

Spinoza vs. Hume: a propósito del milagro

Juan Diego Moya-Bedoya*

Introducción

El tema de la presente indagación es la crítica del milagro por parte de dos pensadores modernos: Baruch de Spinoza (1632-1677) y David Hume (1711-1776). Pretendemos esclarecer y cotejar ambos enfoques. El enfoque spinociano es ontológico; el humeano, epistemológico. Queremos destacar las ventajas propias de la posición humeana. Intentamos defender la tesis de que el tratamiento humeano es más eficaz a fuer de menos pretencioso.

Por milagro entendemos todo acaecimiento que implique la suspensión o transgresión de leyes naturales. La ley¹ natural es, desde un punto de vista spinociano, una verdad eterna. Constituye el contenido de intelecciones puras. Con arreglo al fenomenismo humeano, la ley natural es una regularidad empírica, observacional o experimentalmente constatable (y funcionalmente expresable).

La crítica spinociana del milagro

La etiología del milagro estriba, en última instancia, en la admiración. El vulgo, señala Spinoza, abraza la convicción de que la potencia y la providencia divinas se manifiestan a través de hechos inconsistentes con las regularidades empíricamente aprehendidas o con opiniones recibidas (**cognitio ex auditu**²). Cuan erróneo sea esto se dilucida al considerar con atención lo que significan, en realidad, los términos potencia y providencia: la potencia no es más que la esencia divina **qua** actuante (**E**, I, XXXIV). La providencia, en cambio, es el esfuerzo de autoconservación (**conatus sui conservandi**) (**TB**, I, V, 1, p. 40)³.

La temática de la admiración se vincula, inmediatamente, con lo que en el apéndice de la **I** parte de la **Ethica** recibe el nombre de asombro imbecil. Este no es más que un afecto o estado anímico derivados de la imposibilidad de inferir una condición final a partir de cierto **explanans** (en conjunción con una condición inicial). La admiración, de acuerdo con la teoría spinociana de los afectos, se liga ineluctablemente con la ignorancia⁴.

En el apéndice de **E**, I, el Sefardí elucidó la génesis de las religiones populares apuntando hacia un afecto en particular: el temor, y hacia una privación de conocimiento. El hombre, precario e ignaro, desconoce los mecanismos subyacentes en los fenómenos naturales, adversos o favorables a la especie humana. El hombre conjetura que la veleidad en el curso de los eventos es el efecto de las voliciones, volubles y antojadizas, de entes mucho más perfectos y poderosos que el humano. Estos entes reciben el nombre de dioses. El hombre les teme y les rinde pleitesía y culto. El producto de la ignorancia de la concatenación de las causas, **scil.**: la representación de los dioses, deviene regente de los asuntos humanos.

* Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica.

1 Toda ley es, desde una perspectiva lógica, aserto condicional.

2 **Vide Ethica**, II, XL, Esc. II.

3 Dos son las providencias, al menos en un plano analítico: universal y particular. Providencia universal es el esfuerzo global de autoconservación de la **Natura naturata** (**TB**, I, V, 2, P. 40). Providencia particular es el esfuerzo de autoconservación propio de la cosa singular (**TB**, I, V, 1, p. 40).

4 La **admiratio** es una fijación de la atención en cierta imagen, consecuencia del hecho de que la imagen a la cual se atiende carece de relaciones con otras imágenes (**E**, III, LII, Esc).

El hombre, medroso, hace lo posible por cooptar y atraerse el exclusivo favor de las divinidades. Obsérvese que esto coincide con lo que Hume, en su *Natural History of Religion*, denuncia como adulación. Desde el punto de vista de Spinoza, tal actitud supone un fondo de malicia o, al menos, de puerilidad. Quien desea, en efecto, gozar del bien sumo con exclusión de otros, no se percató de que la exclusión de los otros no incrementa, en modo alguno, su propia perfección (**vide TTP**, III, p. 44).

Recapitemos: la creencia en que existen deidades teoantrópicas procede de que el hombre descubre, en su entorno, medios que le permiten sobrevivir. Extrapola este descubrimiento y supone que todo, en la naturaleza, existe para un fin. A continuación, explica el orden teleológico postulando la existencia de divinidades providentes.

Sin embargo, detecta también que no todo hecho natural lo favorece. Basta pensar en las catástrofes naturales. Para rendir cuenta de esto, apela a la **reductio ad ignorantiam**, la cual conduce a refugiarse, en última instancia, en el asilo por antonomasia del desconocimiento (**asylum ignorantiae**): la inescrutable voluntad divina.

De acuerdo con Spinoza, si suponemos el teleologismo necesariamente desembocamos en el teologismo (o teísmo) antropomorfo. Los hombres, inficionados por su modelo teleologista de ciencia, se habrían sumergido por siempre en la ignorancia respecto de las causas verdaderas -léase naturales- de los fenómenos, de no haber contado con el paradigma de la ciencia auténtica: las matemáticas, disciplinas que se limitan a demostrar propiedades y a considerar esencias abstractas con independencia de fines o propósitos.

