

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Calvente, Sofía

“Uno de los misterios más incomprensibles de la religión”. El problema del mal en Pierre

Bayle y David Hume

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 34, núm. 2, 2017, pp. 97-117

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361151455005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



“Uno de los misterios más incomprensibles de la religión”. El problema del mal en Pierre Bayle y David Hume

Sofía Calvente¹

Recibido: 26/10/2015 / Aceptado: 20/09/2016

Resumen. El objetivo de este trabajo es revisar las posturas de Pierre Bayle y David Hume en torno al problema del mal, para determinar si la postura de Hume se reduce a la de su predecesor o si existen diferencias más profundas entre ambos. Bayle propone una solución fideísta, declarando que se trata de un misterio que está por encima de la razón al que debemos adherir a partir de la creencia, mientras que Hume se limita a suspender el juicio al respecto. En primer lugar, se reconstruye el planteo del problema del mal y sus consecuencias sobre la moral en los dos autores. Luego, se revisan sus críticas a la teología racional y el papel que juega el escepticismo respecto de la religión. Se concluye que la influencia de Bayle sobre Hume está centrada en mostrar las limitaciones de la razón humana para abordar el problema, y que el aporte original de este último se vincula con la defensa de la filosofía como un tipo de especulación autónoma.

Palabras clave: Escepticismo; fideísmo; filosofía moderna; mal; religión.

[en] “One of the most incomprehensible mysteries of religion”. The problem of evil in Pierre Bayle and David Hume

Abstract. This article aims to examine Pierre Bayle and David Hume's thoughts about the problem of evil, in order to establish if Hume's position can be reduced to Bayle's, or if there are deeper disagreements between them. While Bayle proposed a fideistic answer to it, stating that it is a mystery that is beyond reason and we must adhere to it from our beliefs, Hume confined himself to suspend his judgment about it. First of all, the way in which both authors pose the problem of evil and its consequences in the moral field is reconstructed. Secondly, their criticism of rational theology and the role of skepticism in their thoughts on religion are looked through. The conclusion states that Bayle's influence on Hume is centered in pointing out the limits of reason to deal with the problem, while Hume's original contribution resides in the defense of philosophy as an autonomous kind of reflection.

Keywords: Early Modern philosophy; evil; fideism ; religion; scepticism.

Sumario. 1. Introducción. 2. Influencias y un marco común. 3. Un misterio incomprensible. 4. Soluciones racionales, inconvenientes religiosos. 5. Fe versus razón. 6. Algunas consecuencias inesperadas. 7. El mismo problema y la misma incomprensibilidad. 8. Los motivos de la existencia del mal. 9. Una autonomía necesaria. 10. Moral sin religión. 11. Una misma actitud, dos objetivos distintos. 12. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Sofía Calvente (2017): “«Uno de los misterios más incomprensibles de la religión». El problema del mal en Pierre Bayle y David Hume”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (2), 97-117.

¹ Universidad Nacional de La Plata. Argentina
vicentesofia@yahoo.com.ar

1. Introducción

¿Por qué existe el mal en el mundo? Esta pregunta ha aquejado incesantemente a la humanidad a lo largo de la historia, sin que se haya podido llegar a una respuesta satisfactoria. Resulta contradictorio pensar que, si el universo fue creado por una primera causa omnipotente, omnisciente y benevolente, no haya querido o no haya podido evitar la presencia del sufrimiento, las catástrofes naturales, el crimen, o el odio entre los hombres. Frente a esa inconsistencia, queda abierta la posibilidad de que el Ser supremo haya introducido el mal en el mundo deliberadamente, ya que si es omnipotente, no es posible sostener que quiso evitarlo y no pudo, y si es omnisciente, que no haya previsto que algo así podía llegar a ocurrir. Por lo tanto, resulta incomprensible pensar cómo un Ser sumamente benevolente puede ser al mismo tiempo responsable de las mayores desgracias.

En la Modernidad, el problema de la existencia del mal se planteó —en líneas generales— en estos términos y la cuestión de cómo justificarlo preocupó enormemente a la mayoría de los filósofos. Nos proponemos revisar aquí la postura que al respecto sostuvieron dos pensadores abiertamente escépticos: Pierre Bayle (1647-1706) y David Hume (1711-1776). Bayle propuso una solución fideísta, declarando que se trata de un misterio que está por encima de la razón al que debemos adherir desde la creencia, mientras que Hume se limitó a suspender el juicio. Nuestra tarea consistirá en determinar si la postura de Hume se reduce simplemente a la de Bayle pero sin su salida fideísta, o si se diferencia más profundamente de su predecesor. Para llegar a una respuesta, deberemos reconstruir cómo ambos autores plantean el problema del mal y sus consecuencias en el ámbito moral. También revisaremos los puntos principales de la crítica que formulan a la teología racional y el papel que juega el escepticismo en sus actitudes hacia la religión.

Adoptaremos como fuentes de la filosofía de Bayle diversos artículos del *Diccionario histórico y crítico* (1697), obra de gran difusión durante el siglo XVIII, que fue leída por Hume. En cuanto al escocés, nos centraremos en las secciones 8 y 11 de la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), en la última parte de *Historia natural de la religión* (1757) y en los *Diálogos sobre la religión natural* (1779), ya que allí es donde se ocupa de tratar *in extenso* el problema del mal.

2. Influencias y un marco común

Es un hecho indudable que Hume fue conocedor y admirador de la obra de Bayle. En una serie de fragmentos conocidos como ‘Early Memoranda’², lo menciona y en ocasiones parafrasea pasajes de algunos de sus escritos. Muchos de esos fragmentos sirvieron luego como insumos para varios de sus trabajos, como *Historia natural de la religión*, *Diálogos sobre la religión natural* e *Investiga-*

² Cfr. MOSSNER, Ernest Campbell. “Hume’s Early Memoranda: 1729-1740: The Complete Text.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, N° 4, 1948, pp. 492-518.

*ción sobre el entendimiento humano*³. Además, pueden encontrarse referencias directas a artículos del *Diccionario* en sus obras⁴.

Más allá del conocimiento de Bayle por parte de Hume, es posible encontrar muchas afinidades entre ambos filósofos con respecto a su modo de entender el escepticismo y a la manera de tratar las cuestiones religiosas, lo que permite postular una abierta influencia de las ideas del primero en el pensamiento del segundo, aunque resulta difícil establecer cuáles son sus alcances⁵. Por ese motivo, nos interesa reconstruir de qué modo cada uno circunscribe el problema del mal para establecer hasta dónde se proyecta esa influencia y cuál es el margen de originalidad que puede adscribirse a Hume sobre la cuestión.

A la hora de emprender esta tarea es necesario tener en cuenta que los problemas de los que ambos autores se ocuparon fueron materia de debate en los siglos XVII y XVIII. Uno de ellos fue la necesidad de fundamentar la existencia de Dios mediante argumentos *a priori* y *a posteriori*, desarrollados en el primer caso por las escuelas cartesianas y malebranchianas, y en el segundo, por la aristotélica⁶. Los ecos de este debate se hicieron notar en el planteo de Bayle respecto del problema del mal, y reaparecieron luego en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume.

3. Un misterio incomprensible

Como mencionamos al inicio de este trabajo, el problema del mal resulta acuciante para muchos filósofos, fundamentalmente para quienes profesan al mismo tiempo algún tipo de fe religiosa⁷. Bayle se cuenta entre ellos, en tanto su postura puede caracterizarse como un escepticismo fideísta⁸. El meollo de la cuestión, tal como la for-

³ Cfr. BAHR, Fernando. "Pierre Bayle en los 'Early Memoranda' de Hume." *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXV, N° 1, 1999. Según la investigación del autor, las obras sobre las que se basan los Memoranda referidos a Bayle son *Pensées diverses*, *Continuation des pensées diverses* y *Réponse aux questions d'un provincial*.

⁴ Cfr. HUME, David. *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2000, vol. I, parte 4, sección 5, nota 47, donde remite al artículo "Spinoza" (en adelante nos referiremos a esta obra como T y las citas se harán indicando libro, parte, sección y paginación de la edición canónica de Selby-Bigge, con la abreviatura SB); HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998, sección 3 párrafo 39, donde menciona el artículo "Loyola", y HUME, David. *The Natural History of Religion en Principal Writings on Religions including Dialogues concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Editado con introducción y notas por J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1993, sección X, p. 164, donde cita el artículo "Bellarmine." (De ahora en adelante nos referiremos a esta obra como NHR, indicando parte y número de página de la edición de Gaskin. En todos los casos, la traducción será nuestra).

⁵ Cfr. SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. Londres: Palgrave Macmillan, 2005 (1a. ed., 1941), p. 285. Además, POPKIN, Richard. "Bayle and Hume." En: *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, 1980, p. 149; PITTION, J. P. "Hume's Reading of Bayle: An Inquiry into the Source and Role of the Memoranda." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, N° 4, 1977, p. 373, y BAHR, F. Ob. cit., p. 7.

