, que es la *Creencia*, no necesita de “pruebas” de la existencia de la Divinidad ni de sus clásicos atributos –omnipotencia, omnisciencia, benevolencia–. La misma experiencia le da al hombre lo que es suficiente, a saber, la existencia de la Divinidad manifestada por el *designio* que todo lo existente nos muestra. La misma realidad habla de la existencia de un Hacedor y eso basta a la fe. Sus atributos son algo que queda demasiado lejos para la limitada razón humana. Todo intento de llegar a Dios mediante el uso de nuestra razón, supone un atentado contra la Divinidad. La vía teórica de acceso a Dios está cerrada, todo intento concluye en un ídolo de nuestra mente y no en Dios mismo; en una imagen antropomorfizada de la deidad. No es Dios la conclusión de nuestros razonamientos, sino un ídolo, por ello debemos renunciar a todo intento de *probar* los atributos de la divinidad. Es más, si nos atenemos a lo que nos da la experiencia, en opinión de Hume, lo más correcto es negar atributos morales en la divinidad. De lo contrario, tendríamos que endosar en el debe de Dios el mal del mundo, para no hacerlo, negamos la posibilidad de descubrir moralidad en Dios, limitando nuestras capacidades humanas, esto

es, recortando el absolutismo de la razón. Ante las dos posibilidades que se enfrentan: absolutismo de la realidad–absolutismo de Dios, Hume propone un escepticismo *mitigado* que afirme su no-saber-cómo; y un teísmo de *mínimos*, que postula su sí-reconocer-qué.

En todo este proceso, la religión se va constriñendo a ser un servicio al hombre y a la sociedad, retomando así su papel originario: ser elemento fundamental del proceso de humanización. Pero el hombre, en Hume, es el sujeto histórico del liberalismo, este es su supuesto ideológico. No es el pretendido precipitado que nos suministra la aplicación del método científico a la *naturaleza humana*, sino que es un *a priori* no criticado que ha surgido de su misma experiencia vivencial: la sociedad liberal-burguesa. Es evidente que no es este el hombre que propugnamos desde Jesús de Nazaret. Jesús nos muestra al hombre por excelencia: la imagen perfecta de Dios, el que se compromete hasta las últimas consecuencias con los excluidos y marginados, desde la absoluta libertad de su condición filial y la total confianza ante el Padre. El hombre que encontramos en Jesús es el que anhela y trabaja por *los cielos nuevos y la tierra nueva en donde habitará la justicia cuando Dios sea todo en todas las cosas*. En este trabajo vive la alegría de los hijos de Dios en la fraternidad, la filialidad y la alteridad gozosa. La mesa a la que se sientan todos, principalmente los excluidos, es el gran signo de la *verdadera religión* que nos muestra Jesús. No es la “verdadera religión” de Hume, legitimadora del *statu quo* liberal y sustentadora de las libertades burguesas.

Ahora bien, Hume ha supuesto un punto de partida –y nada más que eso– importante para el proceso secularizador de la modernidad en el que hay tres elementos que pueden leerse positivamente: la *kenosis* de la razón, la conciencia de la *alteridad* de Dios, y la necesidad de hacer de la religión un servicio. La razón humana debe ser consciente –crítica– de sus límites, no ha de salirse nunca de la experiencia, donde tiene su ámbito posibilitante. Pero más importante, debe estar al servicio del hombre, subordinándose a la dimensión afectiva humana. No es su cometido marcar los fines, sino poner los medios que sirvan al hombre para una *buena vida* personal y social.

Otro de los elementos que hemos mencionado posee una manifiesta ambigüedad, porque de un lado se admite que no podemos alcanzar teóricamente a Dios, evitando consiguientemente su reducción a nuestras limitadas capacidades; mas de otro, lo alejamos de las realidades vivenciales humanas, haciendo de Dios algo *inútil*. La modernidad se ha balanceado entre uno y otro extremo. Hume pretende hacer de Dios el fundamento *lejano* de nuestra realidad experiencial, de modo que, aun estando alejado, se hace presente por medio de aquellas condiciones naturales por las que somos humanos: la *naturaleza humana*, trasunto inmanente de la Divinidad. Estamos ciertamente lejos de un

pensamiento de la *alteridad*, pero no lo estamos tanto de sus benéficas consecuencias para la religión.

La religión, al ver de Hume, se había convertido en una superestructura que alienaba los hombres haciéndoles vivir sometidos a la superstición o al fanatismo, y siempre bajo el yugo de los clérigos. Esa religión es identificada por Hume como la causa de las discordias, las guerras y la ausencia de libertad de pensamiento y acción. De este modo se ha pervertido y ha olvidado su papel de servicio al hombre, papel que Hume quiere devolverle sometiéndola al bien común que determina la autoridad civil; laicizándola y quitándole la estructura clerical que la constreñía bajo sus intereses, restituyendo su servicio social; y haciendo *razonables* –no es lo mismo que racionales, como pretendía Rousseau– sus contenidos dogmáticos. Pero el elemento, quizá más “moderno” de la propuesta humeana sobre la religión es la *indiferencia filosófica* que debe regir en el poder civil respecto a la religión, y a la par, la *permisividad política* hacia las distintas “sectas” religiosas. La garantía de la paz social y de la libertad de conciencia reside en que existan tantas “sectas” religiosas como quieran conformar los miembros de la sociedad. Y a la vez, que el poder civil no se alíe con ninguna de ellas, sino que, más bien, se muestre indiferente ante las mismas limitándose a hacerles cumplir con las exigencias de la ley y el bien común. Tenemos así esbozado en Hume el proyecto secularizador que se ha cumplido a lo largo de la modernidad, especialmente en el siglo XX. Este proyecto ha venido a cargar de razón histórica la frase más importante de Hume sobre la religión, frase que da que pensar y que supone por sí sola un resumen de su filosofía de la religión:

“Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente” (*DNR*, 467; 172).