En el capítulo VI del **TTP**, el Amstelodamense razona escalonadamente: en primer lugar, demuestra la imposibilidad del milagro. En segundo lugar, prueba que el milagro en cuanto tal no favorece o siquiera permite conocer la esencia divina o establecer la existencia de Dios. Antes bien: la admisión del milagro conduce al agnosticismo en cuanto a lo primero y al ateísmo en cuanto a lo segundo. El tercero y cuarto puntos son, respectivamente, exegético y hermenéutico: (3) establecer que lo que la Escritura sagrada entiende por providencia, no es otra cosa que el **ordo naturalis** mismo; (4) indicar de qué manera deben interpretarse, en la Escritura, los testimonios sobre la ocurrencia de milagros. En este artículo no abordaremos más que los dos primeros puntos.

En primer lugar, nos ocuparemos del segundo. Debe comenzarse por prestar atención al deductivismo epistemológico de Spinoza. De acuerdo con Spinoza, la ciencia es deductiva y nomológica. Su estructura es categórico-deductiva. El modelo spinociano de ciencia no es otro que el categórico nomológico. Si suponemos, por una parte, un enunciado particular, mediante el cual se afirma una condición inicial; y por otra parte, en conjunción con el anterior, una proposición nomotética, cuya forma lógica es la de un condicional, concluiremos válidamente que se sigue el enunciado de una condición final o terminal; todo ello por vía deductiva. Desde un punto de vista spinociano, el enunciado de la condición inicial es horizontalmente explicativo; la proposición nomotética es perpendicularmente explicativa⁵.

Los enunciados legaliformes se siguen, según Spinoza, de los primeros principios, **scil.**: los axiomas del sistema del saber (una suerte de ciencia unificada), y de las nociones comunes: definiciones teóricas, por una parte, y reales por otra.

Si suponemos que un hecho contraviene una ley natural, como por ejemplo la siguiente: $v_t = (v_t + at)$, tendremos que concluir, por vía de **modus tollendo tollens**, que al menos uno de los primeros principios es falso, lo cual es enteramente recusable, en consideración de que los principios primeros son enunciados cuya negación implica una imposibilidad lógica, **i. e.**, proposiciones lógicamente necesarias⁶.

Si admitimos la posibilidad del milagro **qua** transgresión de las leyes naturales, sentaremos las bases de la ruina del saber. Si dudáramos de los primeros principios sería imposible no poner en tela de duda todo juicio. Si por un momento concedemos la posibilidad de que los inconcusos fundamentos del saber sean falsos, la consecuencia no será otra que la extravagante e hiperbólica duda escéptica. ¿Cómo sería posible, en tal caso, no dudar de la existencia misma de Dios? La ruptura del orden natural induce a dudar de la existencia de Dios.

5 Las condiciones iniciales, como lo ha señalado C. G. Hempel en *Aspects of Scientific Explanation* (1965), cap. XII, no adquieren pertinencia etiológica más que en conjunción con leyes naturales. Cf. Lee C. Rice: "Emotion, Appetition, and Conatus in Spinoza". En: *Revue Internationale de Philosophie*. XXXI. N° 119-120.1977, pp. 101-116, p. 1104.

6 La adecuada cognición de Dios supone una referencia a los principios primeros (axiomas) y a las nociones comunes (definiciones). Del hecho de que nuestra ontoteología se relacione necesariamente con las verdades eternas depende la coherencia intrínseca de nuestro conocimiento acerca de Dios o la Naturaleza: **Ahora bien, para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, es necesario que consideremos ciertas nociones simplísimas, llamadas nociones comunes, y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina. (Tractatus Theologico-Politicus (en lo sucesivo: TTP), VI, p. 84)**

Si, en cambio, adoptamos la tesis del orden natural irrefrangible, tendremos un sólido fundamento para admitir la existencia de lo divino⁷.

Examinemos la cuestión más atentamente:

(A) Si por *milagro* inteligimos lo inexplicable por causas naturales; **i. e.**, aquel **explicandum** para el cual no existe un **explicans** natural, el milagro excede la inteligencia humana. Luego, no es posible que proporcione conocimiento acerca de la naturaleza divina **ITP**, VI, p. 85). Todo lo contrario: tanto mejor conocemos la esencia divina cuanto mejor conocemos la esencia y las operaciones de los entes naturales (**TTP**, I, p. 85)⁸.

(B) Aun cuando sea posible inferir alguna conclusión a partir del milagro mismo, ese en cuanto tal no remite más que a una potencia activa finita⁹. Por ende, el milagro no posibilita la cognición de la existencia, esencia o providencia divinas. Antes bien: es el atento examen de las leyes naturales, las cuales son concebidas por nosotros **sub specie aeternitatis**¹⁰, lo que nos transluce la infinitud y eternidad de Dios o la Naturaleza (**TTP**, VI, p. 86).