⁶ Cfr. KORS, Alan Charles. "The French Context of Hume's Philosophical Theology." *Hume Studies*, vol. XXI, N° 2, 1995, pp. 221-236.

⁷ Aunque no se origina sólo a partir de la concepción cristiana de divinidad, sino al plantear la intervención de la providencia en el mundo. Cfr. a modo de ejemplo el libro III de *De Natura Deorum*, de Cicerón (Madrid: Gredos, 2000, libro III, p. 39, § 93).

⁸ Estamos siguiendo la interpretación sugerida tanto por Fernando Bahr en *El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle. Su influjo en David Hume*. Tesis doctoral. Universidad de Oviedo, 1999, p. 203, como por Richard Popkin en *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Nueva York: Oxford University Press, 2003, pp.

mula el filósofo de Rotterdam, radica en cómo reconciliar la idea de un Dios omnipotente, omnisciente y benevolente, que creó el universo e interviene constantemente en él por medio de la Providencia, con la existencia de toda clase de sufrimientos y desgracias. El dolor y la infelicidad que constatamos a diario parecerían indicarnos que Dios no busca hacer el bien o que encuentra placer en nuestro padecimiento, características que atentan contra la idea cristiana de benevolencia divina que Bayle intenta defender.

Para quienes buscan demostrar la existencia de Dios *a posteriori*, como los aristotélicos, el mal representa una seria dificultad a la hora de demostrar el atributo de la benevolencia. Pero los cartesianos y malebranchianos, que sostienen *a priori* los atributos divinos deben, por su parte, encontrar razones que justifiquen por qué el Sumo ser permite que sus criaturas se expongan al sufrimiento o se agreden unas a otras. Es decir que ninguna de las dos posturas ofrece una respuesta satisfactoria a este hecho tangible, porque en el primer caso, la presencia del mal atenta contra la definición misma de Dios que se intenta inferir desde la experiencia y en el segundo caso, debe buscarse un fundamento que explique por qué un ser benevolente puede admitir la maldad en su creación.

Para Bayle, es imposible dar una respuesta al problema del mal por cualquiera de estas dos vías, en tanto ambas intentan hacerlo de forma racional. La única explicación posible se encuentra en el relato bíblico, donde se afirma que Dios es perfecto e infinitamente benevolente, pero que el hombre, al pecar, perdió su inocencia y bondad, dando origen así a todos los males que padecemos desde ese entonces. Si bien esta solución es contradictoria desde un punto de vista racional, es lo que ocurrió según las Sagradas Escrituras y por lo tanto, debemos creerlo⁹.

¿Por qué esta respuesta no satisface a la razón? El relato bíblico indica que Dios es infinitamente bueno, aunque al parecer no va en contra de su naturaleza permitir la existencia del mal ni castigarlo. Se ha intentado justificar esta posibilidad por medio de distintos argumentos, pero ninguno ha sido concluyente a criterio de Bayle. En primer lugar, se ha dicho que no podemos conocer qué es el bien si no experimentamos también el mal. Bayle considera que eso es insostenible, porque podemos apreciar qué es el placer sin haber nunca sentido el dolor, o ser felices por medio del bien continuo. Además, según se relata en el Génesis, en el estado prelapsario Adán y Eva eran felices, sin haber conocido aún el mal.

En segundo lugar, se ha afirmado que el Creador no previó el pecado original de Adán, sino que lo contempló como una posibilidad. Pero este argumento es incompatible con la idea de omnisciencia divina: en tanto Dios posee la sabiduría en grado

289-292 y 296-297. Somos concientes de que la postura teológica de Bayle es objeto de discusión: hay otros autores que lo consideran como un cripto ateo, un deísta o un calvinista ferviente. Cfr. NEIMAN, Susan. *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Nueva Jersey: Princetown University Press, 2002, pp. 127-128 y HOLDEN, Thomas. *Spectres of False Divinity. Hume's Moral Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 146 n. 2. No obstante, creemos que el escepticismo fideísta es la postura más consistente con su argumentación sobre del problema del mal y con la solución que ofrece al respecto.

⁹ Cfr. BAYLE, Pierre. *Diccionario histórico y crítico* [selección]. Selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor por Fernando Bahr. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010, artículo "Paulicianos", nota E, p. 219 (En adelante, nos referiremos a esta obra como DHC) y BAYLE, Pierre. *Historical and Critical Dictionary. Selections*. Traducción, introducción y notas de Richard H. Popkin. Nueva York: The Library of Liberal Arts (The Bobbs —Merrill Company, Inc.), 1965. Artículo "Manicheans", nota D, p. 152. (En adelante, nos referiremos a esta obra como HCD).

sumo, conocía previamente todos los pasos que transcurrieron desde la tentación hasta la Caída, y es inexcusable que no lo haya remediado.

Por otra parte, hay una serie de argumentos que buscan justificar el origen del mal a partir del libre albedrío. Uno de ellos sostiene que Dios permitió el pecado para no coartar la libertad que otorgó al hombre. Pero si consideramos que nuestro Creador es supremamente bienhechor, no debería haber permitido que nada perjudicara a quienes buscaba proteger. Otro argumento plantea que el libre albedrío es un derecho inalienable, por lo que no es posible coartar su ejercicio desde ningún punto de vista. Aún así, Bayle se pregunta si Dios no habría podido idear una manera de evitar la caída de Adán modificando o construyendo su voluntad sin atentar contra su libertad. Si Dios nos dio el libre albedrío como un gesto de su bondad, ¿por qué permitió que ese regalo nos condenara?¹⁰ Frente a este profundo desconcierto, Bayle se refugia en la fe:

No sé nada, sólo creo que [Dios] tuvo razones muy dignas de su sabiduría infinita, razones que me son incomprensibles¹¹.

La conclusión que podemos extraer de estos argumentos es que Dios quiso abiertamente que el hombre pecara y lo prefirió antes que conservarlo en su inocencia, lo que habría podido lograr fácilmente. Por eso a Bayle no le satisface la idea del “permiso” del pecado que subyace a todos los intentos de justificación, porque se contradice con idea de la perfección y la Providencia divinas: si Dios creó todas las cosas y las gobierna, entonces, todo lo que sucede es conforme a su voluntad, incluso el sufrimiento, la violencia y las privaciones que padecen sus criaturas.

Tampoco adhiere a la idea de que el hombre es responsable de los males que lo aquejan. Si el ser humano es fruto de un acto divino, ¿por qué Dios lo creó con la posibilidad de hacer el mal? A esto se añade una razón de índole metafísica: en tanto el hombre es una criatura, no tiene en sí un principio de acción, sino que existe y persiste en la existencia a partir de la causa que lo originó. Por lo tanto, el responsable último de sus actos es Dios¹². Ahora bien, esto se opone a los principios de la religión y la moral, que sostienen que el alma es la causa real de sus voluntades, porque de lo contrario, no podría ser condenada por sus malas acciones. Así, se plantea un nuevo problema, que consiste en cómo compatibilizar nuestra condición de seres libres con nuestra condición de criaturas¹³.

4. Soluciones racionales, inconvenientes religiosos

Como acabamos de ver, los intentos por justificar la existencia del mal generan antes que buenas respuestas, nuevos inconvenientes. Sin embargo, Bayle se detiene a analizar una alternativa que desde un punto de vista racional resulta altamente satisfactoria para dar cuenta de las contrariedades experimentadas en el mundo moral: la postura de los maniqueos. El maniqueísmo propone la existencia de dos principios coeternos e independientes entre sí —uno bueno y el otro malo—, para explicar las cosas que en el mundo son contrarias.

¹⁰ Cfr. DHC, “Paulicianos”, nota M y HCD, “Manicheans”, nota D, pp. 149-150.

¹¹ DHC, “Paulicianos”, nota M, p. 244.

¹² Cfr. DHC, “Paulicianos”, nota F, p. 222 y HCD, “Manicheans”, nota D, p. 149.

¹³ Cfr. BAHR, F. *El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle*, p. 91.

Puntualmente, lo que hace verosímil a la explicación maniquea no es tanto la presencia del mal en el mundo, sino la mezcla de felicidad con miseria, que nos impide pensar que la suprema bondad pueda convivir en un mismo individuo con la suprema maldad y por lo tanto nos indica que deben provenir de principios distintos¹⁴. De ahí que postular que hay un principio que encarna el bien y otro que representa el mal resulte razonable y haga imposible refutar al maniqueísmo desde el plano filosófico¹⁵.

Si bien los teólogos pueden encontrar argumentos para negar la existencia de los dos principios, el abolir esa alternativa reabre el interrogante de la presencia del mal en el mundo, ya que como hemos visto, atribuirle a un principio que se considera sumamente benevolente la causa del bien y la del mal genera inconvenientes que resultan insalvables para la razón. Entonces, si se busca preservar el atributo de la benevolencia, es necesario sacrificar el de la omnipotencia divina, lo que conduce al maniqueísmo.

Como esta opción es inaceptable porque contradice la esencia misma de lo divino, la solución que encuentra Bayle es abandonar la razón, que busca compatibilizar la existencia del mal con la benevolencia y la omnipotencia divinas¹⁶. Por lo tanto, las objeciones maniqueas sólo pueden ser contestadas apoyándonos en las Escrituras y no en la razón. Aunque resulte teóricamente imposible que de un principio infinitamente bueno haya surgido el mal, eso fue lo que ocurrió según la Biblia¹⁷.

Bayle considera que esta disputa nos muestra que no es posible combinar las afirmaciones de la fe con las de la razón, sino que debe servir para humillar al entendimiento y someterlo a la obediencia de la fe.

5. Fe versus razón

La respuesta de Bayle generó resquemores entre varios teólogos, quienes consideraban que la imposibilidad de ofrecer una solución racional a las objeciones maniqueas debilitaba la certeza de los artículos de fe. Esto condujo a Bayle a trazar una clara distinción entre filosofía y religión, con el propósito de mostrar que eso no sucede, en tanto las cuestiones teológicas no se rigen por el mismo criterio de certeza que las filosóficas:

Es preciso, necesariamente, optar entre la filosofía y el Evangelio. Si no queréis creer sino aquello que sea evidente y conforme a las nociones comunes, escoged la filosofía y abandonad el cristianismo; si queréis creer los misterios incomprensibles de la religión, escoged el cristianismo y abandonad la filosofía. Lo que no se puede tener al mismo tiempo es la evidencia y la incomprensibilidad, su combinación no resulta menos imposible que la combinación de las comodidades de la figura redonda con las de la figura cuadrada¹⁸.

¹⁴ Cfr. HCD, "Manicheans", nota D, pp. 147-148 y DHC, "Paulicianos", nota F, p. 226.

¹⁵ Cfr. DHC, "Paulicianos", nota E, p. 217.

¹⁶ Cfr. NEIMAN, S. *Evil in Modern Thought*, p. 125.

¹⁷ Cfr. HCD, "Manicheans", nota D, p. 152.

¹⁸ DHC, "Tercera aclaración", p. 457.

La filosofía se basa en la luz natural de la razón y busca la comprensión, siguiendo el criterio de la evidencia racional. La religión supone aceptar, por medio de la fe, los misterios que nos enseña la Revelación¹⁹. Por ese motivo, es posible sostener que el carácter de la verdad en el ámbito de la religión es antievidente²⁰, ya que en algunos casos implica adherir a cuestiones opuestas a la razón. Uno de estos casos es la existencia del mal: desde un punto de vista racional, si Dios es omnipotente y benevolente no debería haber lugar para hechos de maldad, sin embargo Dios ha creado un mundo con todos los desórdenes que observamos y por lo tanto debemos aceptar por medio de la fe que eso es compatible con su suma bondad y poder.

Para Bayle, las creencias religiosas no necesitan de un fundamento filosófico porque se originan en la gracia, o en fuentes tales como los sentimientos, los instintos de conciencia o la educación²¹. Justamente, su origen no racional es una ventaja porque, por un lado, las hace inmunes en muchos casos a los argumentos filosóficos en su contra²² y por otro, es el medio más adecuado para que la mayoría de la gente pueda convertirse. Si la conversión pasara por el examen cuidadoso del fundamento de los dogmas, sólo un grupo muy reducido podría contarse entre los elegidos, mientras que el adherir a esos dogmas sin necesidad de examinarlos, permite que un gran número de personas pueda alcanzar la salvación²³.

Bayle agrega que los misterios y dogmas de la religión no sólo resultan opuestos a la razón sino que están por encima de ella. Por eso resulta imposible resolver por esa vía objeciones como las de los maniqueos, ya que si algo está por encima de la razón debemos resignarnos a que la única respuesta posible se base en la fe. Entonces, dichas objeciones no constituyen una amenaza para la religión sino que resultan funcionales a ella, porque nos obligan a reconocer los límites de nuestro entendimiento, abriendo camino a la Revelación. Para Bayle, la razón tiene un carácter destructivo, sirve únicamente para plantear dudas y confrontar distintas perspectivas, lo que nos puede hacer entrar en discusiones interminables. Por eso, debemos delimitar claramente qué asuntos le competen a la razón y cuáles deben ser materia de fe.

Por un lado, esa delimitación apunta a condenar la posibilidad de una teología racional, que justamente se erige sobre la pretensión de conciliar los misterios de la fe con la filosofía. Los teólogos tienden a ocultar la diferencia entre la certeza racional y la religiosa, y a considerar que las convicciones religiosas pueden traducirse fácilmente en argumentos filosóficos²⁴. Bayle sostiene que las consecuencias de estas pretensiones son altamente perjudiciales para la religión, porque como hemos visto

¹⁹ Esta postura aparece en léxicos y tratados filosóficos de la época para justificar que tanto en el ámbito de la religión como en el de la filosofía puede haber certeza, aunque de distinto tipo. Cfr. GOELENIUS, Rudolph. *Lexicon Philosophicum*. Francofurti: Typis viduae Mattiae Beckeri, impensis Petri Musculi & Ruperti Pistorii, 1613, pp. 206-207 y MICRAELIUS, Johannes. *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*. Jenae: Impensis Jeremiae Mamphrasii Bibliop. Stetinensis, typis Casparis Freyschmiedii, 1662, pp. 480-481. También está presente en HURTADO DE MENDOZA, Pedro. *Disputationes in Universam Philosophiam a Summulis ad Metaphysicum*. Maguntiae: Typis & Sumptibus Ioannis Albinii, 1619. Vol. I, Logica, Disp. XI, Sect. III, p. 200.

²⁰ Cfr. DHC. "Segunda aclaración", p. 414. En el artículo "Pirrón", nota B, se recrea una conversación entre dos abades, donde Bayle se expone acerca del carácter antievidente de las verdades de la religión.

²¹ Cfr. DHC. "Spinoza", nota M, p. 361.

²² Cfr. BAHR, Fernando. "Introducción", en DHC, p. 31.

²³ Se trata de un argumento de Orígenes que es citado por Bayle en DHC, "Segunda aclaración", p. 414.

²⁴ Cfr. BAHR, F. *El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle*, p. 203.

desembocan en aporías u ocasionan problemas peores que los que pretenden resolver, abriendo el camino al ateísmo²⁵.

Por otra parte, es necesario reconocer que la solución que ofrece Bayle es de carácter limitado, porque si bien dice fundarse en un hecho, la admisión de la caída de Adán, implica que aceptemos previamente como válido el testimonio bíblico. Bayle es conciente de esto y considera que son las reglas del juego: no podemos entrar en una discusión sin antes aceptar un conjunto de principios. El “piso común” para disputar sobre cuestiones religiosas debe ser admitir la autoridad de la Revelación²⁶.

6. Algunas consecuencias inesperadas

Antes de pasar a la postura de Hume, resta preguntarnos cuáles son las consecuencias prácticas que tiene la respuesta de Bayle frente al problema del mal. En primer lugar, podemos señalar que calificarlo como una cuestión incomprensible ofrece una salida a las aporías generadas por los intentos de solución racional, pero marca una distancia tan grande entre Dios y los hombres que los vuelve inconmensurables. Esto hace difícil asegurar que el Ser supremo comparta el criterio de virtud humano. No sabemos, en definitiva, qué considera “virtuoso” y qué “vicioso”, ya que sus perfecciones no necesariamente se ajustan a la idea que nosotros tenemos de virtud²⁷. En ese sentido, no contamos con ningún apoyo que nos permita sostener la existencia de una deidad que merezca ser moralmente laudable²⁸.

Esto nos lleva a preguntarnos, en segundo lugar, cuál es la utilidad social de la religión. Al hecho de que no podamos juzgar las actitudes morales de Dios de la misma manera que las humanas, Bayle añade que hay ateos que pueden tener una conducta moral superior a la de muchos fanáticos religiosos²⁹. Esto se debe a que los motivos de nuestras acciones no son únicamente el amor y el temor a Dios, sino que en ocasiones pesan más el amor a la gloria, el temor a la infamia o a la muerte. Bayle intenta atemperar las consecuencias de esta afirmación en la primera aclaración al *Diccionario*, diciendo que, en realidad, las acciones verdaderamente virtuosas son aquellas que se realizan desinteresadamente, para gloria de Dios y no por amor propio, como ocurre en el caso de los ateos. Por otra parte, sostiene que debería ser más condenable que personas que se dicen religiosas cometan crímenes —incluso muchas veces en nombre de la religión—, que afirmar que un ateo pueda comportarse moralmente bien³⁰.

La religión cristiana establece que los comportamientos auténticamente virtuosos son aquellos motivados por el amor y temor a Dios, pero, si tenemos en cuenta lo que hemos dicho al comienzo de este apartado, no podemos conocer lo que entiende por “virtuoso” el Sumo ser. ¿Cómo saber si las acciones de un buen cristiano le agradan más que las de un ateo? Sólo por medio de la fe. Ahora bien, las acciones motivadas por el amor propio y aquellas basadas en el amor a Dios producen las mismas consecuencias para la vida social (solidaridad, modestia, discreción, sobriedad, etc.),

²⁵ Cfr. POPKIN, R. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, p. 301.