En cuanto a la imposibilidad de los milagros, el filósofo judeo-holandés raciocina así: puesto que la voluntad divina se confunde con el ser de Dios, y este es inmutable (**E**, I, XIX); y ya que la volición de Dios se confunde con la voluntad divina, cuanto Dios quiere es necesaria e inmutablemente querido. Dios no podría haber querido en otra forma y otras cosas que las que quiere.

Por otra parte, intelecto y voluntad son idénticos en Dios¹¹. El intelecto divino es el conjunto de las esencias contenidas por la naturaleza divina **sub specie cogitandi**. La voluntad es el mismo intelecto, en la medida en que esas esencias deben su necesidad y la de sus propiedades a la necesidad por la cual Dios existe y actúa (**TTP**, IV, pp. 62 y 63). Si Dios entiende alguna cosa, esa cosa se sigue en El (**TTP**, VI, p. 82)¹².

A continuación, hemos de poner sobre el tapete algo muy sugerente: argumentando sobre presupuestos voluntaristas teológicos, Spinoza extrae una conclusión intelectualista: la verdad necesaria es tal por causa de la necesidad del decreto divino. Si por voluntad inteligimos lo que ya se ha establecido, las leyes naturales vendrían a coincidir con los decretos de Dios¹³.

Así, pues, si las leyes naturales son decretos emanados de la voluntad divina; más aún: idénticos a esta; y si, por otra parte, la voluntad divina es el mismo **intellectus infinitus Dei**, el cual es un conjunto infinito de verdades eternas, cuya negación es contradictoria **in adiecto**, las leyes naturales son verdades de razón, no de hecho. De lo cual se sigue que su opuesto es inconcebible. Esto último nos conduce a negar la posibilidad lógica del milagro. En la medida en que se conoce el mecanismo natural, la ficción mediante la cual nos representamos mentalmente el milagro se desvirtúa hasta adquirir el carácter de lo absurdo¹⁴.

De sus consideraciones en torno del primer punto, Spinoza extrae la conclusión de que el milagro es denominación extrínseca: se dice milagroso el hecho que no puede ser explicado a la usanza vulgar, **i. e.**, con base en la remembranza de hechos homólogos anteriores.

La crítica humeana del milagro

La sección X de la *Enquiry Concerning Human Understanding*¹⁵ aspira a demostrar, no la imposibilidad del milagro, sino la tesis de que la evidencia perceptual es siempre insuficiente para establecer concluyentemente el acontecimiento de un milagro. Esta es, en cuanto a la crítica del milagro, la posición epistemológica (**EHU**, X, 125 Selby-Bigge¹⁶, *Nota 15*).

Hemos de advertir que dos son las acepciones de *milagro* en la **EHU**, X. El milagro es, por una parte,

7 Esto no significa que Spinoza haya acordado validez alguna al argumento teológico del diseño, la célebre prueba fisioteológica. Solo son vinculantes las pruebas **a priori**. Los razonamientos **a posteriori** suponen argumentos **a priori** (vide **E**, I, XI, 3ª y 4ª *Dems.*).

8 Vide **E**, II, XLV y **E**, V, XXIV.

9 Vide **EHU**, XI, p. 136 **S-B**. Convendría también consultar, en conexión con esto, los *Dialogues Concerning Natural Religion* (**DNR**), de David Hume, en particular la sección XI. En esta sección, Hume apunta, por boca de Filón, a que la admisión de la existencia de Dios es consistente con el reconocimiento del mal en el mundo. No obstante, de un mundo plétórico de mal no es deducible la existencia de un ente provisto de infinita potencia activa (vide **DNR**, XI, p. 746 de la edic. de Burt: *The English Philosophers from Bacon to Mill*. The Modern Library. New York, 1939).

10 Vide *Tractatum de Intellectus Emendatione*, CVIII, 3.

11 Cf. *Cogitata Metaphysica*, II, VIII, pp. 264, 265.

12 Vide **E**, II, VII, Cor.

Hinc sequitur, quod Del cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae.

(De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a la potencia actual de actuar del mismo).

13 Otro modo de razonar es este: si voluntad=entendimiento y nada repugna al entendimiento divino, entonces nada repugna a la voluntad de Dios (vide *Correspondencia*, XIX, p. 90). De lo cual se sigue, suponiendo que la voluntad de Dios equivalga a sus decretos y que estos sean idénticos a las leyes naturales, que los hechos contradictorios con las leyes naturales son imposibles, por cuanto -según lo previamente estatuido- nada repugna a estas. Ahora bien: si definimos *milagro* como evento contradictorio con la ley o las leyes naturales, es preciso colegir la imposibilidad del milagro. Algo que contradiga la voluntad divina es tan imposible como una oposición en los términos (vide *Correspondencia*, Ep. XIX, p. 90).