²⁶ Cfr. DHC, “Tercera aclaración”, p. 450.

²⁷ Cfr. DHC, “Segunda aclaración”, p. 426.

²⁸ Cfr. HOLDEN, T. *Spectres of False Divinity*, p. 131 n. 12.

²⁹ Cfr. HCD, “First Clarification,” p. 399.

³⁰ Cfr. HCD, “First Clarification”, p. 401.

entonces, ¿las buenas obras de los ateos merecen ser desestimadas, considerando que no constituyen una amenaza para la paz social, sino que, por el contrario, contribuyen a mantenerla?³¹

En definitiva, los intentos de moderación de Bayle no logran disminuir el riesgo que su planteo significa para la función social de la religión. Al sostener que hay diversos motivos para obrar correctamente más allá del amor a Dios, no sólo en el obvio caso de los ateos, sino inclusive en los cristianos, y que el hecho de ser creyentes no nos exime de cometer actos inmorales, está poniendo de manifiesto que no hay una vinculación necesaria entre el comportamiento moral y las creencias religiosas³².

7. El mismo problema y la misma incomprendibilidad

Al momento de establecer la postura de Hume respecto del problema del mal, nos encontramos con una dificultad que no está presente en los textos de Bayle. La mayoría de las obras en las que aborda el tema tienen la forma de un diálogo en el que no es posible atribuirle a uno de los interlocutores el punto de vista del autor sino que éste se encuentra repartido entre las distintas opiniones que se ponen en juego³³. Así sucede tanto en *Diálogos sobre la religión natural* como en la sección 11 de la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Por lo tanto, nuestro criterio será reconstruir los argumentos y adjudicárselos a Hume siempre y cuando podamos encontrarlos en otro texto donde hable en primera persona.

Esta dificultad interpretativa obedece en cierta medida a la intención del autor de no explicitar abiertamente su postura en materia de religión³⁴. La indeterminación así creada es también coherente con el propósito de mostrar la equipotencia en el tema de debate, porque expresa que todas las posturas pueden ser igualmente refutadas

³¹ Por razones de espacio, nos limitamos sólo a dejar planteado el problema de la moral de los ateos, del que Bayle se ocupó también en *Pensées diverses* y *Continuation des pensées diverses*, y sobre el cual tuvo además opiniones divergentes. (Cfr. SCHULMAN, Alex. "The Twilight of Probability: Locke, Bayle, and the Toleration of Atheism." *The Journal of Religion*, vol. 89, N° 3, 2009, pp. 328-360) Sólo nos interesa resaltar aquí su idea de que el adherir a dogmas religiosos no es garantía de moralidad.

³² Cfr. BAHR, F. "Introducción", en DHC, p. 28 y PAGANINI, Gianni. "Theism, Atheism and Skepticism. Bayle's Background to Hume's *Dialogues*" En SCHRÖDER, W. (ed.) *Gestalten des Deismus in Europa*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2013, p. 229.

³³ Nuestra interpretación se acerca a lo planteado por Anders Jeffner en *Butler and Hume on Religion: a comparative analysis*. Estocolmo: Diakonistytelsens Bökforlag, 1966, aunque esta perspectiva no es unánimemente compartida por los intérpretes de Hume. La mayoría tiende a identificarlo con el personaje de Filón en los *Diálogos* y con el amigo que amaba las paradojas escépticas de la sección 11 de *Investigación sobre el entendimiento humano*. Sin embargo, autores como Paganini han destacado la semejanza de la postura de Filón con la de Bayle ("Introduzione." En: HUME, David. *Dialoghi sulla religione naturale*. Introducción, traducción y notas de Gianni Paganini. Milán: BUR Classici, 2013, pp. 5-83). Bahr inclusive, sostiene que Bayle sirvió como modelo para Filón (Cfr. *El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle*, p. 340). También ha habido intérpretes que consideraron plausible atribuir las ideas de Hume a la figura de Cleantes (Cfr. NOXON, James. "Hume's Agnosticism." *The Philosophical Review*, vol. 73, N° 2, 1964, pp. 250-254).

³⁴ En este hecho coinciden muchos intérpretes, aunque no hay un acuerdo a la hora de definir cuál era el pensamiento de Hume en materia de religión. Algunos lo consideran deísta, otros ateo y otros simplemente un escéptico. Cfr., a modo de ejemplo, LAING, B. M. *David Hume*. Londres: Oxford University Press, 1932, p. 175; NOXON, James. *Hume's Philosophical Development. A study of his methods*. Londres: Oxford University Press, 1973, p. 171; PENELHUM, Terence. "Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences." En Elizabeth S. RADCLIFFE (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 336, y GASKIN, J. C. A. "Hume on Religion." En David Fate NORTON (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Nueva York: Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpresión 2005), p. 322.

por razones contrarias, y la conclusión resultante para el lector es la suspensión del juicio.

Habida cuenta de estas peculiaridades, la caracterización que hace Hume respecto del problema del mal tiene varios puntos en común con la de Bayle. El escocés también considera que el nudo central de la cuestión radica en la posibilidad o no de conciliar la existencia de una deidad omnipotente, omnisciente y benevolente, con la constatación empírica del mal en el mundo³⁵. En primer lugar, quienes postulan los atributos de Dios *a priori*, por medio de la fe, no tienen que dar cuenta del origen del mal, ya que al asumir previamente la benevolencia divina, la existencia del sufrimiento, el dolor o la violencia no representan una amenaza a ese atributo. No obstante el afirmar al mismo tiempo la benevolencia y la omnipotencia divinas —siempre y cuando se consideren como semejantes a las humanas—, genera una inconsistencia³⁶. Un Dios que reuniera tales atributos, según los concebimos los hombres, no permitiría ninguna clase de mal³⁷. Es decir que, en parte, el problema se origina por la antropomorfización de los atributos divinos. Una vía para resolver el problema sería, tal como hace Bayle, adoptar un punto de vista no antropomórfico, destacando las limitaciones de nuestro entendimiento, que nos impide comprender las razones por las cuales un dios sabio, bueno y poderoso en grado sumo permite que haya dolor y sufrimiento³⁸. Aunque, como vimos, el postular la incomprensibilidad abre la brecha de la inconmensurabilidad entre Dios y los hombres. Otra vía sería considerar que el poder divino es limitado, alternativa que es contemplada y evaluada en los *Diálogos*³⁹.

En segundo lugar, el personaje de Filón, que encarna a un escéptico en los *Diálogos*, señala que quienes pretenden probar los atributos divinos *a posteriori* se encuentran con un serio problema, porque definitivamente no es posible inferir a partir del estado actual de cosas que el Creador del mundo sea benevolente. El reconocer la plausibilidad del argumento del designio no les ayuda en absoluto, porque sólo afirma que el orden y finalidad del universo fueron creados por una primera causa inteligente, pero no dice nada acerca de las cualidades morales de esa causa. Hume mismo reafirma esta postura en un manuscrito conocido como “Fragment on Evil”, donde sostiene que no es posible probar los atributos morales del Ser supremo a partir de los naturales. No podemos inferir la benevolencia de la inteligencia, porque razón y virtud son cualidades totalmente diferentes que parecen no tener una conexión directa⁴⁰.

Podríamos intentar probar, como hace el personaje del teísta inferencial Cleantes, y Hume mismo en “Fragment on Evil”, que el bien predomina sobre el mal en el universo, sosteniendo que la salud es más común que la enfermedad, el placer más

³⁵ Cfr. HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*, en *Principal Writings on Religions including Dialogues concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1993, Parte X, p. 100. La traducción es nuestra. Las cursivas son del autor. (De ahora en adelante nos referiremos a esta obra como DNR, indicando parte y número de página de la edición de Gaskin. En todos los casos, la traducción será nuestra).

³⁶ Cfr. DNR, XI, p. 112.

³⁷ Cfr. DNR, X, p. 103.

³⁸ Cfr. DNR, XI, p. 107 y 113. Cfr. PIKE, Nelson. “Hume on Evil.” *The Philosophical Review*, vol. 72, N° 2, 1963, p. 193 y HOLDEN, T. *Spectres of False Divinity*, p. 149-158.

³⁹ Veremos esta alternativa en el siguiente apartado.

⁴⁰ HUME, David. “Fragment on Evil.” En *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Editado por Dorothy Coleman. Nueva York: Cambridge University Press, 2007, p. 109.

que el dolor o la felicidad más que la miseria. Para eso deberíamos ser capaces de contabilizar y contraponer todos los casos de bondad y maldad que hay en el mundo, demostrando que los primeros son cuantitativamente superiores a los segundos. Esta prueba sería, por supuesto, impracticable. Pero aún si pudiera llevarse a cabo tampoco sería relevante, porque podríamos sostener —tal como Hume lo hace en el manuscrito y luego lo reitera por boca de Filón—, que por más que los males sean menores en cantidad o menos frecuentes, resultan ser más agudos y por lo tanto, tienen mayor peso en la imaginación que los momentos de felicidad⁴¹. Lo que representa un verdadero problema no es la cantidad o intensidad del mal, sino su sola presencia, y el hecho de que el bien y el mal aparezcan mezclados a lo largo de nuestra vida, como Bayle había observado al analizar las objeciones de los maniqueos.

Aunque la presencia del mal en el mundo fuera compatible con un Dios sumamente benevolente pero dotado de un poder limitado que le impidiese evitar el mal, la evidencia que nos ofrecen los padecimientos y carencias que observamos en el mundo no es sustento suficiente para postular su existencia⁴². Entonces, si pretendemos partir de la experiencia, Filón plantea que, al parecer, no nos queda más remedio que admitir que Dios es indiferente al bien y al mal⁴³. Esta última sugerencia permitiría explicar la mezcla de bienes y males que hay en el mundo, respondiendo a objeciones tales como las de los maniqueos, pero ¿nos dejaría en una mejor posición? ¿Es válido inferir algo acerca de los atributos morales de Dios a partir de nuestra limitada e incompleta experiencia respecto de su creación?

Filón señala que el argumento del designio sólo nos habilita a establecer una analogía imperfecta entre la inteligencia humana y la divina⁴⁴, es decir que los atributos naturales del hombre se asemejan más a los divinos que cualidades morales como la benevolencia y la justicia⁴⁵. Como vemos, esta idea ratifica lo que Hume señala en “Fragment on Evil”: no hay paridad entre cualidades naturales y morales, porque no hay una conexión necesaria entre ellas. Sin embargo, esto no explica las razones por las cuales un Dios benevolente y justo puede permitir la existencia del mal, sino que nos deja nuevamente frente al abismo de la inconmensurabilidad entre el Creador y las criaturas en lo que respecta cuestiones de índole moral.

8. Los motivos de la existencia del mal

¿Qué razones pudo haber tenido Dios para dejar que sus criaturas padecieran toda clase de sufrimientos, privaciones y mortificaciones? En los *Diálogos*, el personaje místico Demea esboza una respuesta que también es analizada por Hume en la sección 8 de la primera *Investigación*. La alternativa pasa por afirmar que los males que

⁴¹ Cfr. HUME, D. “Fragment on Evil”, pp. 110-111 y DNR, X, pp. 101-103.

⁴² Cfr. HOLDEN, T. *Spectres of False Divinity*, p. 159.

⁴³ Holden denomina a este último el “problema evidencial del mal” y señala que sólo tiene el fin de probar que la teología natural puede formular gran cantidad de teorías vacuas y superficiales con aire de plausibilidad. Cfr. *Ob. cit.*, p. 175-176.

⁴⁴ Cfr. DNR, XII, p. 129. Cfr. HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999, Parte 11, párrafos 14-15. (En adelante, nos referiremos a esta obra como EHU, citando número de sección y de párrafo.) Allí Hume plantea que el mundo solo nos ofrece evidencia de una deidad limitada en poder, benevolencia e inteligencia. El atribuírselos en grado superlativo es producto de nuestra imaginación. Ver apartado 10.

⁴⁵ Cfr. DNR, XII, p. 121.

se presentan aquí y ahora son rectificadas en otras regiones del mundo y en algún período futuro de la existencia⁴⁶.

Si adoptamos una visión de conjunto, podremos ver que el universo está ordenado con perfecta benevolencia. Todo lo que nos parece un mal, en realidad es parte de un sistema benevolente; ya sea porque está evitando un mal mayor o porque permite un bien más grande que luego llegará. Sin embargo, Hume no considera que esta respuesta sea válida, porque se contradice con lo que ocurre en la práctica. Sólo la puede proponer un filósofo desde su escritorio pero es insostenible para alguien que está padeciendo un dolor en carne propia. Por otro lado, ¿cómo podríamos aprobar acciones que perturben la paz y la seguridad de la sociedad partiendo de la suposición de que, en realidad, promueven la felicidad y bienestar del universo? Los sentimientos morales que nos llevan a rechazar ese tipo de acciones son inherentes a la naturaleza humana y no se modificarán a partir de ninguna reflexión filosófica.

En definitiva, no hay evidencia suficiente para dar cabida a una respuesta semejante. Cleantes refuta este argumento en los *Diálogos* de la misma manera que Hume: se trata sólo de suposiciones arbitrarias que se oponen a cuestiones de hecho visibles e incontrovertibles⁴⁷. Filón, por su parte, lo hace con un argumento similar a los ofrecidos por Bayle: si el Autor del mundo es omnipotente, podría haber previsto o resuelto las dificultades o deformidades que éste tiene y, por lo tanto, ahorrarnos el sufrimiento, de haberlo querido⁴⁸.

Al igual que Bayle, Hume también se ocupa de la cuestión del libre albedrío en relación con el problema del mal, pero su particular concepción de la libertad humana añade nuevas dificultades al asunto. El escocés no opone la libertad a la necesidad, sino a la constricción o al impedimento, ya que entiende que nunca podemos actuar completamente libres de determinación porque nuestra voluntad está condicionada por nuestro carácter, nuestros motivos y las circunstancias en las que nos encontramos⁴⁹.

Ahora bien, si admitimos que las acciones voluntarias están sujetas a la misma necesidad que las operaciones naturales, entonces, son parte de la misma cadena causal que nos remite a una Primera causa. Esta conclusión tiene consecuencias dilemáticas, ya que entonces o bien las acciones de los hombres no pueden ser consideradas inmorales porque están predeterminadas por la Primera causa, o si tienen cualidades morales, éstas también involucran al Creador, que sería pasible de condena o alabanza por nuestras obras. Podemos conceder que el hombre actúe por ignorancia o impotencia, pero eso es inadmisible en el caso del Sumo ser. Por lo tanto, él previó, ordenó y pensó todas las acciones humanas, incluso las criminales⁵⁰. Es decir que por una vía distinta, Hume llega a la misma encrucijada que Bayle: si sostenemos que Dios es omnipotente, omnisciente y benevolente, no tenemos otra opción que hacerlo plenamente responsable de todo lo que ocurre en el ámbito de su creación.

Cleantes esboza una solución postulando que las acciones de los hombres pueden considerarse inmorales, pero en ese caso debemos renunciar a la idea de una Deidad perfecta. La benevolencia divina, regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad pueden explicar las características de un mundo como el actual. Sin embargo,

⁴⁶ Cfr. DNR, X, p. 101.

⁴⁷ Cfr. DNR, X, pp. 101-102.

⁴⁸ Cfr. DNR, XI, pp. 107 y 112.

⁴⁹ Cfr. EHU 8.22-23.

⁵⁰ Cfr. EHU 8.32. Hume llega a una conclusión similar en T 1.4.5, SB 249.

Filón se encarga de eliminar este argumento diciendo que aunque Dios fuera limitado, tampoco se justificaría la existencia del mal, porque el Sumo ser igualmente podría haber evitado la mayoría de los desórdenes y vicios que observamos. Para poder inferir la benevolencia divina a partir de los hechos, no debería haber rastro alguno de maldad⁵¹.

Así, todo conduce a una única opción, tanto en los *Diálogos* como en la sección 8 de la primera *Investigación*, que consiste en admitir que no tenemos respuesta racional posible frente al hecho de que Dios sea el autor del pecado:

Hasta ahora se ha visto que excede todo el poder de la filosofía el reconciliar la indiferencia y la contingencia de las acciones humanas con la previsión, o defender el carácter absoluto de los decretos divinos y sin embargo librar a la Deidad de ser autora del pecado⁵².

Este asunto nos pone frente a los límites de la razón porque nos lleva a sostener que si Dios es la causa mediata de las acciones humanas, es también responsable del pecado, aunque eso resulte irreconciliable con su benevolencia. No hay explicación alguna que la filosofía pueda ofrecer frente a este hecho, al que Hume cataloga, del mismo modo que Bayle, como un “misterio sublime”⁵³. Sin embargo, a diferencia de su predecesor, la actitud del escocés se restringe a suspender el juicio, sin incitarnos a que adhiramos a esos misterios por vía de la fe.

9. Una autonomía necesaria

Como acabamos de señalar, el hecho de establecer los alcances y límites de la razón sirve para delimitar cuál es la correcta jurisdicción de la filosofía, que para Hume consiste únicamente en examinar la vida común, ya que las dificultades que allí encuentre pueden ser resueltas a partir de sus aptitudes, sin adentrarse “en un océano ilimitado de dudas, incertezas y contradicción”⁵⁴. Si nos aventuramos a discutir sobre temas que están más allá de nuestra capacidad, nunca podremos arribar a una conclusión. Encontramos aquí una nueva afinidad con Bayle, para quien, como hemos visto, el discutir desde una perspectiva racional cuestiones que están por encima de la razón, conlleva el riesgo de iniciar un debate interminable. Pero también deja en claro una gran diferencia entre ambos filósofos, y es que en el caso de Hume esas dificultades a las que nos conduce la razón no tienen salida. Para el escocés, las objeciones que Bayle deja planteadas son inevitables e incontestables, ni siquiera la posibilidad de refugiarnos en la fe puede salvarnos de sus nocivas consecuencias⁵⁵.