14 Vide **TIE**, LVI.

(...), **ut dixi, fingo, quamdiu nullam video impossibilitatem nullamque necessitatem.**

(como dije, finjo en la medida en que no veo ninguna imposibilidad ni necesidad).

15 En lo sucesivo: **EHU**.

16 Nuestras referencias a la *Enquiry Concerning Human Understanding*, incorporan el número de página según la edición de Selby-Bigge.

cierta transgresión de las leyes naturales (EHU, X, 114 S-B). Obsérvese que el filósofo escocés no empleó el término *orden* o la expresión *orden natural*, sino *ley natural*. Esto concuerda con su interpretación del carácter de toda ley natural: una regularidad registrada. La alusión a un **ordo naturalis** es ajena a la obra de Hume, a fuer de su condición valorativa y teleológica. Si cupiese, con todo, referirse a un orden natural, el orden sería nomológico, no teleológico.

En la Nota 7, milagro se define como una contravención de cierta ley natural, **interposita manu** divina o sobrenatural. Basta que un agente supranatural induzca una ruptura en la regularidad perceptualmente detectada, para que haya milagro (EHU, X, 115 S-B, Nota 7)¹⁷.

La primera definición atiende al milagro en cuanto tal. La segunda, al aspecto teúrgico del milagro¹⁸.

Desde una perspectiva humeana, el milagro es evento ajeno al curso normal de los hechos. Esta definición parece adversar la definición leibniziana de milagro, según la cual el milagro se presenta aun cuando consista en un hecho reiterativo. Con arreglo a G. Leibniz, el milagro supone una intervención extraordinaria de Dios, la cual se ubica por fuera del ámbito de validez de una ley subalterna en particular, no del de los primeros principios.

Hume inicia su crítica epistemológica indicando que la autoridad de la Escritura se funda sobre el testimonio apostólico. Aludía Hume, primordialmente, al Nuevo Testamento. Los apóstoles fueron, en efecto, testigos presenciales de la taumaturgia del personaje histórico Jesús de Nazaret. La evidencia con que contamos en favor de la ascunción de los milagros neotestamentarios es testimonial, no estrictamente perceptual.

Consecuencia de esto es que ningún relato bíblico sea suficiente para probar la dación del milagro, a no ser que la mendacidad del testigo sea aún más inverosímil que el hecho por establecer como milagroso.

No obstante, si substraemos de la evidencia en favor del milagro, el argumento o la evidencia empíricos que cabría esgrimir en su contra, el resabio de evidencia será muy precario, del todo insuficiente para fundar todo un acervo de creencias religiosas populares (EHU, X, 116 S-B)¹⁹. Para rendir cuenta del génesis de las religiones históricas, debe recurrirse a la psicología (cf. *Historia natural de la religión*).

* * *

Cuatro son las razones aducibles contra la pretensión de la irrecusabilidad de la evidencia que cabría aportar en favor del milagro:

1. Ningún milagro ha sido atestiguado por un suficiente número de gentes sensatas y probas. Hume no precisó un criterio de suficiencia.
2. La predisposición humana a admirarse²⁰.
3. El hecho de que estos testimonios abundan en condiciones de barbarie.
4. Ningún testimonio favorable carece de cuestionamientos (al menos **in principio**).

Contra el aserto de que el milagro verifica la religión popular o histórica, cabe argüir que, por cuanto todo portento desautoriza a las tradiciones religiosas opugnantes -y cuestiona la validez de su correspondiente tradición taumatúrgica-, las evidencias se cancelan recíprocamente. Ningún testimonio, por ende, es verosímil. **A fortiori**, se concluye que no es demostrativo:

Upon the whole, then, it appears, that no testimony for any kind of miracle has ever amounted to a probability, much less to a proof; and that, even supposing it amounted to a proof, it would be opposed by another proof; derived from the very nature of the fact, which it endeavor to establish. (EHU, X, 127 S-B)

La tesis básica se reduce a la negación de que un testimonio humano tenga fuerza suficiente para hacer del acontecimiento milagroso un hecho incontrovertible, y hacer del milagro el fundamento inconvencible de un sistema de creencias religiosas (EHU, X, 127 S-B)²¹

17 Terence Penelhum ha subrayado la consistencia de ambas acepciones del vocablo (v. T. Penelhum: *Hume*. MacMillan. London, 1975, p. 176). La segunda engloba a la primera.