Podemos observar entonces que en ambos autores hay una clara intención de circunscribir a la razón —y por extensión a la filosofía— al lugar que le compete,

⁵¹ Cfr. DNR, XI, p. 107.

⁵² EHU 8.36. Estamos siguiendo la traducción de Jaime de Salas Ortueta. Cfr. HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1980, p. 127. Filón plantea algo similar en DNR, X, p. 103 y XI, p. 107.

⁵³ Cfr. EHU 8.36.

⁵⁴ EHU 8.36. La traducción es nuestra.

⁵⁵ Cfr. POPKIN, R. “Bayle and Hume”, p. 155 y *The History of Skepticism*, p. 301.

lo que excluye la posibilidad de abordar temas vinculados con la religión. En ese sentido, Hume coincide con Bayle en la condena a la teología racional, porque al intentar establecer la religión sobre los principios de la razón, las dudas que surgen en el transcurso de la investigación en lugar de calmarse terminan avivándose aún más⁵⁶. Es decir que, tal como Bayle lo había mostrado, los intentos por conciliar la fe con la razón ocasionan problemas peores que los que intentan resolver.

Ahora bien, la intromisión de la filosofía en cuestiones de índole religiosa no es un mero capricho, sino que obedece a una necesidad de la época: la de encontrar una fundamentación metafísica a los dogmas de fe. Por lo tanto, el énfasis de Hume respecto de que la filosofía no puede proporcionar los cimientos para la religión debe interpretarse al igual que en el caso de Bayle, como una respuesta negativa a esa necesidad. No obstante, su planteo resulta más enfático aún que el de su predecesor, porque si bien contempla la existencia de distintos tipos de certeza —tal como era habitual en la época—⁵⁷, al hacerlo menciona únicamente las de tipo intuitivo, demostrativo, sensible y moral⁵⁸, es decir que excluye a la religión como un ámbito donde podamos hablar de “certeza”, como Bayle propone, por más que ésta sea de naturaleza distinta a las demás. Hume se limita a señalar aquello de lo que la filosofía no debe ocuparse, pero no busca legitimar el estatuto de las creencias religiosas bajo ningún punto de vista, porque las considera completamente prescindibles. En cuanto a su origen, postula que son irracionales, del mismo modo que Bayle, porque son contrarias a la experiencia y surgen como fruto de la educación, la elocuencia y la tendencia a creer en lo maravilloso⁵⁹. Pero, a diferencia de Bayle, considera que esto no es beneficioso sino perjudicial, porque alimenta el fanatismo y la intolerancia, expone a la gente a la manipulación y atenta contra el sentido común. Su utilidad es nula, porque la influencia de estas creencias es inconstante e ineficaz para guiar nuestra conducta. No cumplen ninguna función que no pueda ser desempeñada por el razonamiento o la experiencia. El carácter irracional de las creencias religiosas no es una ventaja sino algo que debe ser rectificado o combatido.

Por último, es necesario enfatizar que la demarcación del territorio filosófico respecto del religioso en el caso de Hume tiene una finalidad distinta a la de Bayle, ya que pasa por defender la autonomía de la filosofía antes que por mostrar su carácter destructivo. Para Hume la filosofía debe estar libre de constricciones externas tales como motivos religiosos o impedimentos legales. Si le cabe alguna limitación, sólo es de carácter interno: el restringirse a las cuestiones propias de la vida cotidiana. Cuando la filosofía se inmiscuye en temas religiosos, pretendiendo expresar los dogmas bajo la forma de argumentos racionales, alimenta una actitud fanática e intolerante que se vuelve en contra de la especulación libre. Es decir que la teología racional no sólo tiene consecuencias perjudiciales en la teoría, porque pretende hacer un uso ilícito de la razón, sino también en la práctica, porque da lugar a actos de censura y persecución.

Como hemos señalado anteriormente, Bayle considera que es necesario ponerle coto a la razón porque es insuficiente para ocuparse de asuntos sublimes, por ser

⁵⁶ Cfr. EHU 11.10.

⁵⁷ Cfr. nota 18.

⁵⁸ Cfr. HUME, David. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edinburgo, 1745, p. 21 (reproducción directa de la edición de 1745); *The Letters of David Hume*. Editadas por J. Y. T. Grieg. Oxford: Clarendon Press, 1932, volumen 1, carta N° 91, p. 186; T 2.3.1, SB 404-406; EHU 4.1-5 y 8.19.

⁵⁹ Cfr. DNR, I, p. 32 y X, p. 95. Además, T 1.3.9, SB 113; 1.3.10, SB 120 y EHU 10.17.

intrínsecamente destructiva y además, porque al ocuparse de controversias religiosas puede llegar a conclusiones contrarias a los dogmas de fe. Hume adhiere a las dos primeras razones⁶⁰, pero se opone abiertamente a la última: una hipótesis sólo puede refutarse si lleva al absurdo, pero nunca puede considerarse falsa a partir de la presunción de que implica consecuencias peligrosas para la moral y la religión⁶¹. Si bien es cierto que Bayle considera que incluso el absurdo beneficiaría a la religión, porque nos pondría frente a la necesidad de aceptar por la fe lo que no podemos comprender racionalmente, también entiende que la especulación racional debe limitarse a causa de sus potenciales consecuencias perniciosas sobre los dogmas del cristianismo. Hume, por su parte, sostiene que en ningún caso deben ejercerse constricciones sobre la filosofía, excepto las vinculadas con las limitaciones inherentes a su naturaleza.

10. Moral sin religión

Nos resta considerar cuáles son las consecuencias prácticas de la postura de Hume respecto del problema del mal en particular y de la religión en general. En primer término, condena la antropomorfización de los atributos divinos. En la primera *Investigación*, Hume señala que los filósofos que pretenden inferir la existencia de Dios a partir del orden de la naturaleza terminan creando un “engendro”, porque le atribuyen inteligencia y benevolencia como las humanas pero en grado superlativo, adecuando la experiencia a su idea preconcebida de la Divinidad. Tácitamente, asumen el lugar del Sumo ser y suponen que Él actuaría de la manera en que nosotros consideramos más justa. Hume descarta esta actitud señalando que no es lícito establecer más analogías entre nosotros y un Ser tan remoto e incomprensible, que aquellas que podamos sustentar en la experiencia de esos presuntos atributos⁶². Como hemos visto, la constatación de la presencia del mal en el mundo nos lleva a afirmar o bien que Dios tiene una benevolencia limitada, o bien que su benevolencia no se asemeja en nada a lo que humanamente entendemos por tal⁶³, o inclusive, que es moralmente indiferente.

Ahora bien, desde el punto de vista de un teísta inferencial como Cleantes, el anular toda analogía entre Sumo ser y el hombre, conduce al abandono de toda religión, porque coarta la posibilidad de albergar alguna concepción del objeto de nuestra adoración, lo que puede dar lugar al ateísmo⁶⁴. El asumir la incomprensibilidad de lo divino acarrea consecuencias directas en la práctica, ya que puede poner en cuestión la utilidad social de la religión, como ocurría en el caso de Bayle.

La salida que Hume da a estos problemas es un naturalismo moral: considera que el comportamiento propiamente religioso no va más allá de lo que la naturaleza humana nos conduce a hacer: practicar la virtud, ser honrados, cumplir con nuestro deber como padres y amigos; actitudes tan corrientes que no parecerían tener relación con mandamiento alguno. Es la experiencia misma la que nos enseña que si regulamos nuestra conducta de esta manera, lo más probable es que seamos felices antes que desgraciados. Incluso, en *Historia natural de la religión* sostiene que muchos serían capaces de

⁶⁰ Cfr. POPKIN, R. “Bayle and Hume”, pp. 149-159 y BRACKEN, Harry M. “Bayle, Berkeley and Hume.” *Eighteenth-Century Studies*, vol. 11, N° 2, 1977-1978, p. 244.

⁶¹ Cfr. EHU 8.26.

⁶² Cfr. EHU 11.21-22 y 11.27.

⁶³ Cfr. DNR, X, p. 100.

⁶⁴ Cfr. DNR, XI, p. 105.

adoptar esta conducta virtuosa “aunque no existiese ningún dios en el universo”⁶⁵. Por lo tanto, no necesitamos partir de ninguna conceptualización del Sumo Ser para comportarnos religiosa o moralmente. Con dejarnos guiar por la experiencia es suficiente. Aunque alguien quiera creer que esa disposición a adoptar una guía empírica proviene de un designio divino, lo importante para Hume es que esa disposición actúa en nosotros, más allá de dónde provenga⁶⁶. Vemos entonces que en su caso, la moralidad de los ateos no representa conflicto alguno, ya que las lecciones que pueden extraer de la experiencia son las mismas que las de los cristianos y por lo tanto, ambos pueden dejarse guiar de la misma manera por ella. Desde esta perspectiva, Hume coincide con Bayle en que el adherir a una religión no es garantía de virtud.