18 Desde nuestro punto de mira, el milagro es contextual.

19 Dado que una conjunción constante ha permitido formular la ley natural -o las leyes naturales-, la evidencia opuesta al milagro es equipolente a la perceptual:

A miracle is a violation of the laws of nature; and as all and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined (EHU, X, 114 S-B)

20 Considérese lo relativo a la presencia de Alejandro en Paflogonia (v. EHU, X, 120, 121 S-B)

21 En EHU, X, Nota 15, Hume menciona el tristísimo predicamento de la Sociedad de Jesús, a propósito del *affaire* taumatúrgico jansenista: o negaban la suficiencia del entendimiento humano para constatar el hecho milagroso, o atribuían a una potencia demoníaca el acaecimiento portentoso. Puesto que no les era posible negar el primer disyunto, debían afirmar el segundo. Empero, esto los obligaba a representar el papel de fariseos. Los fariseos, en efecto, se explicaban los milagros de Cristo conjeturando una intervención diabólica.

Por otra parte, el valor veritativo de las proposiciones concernientes a los milagros es indecidible, porque no se cuenta con procedimientos decisorios intersubjetivos que permitan estatuir cuál sea el valor veritativo (verdad o falsedad) del testimonio. En el contexto de una concepción empirista de la significación cognoscitiva, el susodicho testimonio vendría a carecer de sentido, por cuanto la semántica empirista identifica el sentido y los procedimientos decisorios del valor alético de la proposición. Planteándolo en términos humeanos, el sentido de un aserto se identifica con el análisis merced al cual reducimos las ideas complejas a impresiones sensoriales o reflexivas.

Así, pues, no disponemos de evidencia perceptual que permita sentar en qué circunstancia hubo o no milagro. El criterio de comprobación no existe.

La crítica epistemológica no excluye la posibilidad metafísica o lógica del milagro. En **EHU**, X, Nota 15, el pensador escocés admite la posibilidad **lógico sensu** del milagro. En la larguísima nota 15, se inclina por la admisión de al menos un milagro, vinculado con el cadáver del abate Paris.

Con todo, si prestamos atención a sus reflexiones en torno de la juiciosa y desapasionada conducta observada por el Cardenal de Retz en Zaragoza, habríamos de aseverar que el milagro, según Hume, es enteramente quimérico.

Señalemos que, si por milagro entendemos una contravención de la ley natural, reconocer un milagro implica desatender un comportamiento natural firmemente atestiguado por la experiencia misma. Esto último, empero, no prueba la irrealidad del milagro.

Si por milagro inteligimos la transgresión inducida por un agente sobrenatural, habría que objetar que la existencia de ese agente es injustificadamente postulada. Del hecho transitoriamente incomprensible no cabría inferir, legítimamente, la intervención de lo sobrenatural. Las inferencias causales suponen el firme establecimiento de regularidades. Si partimos de que efectos semejantes prueban causas homologas, suponemos la previa detección de regularidades y la constitución de expectativas de regularidad. Empero, el milagro es por definición inusitado. Luego, no tenemos el derecho racional de invocar, cuando de explicar un evento inaudito se trate, de invocar la existencia y la actuación de agentes supranaturales.

Por otra parte, como procedimiento explicativo semejante postulación es metodológicamente recusable, dada su esterilidad. Vendría a coincidir con lo denunciado por Spinoza en términos de **reductio ad ignorantiam** (cf. *Ethica*, I, Apénd.).

El **determinismo de Hume parece conducir a una conclusión contrapuesta**: si suponemos -y esta es la posición definitivamente asumida por el filósofo escocés²² - que el universo es una máquina, un ingente mecanismo de relojería -el sistema determinista por antonomasia-, como lo suponía la generalidad del mundo ilustrado del siglo XVIII, las aparentes disfunciones son explicables -lo sabemos **a priori** (presuposición ontológica)- como efectos inducidos por mecanismos naturales insuficientemente conocidos o ignotos enteramente. Si los conociésemos -y no existe razón suficiente que excluya semejante cognición en un tiempo futuro-, el carácter milagroso de la anomalía se difuminaría. El aparente milagro revestiría, en tal caso, la índole de una condición final, derivada por **modus ponendo ponens** de la conjunción de dos enunciados: uno nomológico y uno táctico (el de la condición inicial).

Si prestamos atención al mecanicismo de Hume, quien recurrió al reloj para ilustrar su convicción de que el cosmos es un sistema determinista, en el cual todo acaecimiento es derivable de patrones de regularidad simbólicamente expresados mediante proposiciones nomotéticas, es preciso concluir que desde una perspectiva humeana, el milagro no es jamás táctico. El milagro es entitativamente imposible.