Más aún, Filón considera que podemos prescindir por completo de los motivos, prácticas e instituciones religiosas, ya que éstas no son tan eficaces como la experiencia a la hora de constituirse en orientación para el recto obrar, sino que generalmente resultan contraproducentes, ocasionando temor, actitudes fanáticas y conductas absurdas⁶⁷. Por eso, ni siquiera la posibilidad de un Dios moralmente indiferente le preocupa: la génesis de los sentimientos morales está en la naturaleza humana y en las exigencias de la vida social, independientemente de la existencia de un Ser superior que otorgue recompensas y castigos a nuestros comportamientos.

Cleantes, por el contrario, considera que el rol de la religión consiste en

regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de templanza, de orden y de obediencia (...) esta tarea es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de la moral y la justicia⁶⁸.

Sólo cuando se desvía de esta función y actúa independientemente, da lugar a las actitudes que Filón rechaza. Para Cleantes, la religión desempeña la función de cohesionante social, mientras que Hume considera posible que una sociedad pueda subsistir sin religión alguna⁶⁹.

Las formas de religión que han existido a lo largo de la historia sólo han desarrollado prácticas o rituales superfluos y absurdos que parecen contradecir el sentido común adrede con la idea de que se necesita hacer algo extraordinario para llamar la atención de la Deidad, cuando en realidad, el modo más genuino de servirla sería promover la felicidad de sus criaturas⁷⁰.

Ahora bien, Hume es conciente de que la moral natural no parece tener la fuerza suficiente como para que la gente se deje guiar por sus principios sin más. Si el punto de partida es que el vulgo necesita de un freno externo para la fluctuación de su estado anímico y de un impulso que la obligue a obedecer los preceptos morales, entonces la religión tiene una función que cumplir.

En ese sentido, contrapone un conjunto de experiencias a otro: es cierto que nuestra conducta moral y social puede regularse únicamente a partir de la experiencia, pero también lo es que la gran mayoría no suelen guiarse por ese criterio, sino que

⁶⁵ NHR, XIV, p 181. La traducción es nuestra.

⁶⁶ Cfr. EHU 11.20.

⁶⁷ Cfr. DNR, XII, p. 123.

⁶⁸ DNR, XII, p. 122. La traducción es nuestra.

⁶⁹ Cfr. EHU 11, pp. 187-198 y NHR XIV, pp. 179-183.

⁷⁰ Cfr. HNR, XIV, p. 181.

se deja llevar por el amor a lo maravilloso, por sus esperanzas y temores, y por sus prejuicios, muchos de los cuales son generados por la influencia de una educación religiosa. En el diálogo entre el relator y su amigo amante de las paradojas escépticas que ocupa la sección 11 de la primera *Investigación*, expresa así esta tensión:

concluyes que las doctrinas y razonamientos religiosos no *pueden* influir en la vida porque no *deberían* tener ninguna influencia en ella, sin tener en cuenta que los hombres no razonan de la manera como tú lo haces, sino que infieren muchas consecuencias de la creencia en una experiencia divina y suponen que la divinidad impondrá ulteriores castigos al vicio y recompensas a la virtud diferentes de los que aparecen en el curso ordinario de la vida⁷¹.

Lo que el relator está señalando es que en definitiva, aunque la inferencia no sea correcta, tiene lugar e influye sobre la vida y la conducta del común de la gente. Quienes intentan desengañarlos de esos prejuicios son los filósofos, pero por ello, terminan pareciendo malos ciudadanos y malos políticos, “pues liberan al hombre de una de las restricciones a sus pasiones y hacen que el infringir las leyes de la sociedad sea, en cierta manera, más fácil y seguro”⁷². Entonces, ¿sigue siendo necesaria la religión para mantener la paz social? Por un lado, podríamos responder que puede ayudar a respetar las leyes al generar actitudes sumisas, pero por otro, ocasiona también guerras y sufrimientos, como Hume lo ha hecho notar en muchos de sus escritos.

Se trata de una cuestión que queda sin decidir. Si bien es cierto que Hume aboga por una moral separada de la religión, es consciente de que la disposición necesaria para ejercerla sólo puede prevalecer en quienes logran alcanzar un estado interior de “calma luminosa”, es decir en los filósofos y más específicamente en los escépticos, cuando sobreviene la imperturbabilidad⁷³. Tal vez en este punto no deje de haber cierta resignación respecto de la posibilidad de rectificar o hacer desaparecer la religión como existe de hecho. En ese sentido, el refugio en la filosofía no deja de ser una alternativa destinada a una minoría ilustrada.

11. Una misma actitud, dos objetivos distintos

Luego de este extenso recorrido y a modo de cierre, evaluaremos brevemente el rol que el escepticismo desempeña en ambos autores para observar los matices que puede revelarnos respecto de sus posturas sobre el problema del mal.

En el artículo “Pirrón” del *Diccionario*, Bayle define al escepticismo como “el arte de disputar sobre todo sin tomar jamás otro partido que suspender el juicio”⁷⁴. Si seguimos al pie de la letra esta definición, el filósofo de Rotterdam no podría considerarse un pirrónico estricto, porque en su caso, el escepticismo tiene la función de allanar el camino para abrazar los misterios divinos por medio de la fe⁷⁵. En manos

⁷¹ EHU 11.28. La traducción es nuestra. La cursiva es del autor.

⁷² EHU 11.28. La traducción es nuestra.

⁷³ Cfr. NHR, XIV, p. 182 y DNR, XII, pp. 123-124.

⁷⁴ DHC, “Pirrón”, p. 255.

⁷⁵ Cfr. BAH, F. *El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle*, p. 172.

de Bayle, se convierte en un instrumento para mostrar la fragilidad de la razón y de esa manera beneficiar a la religión.

El pirronismo en sentido estricto sí es digno de ser temido por la religión, porque justamente exalta la imposibilidad de encontrar la verdad. Sin embargo, Bayle considera que puede darse una cooperación entre pirronismo y fe. Por un lado, porque nos lleva a una crisis que favorece el accionar de la gracia, y por otro, porque luego de establecer la distinción entre tipos de certeza que ya hemos mencionado, puede salvaguardarse la certeza antievidente de la religión, en tanto el blanco del escepticismo es la certeza de carácter racional. En ese sentido, afirma que

La gracia de Dios en los fieles, la fuerza de la educación en otros hombres y, si se quiere, la ignorancia y la inclinación natural a decidir son un escudo impenetrable a los dardos de los escépticos⁷⁶.

La verdadera religión es inmune al ataque pirrónico porque es totalmente antirracional. Como hemos visto, el intento de comprender por medio del entendimiento las verdades que debemos abrazar por la fe, termina destruyéndolas o abriendo el camino al ateísmo. En ese sentido, el escepticismo se convierte en un aliado contra los intentos por construir una teología racional.

A criterio de Hume, las creencias religiosas merecen que se les aplique todo el rigor del pirronismo, en tanto tratan de entes y cuestiones que exceden los límites del entendimiento humano, no cumplen función alguna que no pueda ser desempeñada por el razonamiento adecuado y la experiencia, ni juegan un rol decisivo en el ámbito moral⁷⁷. En este sentido, no habría grandes divergencias con Bayle en cuanto a la crítica a la teología racional.

En definitiva, las consecuencias del pirronismo estricto resultan igualmente destructivas e inquietantes para ambos filósofos. Sin embargo, no existe una clara vinculación entre escepticismo y fe en Hume⁷⁸. Nunca podría aceptar la solución propuesta por su predecesor porque no comparte su “piso común”, que es la autoridad de la Revelación⁷⁹. Bayle deja abierta la posibilidad de refugiarse de la fe, aunque ese refugio no es seguro, porque la gracia no obra en nosotros de manera mecánica.

Asimismo, a diferencia de Bayle, la actitud pirrónica también le es útil a Hume en su propósito de determinar el alcance y grado de exactitud de nuestras facultades, que debe restringirse “al examen de la vida común⁸⁰”. Mientras que Bayle insiste únicamente en el carácter destructivo de la razón, Hume se ocupa de señalar también qué es lo que ella puede conocer legítimamente.

Por otra parte, Hume plantea que lo que puede rescatarnos del escepticismo es una actitud naturalista, es decir, el hecho de que a pesar de la incertidumbre que éste deja sembrada, seguimos razonando, actuando y creyendo con el pro-

⁷⁶ DHC, “Pirrón”, nota B, p. 258. Cfr. DHC, “Spinoza”, nota M, p. 361.

⁷⁷ Es decir que, si atendemos a los tipos de escepticismo que Hume distingue en EHU 12, las creencias religiosas están sujetas a una actitud escéptica excesiva, no mitigada.