* * *

Habría que considerar, por otra parte, que la interpretación humeana de las modalidades es doxástica²³ : las modalidades son modos de concebir los juicios. No caben otras modalidades que las **de dicto**²⁴. Estas no

22 Vide *Historia natural de la religión*, III, y **EHU**, VIII, I, 86, 87 **S-B**:

But philosophers, observing that, almost in every part of nature, there is contained a vast variety of springs and principles, which are hid, by reason of their minuteness or remoteness, find, that it is at least possible the contrariety of events may not proceed from any contingency in the cause, but from the secret operation of contrary causes. This possibility is converted into certainty by farther observation (...). (**EHU**, VII, I, 86, 87)

La aparente fortuidad obedece, no a objetiva incertidumbre de la causa, sino a mecanismos todavía incógnitos. Su compromiso con el determinismo es vigorosísimo.
23 En **THN**, I, III, XIV, 165 **S-B**, el pensador escocés advierte que el fundamento de la idea de necesidad absoluta es una impresión de reflexión: la inclinación, inducida por el hábito, a anticipar un objeto o a desplazar la atención desde un objeto hasta otro, sólitamente enlazados (**THN**, I, III, XIV, 166). La necesidad es mental. No se da **extra mentem**.

24 En conformidad con esto observe lo siguiente:
Necesario es el hecho inconcebible como no dado, supuesta una condición. **Contingente** es el hecho tingible como dado, supuesta una condición.
Posible es todo evento imaginable, i. e., no contradictorio en los términos. **Imposible** es el evento inimaginable. Hume no distinguió la necesidad física de la moral (**THN**, I, III, XIV, 171 **S-B**). Si esto se afirma respecto de la modalidad más fuerte, **a fortiori** (por vía del argumento **a maiore ad minus**) cogemos que a interpretación humeana es epistémica.

se atribuyen a la intención lógica del aserto, sino al modo de comprender el aserto. Los eventos y objetos del mundo son **facta**. Carecen de modalidad o manera de ser. El milagro, suponiendo que lo haya, es un **factum**. En cuanto tal, no admite la posibilidad, por cuanto ningún hecho es en sí posible. Solamente puede decirse que el juicio mediante el cual se recoge el milagro, es fingible²⁵.

Conclusiones

Spinoza concibe la relación Dios-mundo como un condicional. Entre Dios y mundo no existe una distinción real. Si cabe reconocer una diferencia entre ambos, la diferencia es modal. De ahí que el mundo no sea contingente: no podría haber sido otro que el que es, y no podría haberse producido según otro orden²⁶ que el que actualmente ostenta. En Dios convergen conocimiento y productividad²⁷.

Las leyes naturales, como lo hemos constatado, son verdades eternas. Como tales, se derivan de los **prima principia**. Los **prima principia** y las nociones comunes implican las leyes naturales. De ahí que no podamos afirmar los primeros y negar las segundas. Por tanto, el milagro es entitativamente imposible. Si fuese posible, posible sería que una ley natural fuese otra que la que es. Si tal fuera el caso, un primer principio podría ser otro. Sería posible, en consecuencia, que lo absolutamente verdadero fuese falso (contra lo establecido en **E**, I, VIII, Esc. II y en **E**, I, XX, Cor. I). La imposibilidad del milagro, según Spinoza, es tal **ontológico sensu**.

Lo anterior es equipolente a afirmar la entidad puramente nominal del milagro. El milagro es **flatus vocis**. Ni siquiera ostenta entidad intencional, pues no es concebible. El milagro es, si se quiere, tingible mas no conceptuable. Es tingible en la medida en que ignoramos las leyes que presiden el acaecer en determinadas parcelas de la realidad natural, la única existente.

El figmento, como lo advierte el **TIE**, LVIII, es solamente posible en tanto en cuanto se desatienden las leyes naturales. Cuanto menor es la comprensión, tanto mayor es la potencia de fingir²⁸

Para quien cuenta con el conocimiento adecuado del acaecer natural, la reivindicación de la posibilidad intrínseca del hecho milagroso es errónea, **i. e.**, involucra privación de conocimiento. Ejemplifiquemos lo anterior: en tanto se ignore la primera ley cartesiana del movimiento, o sea el principio de inercia, se podrá fingir la detención del Sol sobre Gabaón, tal como se relata en el libro de Josué. Se puede fingir que el movimiento] de rotación de la tierra fue interrumpido súbitamente] sin que los habitantes de la superficie terráquea hayan sido despedidos sobre la tangente. Podría fingirse) también, una vez conocida la correspondiente ley natural, como condicional subjuntivo²⁹.

Así, pues, una vez inteligido el principio de inercia] demostrado por Spinoza con base en el de razón suficiente (**E**, II, Cor. del Lema III), la sedicente ocurrencia del milagro se revela como imposible. Si alguien abriga la convicción de la ocurrencia de milagros, 'padece de una privación de conocimiento (**E**, II, XXXV).

Como lo hemos precisado, Hume opone al acaecimiento de milagros el hecho de que nunca contemos con evidencia empírica inequívoca irrefragable que permita confirmar los testimonios en favor del acaecimiento de milagros. El enfoque de Hume es epistemológico, no ontológico, a diferencia del de Spinoza. A fuer de menos pretencioso, es **mafeectivo**. Basta, en efecto, aclarar que nunca se cuenta con evidencia empírica decisiva en favor del acontecimiento de un milagro, para desacreditar -aun cuando no obliterar- la creencia en eventos milagrosos.

La virtud del planteamiento de Hume es que, no comprometiéndose con una específica metafísica de la ley natural, sino con una visualización genérica de la misma, es compatible con una serie de divergentes enfoques. La crítica spinociana del milagro, en cambio, será efectiva tan solo en la medida en que se reconozca la equación ley natural=verdad eterna, tesis que ningún empirista reconocería³⁰.

Según Hume, el testimonio en favor de los milagros es siempre cuestionable. Jamás se dispone de

25 Esta es la especie de la posibilidad que en el *Abstract* recibe el nombre de metafísica (o lógica) (cf. *Un resumen de un tratado de la naturaleza humana*. En: *De la moral y otros escritos*, ed. y trad. de Dalmacio Negro P. Centro de Estudios Const. Madrid, 1982, pp. 235-260).

26 Cuando aludimos al orden, pensamos básicamente en la estructura. Contra el orden como concierto o conformidad con un proyecto preestablecido, Spinoza se manifiesta en el apéndice de la **E**, I.

27 En Dios, con arreglo al spinocismo, el conocer es una forma de la productividad: la productividad bajo el aspecto de un elemento formal inmanente: el atributo del pensamiento (**cogitatio**).

28 **Circa quas hoc máxime venit considerandum: quod, quo mens minus intelligit, et tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa pot**

diminuat. (**TIE**, LVIII) Respecto de las cuales se pasa a considerar máximamente que cuanto menos entiende la mente, y empero más cosas pe tanto mayor poder de fingir tiene, y cuanto más entiende, tanto aquel poder disminuye.

En el **TTP**, Spinoza aplica esta correlación inversa a los profetas:

profetas eran gentes fecundas en imaginación y misérrimas en intelección (**TTP**, II, p. 29).

29 Esto nos conduciría al tratamiento de los contrafácticos por parte de Spinoza, tema que no podemos abordar en este artículo.

30 Desde un punto empirista de mira, en efecto, es preciso no reconocer otra necesidad que la lógica. Entre fenómenos naturales no es posible establecer nexos lógicos. Desde un enunciado atómico, es imposible inferir uno distinto de aquel. Porque algo haya ocurrido, no tendría por que darse algo diferente (cf. L. Wittgenstein: **Tractatus Logico-Philosophicus**, 6. 37).

evidencia fehaciente en favor de que haya acontecido una contravención de regularidades nomotéticamente expresadas³¹ .

La certidumbre del relato sobre el milagro es, suponiéndose que la tenga, moral. Si una persona caracterizada por su veracidad testificara en favor del acaecimiento de un milagro, habría que prestar atención y asentir a su relato, dada la inverosimilitud de que aquella se comporte mendazmente.

No obstante, si se examina el firmísimo hábito que una sucesión regular de eventos u objetos induce en el percipiente, y la irresistible determinación¹⁵ o, por mejor decir, propensión que la costumbre imprime, en el cognoscente, a anticipar, dada una regularidad, lo posterior una vez detectada la ocurrencia de lo anterior, es preciso confesar que el milagro se despoja de credibilidad. Aún más inconcuso es esto cuando se reflexiona acerca del carácter mecánico del universo³³ .

La argumentación de Hume incorpora dos momentos. El primero es epistemológico: la evidencia con que se cuenta para afirmar la ocurrencia del milagro es insuficiente. Hume se proponía también descartar el milagro como principio táctico fundacional de las religiones populares.

El segundo momento es, si se quiere, el de las consideraciones epistemológico-deterministas. El universo es como un sistema. Es altamente probable que
10sea. El azar no es más que un **flatus vocis** destinado a embozar nuestra ignorancia respecto del actuar de causas subyacentes, todavía ignotas³⁴ . No nos atrevemos a denominar *ontológico* al momento puesto que la esfera de la argumentación es gnoseológica.

Los argumentos del pensador escocés tienden preponderantemente a demostrar que no se cuenta con evidencia capaz de sentar, inequívoca e incontestablemente, el acontecimiento de un milagro. No obstante, es preciso reconocer que los supuestos deterministas de la epistemo-ontología humeana y su interpretación epistémica de las modalidades, conducen a despojar al milagro, **a priori**, de carácter real. No cabe afirmar una posibilidad real del milagro.

Spinoza negó la posibilidad misma del milagro desde un punto ontológico de vista. Su discurso es mucho más pretencioso: no solamente no contamos con evidencia para afirmar que hubo milagro, sino que podemos aseverar, con cabal confianza en la corrección de lo que decimos, que el milagro es imposible: lógica y entitativamente. Al atentar a la voluntad divina, el milagro se revela tan imposible

como el círculo cuadrado. El milagro es solamente una quimera, contradictoria **in adiecto**. Hume, en cambio, no enrostró al milagro oposición en los términos.