⁷⁸ Si bien podría pensarse que su severa crítica a la base racional de las creencias religiosas favorece al fideísmo —cosa que ocurre en Bayle—, en ningún caso implica un compromiso existencial con algún tipo de deidad, a la manera en que lo es la fe. Cfr. O’CONNOR, David. *Hume on Religion*. Londres: Routledge, 2001, p. 18.

⁷⁹ Cfr. la famosa crisis pirrónica de Hume (T 1.4.7, SB 268-269).

⁸⁰ Cfr. EHU 8. 36. La traducción es nuestra.

pósito ni más ni menos que de sobrevivir⁸¹. La crisis escéptica no se resuelve, pero a su vez es insostenible en forma permanente. No hay manera de escapar de ella por vía de la religión, ya que para Hume, las creencias religiosas son —con justicia— blanco de todo el peso de los argumentos escépticos. Ni siquiera una fe irracional como la que propone Bayle sería admisible. Si bien el naturalismo pareciera resultar compatible con la postura de Bayle, quien considera que el origen de las creencias religiosas pasa no sólo por la gracia sino también por nuestra “inclinación natural a decidir”, a criterio de Hume no hay nada en la religión que no podamos obtener a partir de la vida cotidiana o la reflexión filosófica adecuada. Por lo tanto no hay nada que valga la pena rescatarse de ella.

Haciendo un balance final, podemos afirmar que, en líneas generales, la actitud de Hume acerca del problema del mal está moldeada por los argumentos de Bayle. Ambas posturas pueden considerarse similares, sobre todo en el modo de plantear el problema y en la crítica a los intentos de la teología racional por resolverlo. Tanto a Bayle como a Hume les interesa mostrar el carácter dilemático de la cuestión, y les preocupa dejar en claro que la filosofía no tiene elementos para ofrecer una respuesta al respecto, porque no es apta para ocuparse de esos asuntos. Sólo puede formular preguntas o mostrar las contradicciones que implica todo intento de aplicar nuestra razón a temas que trascienden su capacidad.

Es decir que podemos localizar fundamentalmente la influencia de Bayle sobre Hume en la parte destructiva de la argumentación sobre el problema del mal. El filósofo de Rotterdam le proveyó del arsenal con las armas y municiones con las que debía atacar a la teología racional⁸². El aporte original de Hume se vincula con la defensa de la filosofía como un tipo de especulación autónoma, que debe estar despojado de toda constricción o interés preestablecido. Bayle, por su parte, aún sigue ligado a la necesidad de justificar de alguna manera los dogmas religiosos y eso condiciona en gran medida su visión de la reflexión filosófica. Si bien Hume aún no puede expresarse con absoluta libertad, al escribir casi un siglo más tarde ya no carga con el peso de tener que conciliar sus razonamientos con las cuestiones de fe. Por ese motivo, se vale de los argumentos proporcionados por Bayle en torno al problema del mal porque son lo suficientemente contundentes para sus fines, pero también se concentra en lo que, en verdad, le interesa del asunto, que consiste en establecer un ámbito filosófico libre de restricciones de cualquier índole.

12. Referencias bibliográficas

- BAHR, Fernando. “Pierre Bayle en los ‘Early Memoranda’ de Hume.” *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXV, N° 1, 1999, pp. 7-38.
- BAHR, Fernando. *El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle. Su influjo en David Hume*, Tesis doctoral. Universidad de Oviedo, 1999.
- BAHR, Fernando. “Introducción.” En BAYLE, Pierre. *Diccionario histórico y crítico* [selección]. Selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor por Fernando Bahr. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010, pp. 7-33.

⁸¹ Cfr. EHU 12.24-25.

⁸² Nos estamos valiendo de una metáfora construida por Popkin en *The History of Scepticism*, p. 301.

- BAYLE, Pierre. *Historical and Critical Dictionary*. Selección, traducción, introducción y notas por Richard H. Popkin. Nueva York: The Library of Liberal Arts (The Bobbs — Merrill Company, Inc.), 1965.
- BAYLE, Pierre. *Diccionario histórico y crítico* [selección]. Selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor por Fernando Bahr, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- BRACKEN, Harry. M. "Bayle, Berkeley and Hume." *Eighteenth-Century Studies*, vol. 11, N° 2, 1977-1978, pp. 227-245.
- CICERÓN, Marco Tulio. *De Natura Deorum*, Madrid: Gredos, 2000.
- GASKIN, J. C. A. "Hume on Religion." En FATE NORTON, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*, Nueva York: Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpression 2005), pp. 313-344.
- GOELENIUS, Rudolph. *Lexicon Philosophicum*, Francofurti: Typis viduae Mattiae Beckeri, impensis Petri Musculi & Ruperti Pistorii, 1613 [en línea] http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/frame_goclenius.html [consulta 5 de junio de 2015].
- HOLDEN, Thomas. *Spectres of False Divinity. Hume's Moral Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HUME, David. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edimburgo, reproducción directa de la edición de 1745.
- HUME, David. *The Letters of David Hume*. Editadas por J. Y. T. Grieg, Oxford: Clarendon Press, 1932.
- HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción de Jaime Salas Ortueta. Madrid: Alianza, 1980.
- HUME, David. *Principal Writings on Religions including Dialogues concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Editados con introducción y notas por J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- HUME, David. "Fragment on Evil." En *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Editado por Dorothy Coleman. Nueva York: Cambridge University Press, 2007, pp. 109-112.
- HURTADO de MENDOZA, Pedro. *Disputationes in Universam Philosophiam a Summulis ad Metaphysicum*. Maguntiae: Typis & Sumptibus Ioanis Albinni, 1619 [en línea] https://books.google.com.ar/books?id=3w0_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=%22Pedro+Hurtado+de+Mendoza%22%2BDisputationes&source=bl&ots=BGPxPEEeAa&sig=dRbHSE8ZJIM3Cg0tnJMe5VbriDg&hl=es&ei=ttCjTMHeBYG78gbyltSRCg&sa=X&oi=book_result&ct=result#v=onepage&q&f=false [consulta 5 de junio de 2015].
- JEFFNER, Anders. *Butler and Hume on Religion: a comparative analysis*. Estocolmo: Diakonistyrrelsens Bökforlag, 1966.
- KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. Londres, Palgrave Macmillan, 2005 (1a. ed., 1941).
- KORS, Alan. Charles. "The French Context of Hume's Philosophical Theology." *Hume Studies*, vol. XXI, N° 2, 1995, pp. 221-236.
- LAING, B. M. *David Hume*. London: Oxford University Press, 1932.
- MICRAELIUS, Johannes. *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*. Jenae: Impensis Jeremiae Mamphrasii Bibliop. Stetinensis, typis Casparis Freyschmidii, 1662 [en línea] http://books.google.com.ar/books?id=7zE_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=

- Micraelius&source=bl&ots=GPhBnza-4L&sig=ikwGHFdOUV3-XTSt_Xr40iII65U&hl=es&ei=udefjTI7QKcP78AaU4NzCCQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CCoQ6AEwBA#v=onepage&q&f=false [consulta 5 de junio de 2015].
- MOSSNER, Ernest Campbell. "Hume's Early Memoranda: 1729-1740: The Complete Text." *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, N° 4, 1948, pp. 492-518.
- NEIMAN, Susan. *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Nueva Jersey: Princetown University Press, 2002.
- NOXON, James. "Hume's Agnosticism." *The Philolosophical Review*, vol. 73, N° 2, 1964, pp. 248-261.
- NOXON, James. *Hume's Philosophical Development. A study of his methods*. Londres: Oxford University Press, 1973.
- O' CONNOR, David. *Hume on Religion*. Londres: Routledge, 2001.
- PAGANINI, Gianni. "Introduzione." En HUME, D. *Dialoghi sulla religione naturale*, Introducción, traducción y notas por Gianni Paganini, Milán, BUR Classici, 2013, pp. 5-83.
- PAGANINI, Gianni. "Theism, Atheism and Skepticism. Bayle's Background to Hume's *Dialogues*." En SCHRÖDER, W. (ed.) *Gestalten des Deismus in Europa*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2013, pp. 203-243.
- PENELHUM, Terence. "Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences." En RADCLIFFE, E. S. (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 323-337.
- PIKE, Nelson. "Hume on Evil." *The Philosophical Review*, vol. 72, N° 2, 1965, pp. 180-197.
- PITTION, J. P. "Hume's Reading of Bayle: An Inquiry into the Source and Role of the Memoranda." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, N° 4, 1977, pp. 373-386.
- POPKIN, Richard. "Bayle and Hume." En *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego: Austin Hill Press, 1980, pp. 149-159.
- POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Nueva York, Oxford University Press, 2003.
- SCHULMAN, Alex. "The Twilight of Probability: Locke, Bayle, and the Toleration of Atheism." *The Journal of Religion*, vol. 89, N° 3, 2009, pp. 328-360.