Empero, no toda la crítica de Spinoza es ontológica. También reconoce una dimensión hermenéutica: tenemos que prestar atención a las circunstancias de lo relatado; a las condiciones psíquicas y morales del narrador; a los recursos retóricos

del relator; a la finalidad de su testimonio; etc.³⁵ . Habría que hacer notar, por otra parte, la tendencia humana a la hipérbole, a gozar de lo insólito, a magnificar lo percibido, a incrementar la propia importancia, a gozar de todo aquello que trascienda de los estrechos límites de la cotidianidad, etc.³⁶

Hume y Spinoza coincidieron en su menosprecio y devaluación del milagro. Su lectura del milagro es inmanentista. La invocación del milagro es también superflua en orden a la explicación de la génesis de las religiones históricas.

Bibliografía

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. En: Edwin A. Burt. *The English Philosophers from Bacon to Mill*. The Modern Library. New York, 1939.

An Enquiry Concerning Natural Religion. En: Edwin A. Burt. *The English Philosophers from Bacon to Mill*. The Modern Library. New York, 1939.

31 Vide G. H. R. Parkinson: "Spinoza on Miracles and Natural Law". En: *Revue Internationale de Philosophie*. XXXI. N°s 119-120, pp. 145-157, p. 157.

32 Vide *Treatise of Human Nature*, I, III, XIV, p. 172 S-B, y *EHU*, VII, pp. 76 y 77 S-B.

33 **Si los hombres analizaran la naturaleza de acuerdo con la filosofía más probable o, por lo menos, más inteligible, descubrirían que estas causas** (habla de las causas desconocidas) **no consisten sino en la peculiar trama y estructura de las diminutas partes de su propio cuerpo y de los objetos del mundo exterior; y que un mecanismo regular y constante produce todos los hechos que tanto interesan a los hombres.** (HNR, III, pp. 54 y 55 de la edición de Cappelletti) (el paréntesis es nuestro).

34 En el THN, Hume no admite término medio entre el azar y la necesidad absoluta. En este respecto, coincide a cabalidad con Spinoza. La necesidad, por su parte, no es, según Hume, más que la determinación a desplazar la atención desde un percepto -idea o impresión- hasta otro (THN, I, III, XIV, p. 171 S-B).

35 Vide, acerca de esto: **TTP**, VI, pp. 92-94.

36 El vulgo identifica naturalidad y habitualidad. Para él, todo hecho inusitado es indicio de la existencia y operación de agentes sobrenaturales. El vulgo explica mediante la reducción de eventos transitoriamente desacostumbrados a clases de eventos sólitos, aun cuando desconozca íntegramente los mecanismos causales subyacentes en el fenómeno. Spinoza, en cambio, entiende por explicación el descubrimiento de un nexa necesario -cuya inexistencia es impensable- entre entes o eventos (vide **TIE**, XIX-XXIV). Un objeto (el efecto) se explica en la medida en que se entiende como consecuencia o propiedad de otro objeto o realidad (la causa).

- Un extracto de un tratado de la naturaleza humana.* En: *De la moral y otros escritos.* Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1982. Traduce, de Dalmacio Negro Pavón.
- Historia natural de la religión.* EUDEBA. Buenos Aires, 1966. Traduce, de A. J. Cappelletti y Horacio López.
- Investigación sobre el conocimiento humano.* Alianza Editorial. Madrid, 1984. Traduce, de Jaime de Salas O.
- Tratado de la naturaleza humana.* Tomo I. ORBIS. Barcelona, 1984. Traduce, de Félix Duque.
- PARKINSON, G. H. R. "Spinoza on Miracles and Natural Law". En: *Revue Internationale de Philosophie.* XXXI. Nº 119-120, 1977, pp. 145-157.
- PENELHUM, Terence. *Hume.* Macmillan. London, 1975.
- RICE, Lee. C. "Emotion, Appetition, and Conatus in Spinoza". En: *Revue Internationale de Philosophie.* XXXI. Nº 119-120, 1977, pp. 101-116.
- SPINOZA, Baruch de. *Correspondencia.* Alianza Editorial. Madrid, 1988. Traduce, de Atilano Domínguez B.
- Ethica ordine geométrico demonstrata.*** Sansoni. Firenze, 1963. Edición bilingüe. Traduce, italiana de Gaetano Durante.
- Traité de la réforme de l'entendement.* Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris. Librairie Philoso-phique Joseph Vrin. 1994.
- Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* Alianza Editorial. Madrid, 1988. Traduce, de Atilano Domínguez B.
- Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad.* Alianza Editorial. Madrid, 1990. Traduce, de Atilano Domínguez B.
- Tratado teológico-político.* Alianza Editorial. Madrid, 1986. Traduce, de Atilano Domínguez B.