



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Departamento de Filosofía

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

TESINA DE LICENCIATURA

Detener el mar con un haz de juncos
La religión en la filosofía de David Hume

Directora: Dra. Silvia Manzo

Alumna: Sofía Calvente (leg. 77247/5)
vicentesofia@yahoo.com.ar

Índice

Introducción.....	3
La concepción del conocimiento de Hume	
Las percepciones y el mundo.....	4
El rol de la experiencia en el conocimiento.....	6
Experiencia, memoria y percepción.....	9
El conocimiento empírico.....	10
La crítica a la idea de conexión causal.....	11
Los límites del conocimiento humano	
La metafísica en tiempos de la Modernidad.....	15
Un freno a las pretensiones de la razón.....	17
El escepticismo en la Modernidad.....	19
Los alcances del escepticismo de Hume.....	21
Un criterio para el escepticismo.....	23
Escepticismo y religión	
Las creencias religiosas a la luz de una mirada escéptica.....	24
Creencias sin sustento en la experiencia.....	27
En busca de las fuentes de la idea de Dios.....	32
Argumentos y analogías.....	36
Algunas concesiones y conciliaciones.....	41
Las formas concretas de religión	
La verdadera y la falsa religión.....	47
El origen de los sentimientos religiosos en la naturaleza humana.....	48
La distorsión en falsas formas de religión.....	51
La superstición como disposición de la mente.....	52
Las consecuencias de las falsas formas de religión.....	54
Las actitudes filosóficas hacia la religión.....	57
Un esbozo de la verdadera religión.....	60
La religión y la moralidad.....	63
Una religión a la medida de un escéptico.....	66

*Will you set up profane reason against sacred mystery?
No punishment is great enough for your impiety.
And the same fires, which were kindled for heretics,
will serve also for the destruction of philosophers.*
D. Hume. THE NATURAL HISTORY OF RELIGION

No resulta fácil desentrañar el pensamiento de un escéptico acerca de temas sobre los que prefiere abstenerse de formular juicios. Es el caso de David Hume y la religión.

El filósofo británico nacido en 1711 dejó varios escritos aludiendo al fenómeno, es decir, a la religión tal como existe de hecho, y manifestó su opinión crítica acerca de las distintas posturas intelectuales de su tiempo en torno a cuestiones religiosas.¹ Pero siempre fue ambiguo e irónico cuando le tocó dejar asentado su propio juicio con respecto a este tema.

La dificultad principal reside en que, para Hume, a quien podríamos considerar un “escéptico mitigado”², los juicios correctos son aquellos que se ajustan a la estrecha capacidad del entendimiento humano, que no va más allá de los límites de la práctica habitual. Hume considera que “las decisiones filosóficas no son más que reflexiones sistematizadas y corregidas acerca de la experiencia cotidiana.”³ Muchos aspectos vinculados a la religión – tales como la posibilidad de conocer de la esencia y los atributos divinos- exceden nuestras limitadas facultades y, si nos aventuramos a argumentar en ese ámbito, corremos el riesgo de caer en el error y la irracionalidad.

Nuestra propuesta consiste en examinar cuál es la postura de Hume sobre los distintos problemas que presentan el conocimiento y la práctica vinculados con la religión. Respecto del conocimiento, las dificultades se plantean a la hora de determinar qué estatuto otorgarle a las creencias religiosas, cuál es el origen en nuestra mente de la religiosidad y cómo justificar por medio de argumentos la existencia y atributos de la divinidad. En cuanto a la práctica, Hume formula una serie de críticas a las actitudes e instituciones religiosas tal como se han dado históricamente a partir del análisis de las consecuencias que observa en la sociedad, de las que surge una contradicción entre un conjunto de principios respetables y un sinnúmero de acciones deplorables.⁴ Para examinar estas cuestiones es necesario tener en cuenta el punto de vista desde el que efectúa su análisis; que se vincula, como acabamos de mencionar, con el escepticismo mitigado.

Finalmente, evaluaremos si es posible proponer alguna forma de religión que tenga el visto bueno de Hume y, en ese caso, qué características debería revestir. Para lograrlo, deberemos abrirnos paso entre su inteligente ironía y su excesiva prudencia.

¹Dos obras que se destacan al respecto son *Dialogues Concerning Natural Religion* (publicada póstumamente en 1779) y *The Natural History of Religion* (aparecida por primera vez en 1757).

²Según las distinciones que elabora en: Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción e introducción de Magdalena Holguín. Santa Fe de Bogotá, Norma, 1992, p. 207. En el original: Hume, D. (1748) “An Enquiry Concerning Human Understanding”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898, p. 132. En adelante nos referiremos a esta obra como *IEH* y citaremos entre corchetes la paginación de la edición inglesa de Green & Grose.

³*IEH*, p. 207 [G & G 133].

⁴En el presente trabajo no vamos a examinar las críticas de Hume a temas particulares vinculados con la religión, tales como sus argumentos contra los milagros, la inmortalidad del alma o la condena al suicidio.

La concepción del conocimiento de Hume

Las percepciones y el mundo

Antes de profundizar en la cuestión específica de este trabajo haremos algunos señalamientos generales acerca de la teoría del conocimiento humeana sin pretensión de exhaustividad, como una manera de tener presentes ciertas cuestiones clave que luego entrarán a jugar al momento de caracterizar su postura en materia de religión y su crítica hacia otras opiniones al respecto.

Usualmente, se coloca a Hume dentro de la corriente empirista clásica. Sin embargo, para poder comprender mejor su propuesta, consideramos importante apartarnos de la dicotomía empirismo/racionalismo, porque eso nos conduce a ciertos lugares comunes que tienen que ver con la estereotipada caracterización de los racionalistas como quienes siguen el “camino de las ideas”, y de los empiristas como aquellos que consideran que todo conocimiento comienza con la experiencia y se deriva de ella,⁵ lo que implica también postular la pasividad de la mente, dada la univocidad y el carácter *a posteriori* de sus contenidos.

Sin embargo, es innegable que existe en Hume una revalorización del conocimiento empírico, a raíz del papel fundamental que le otorga a las percepciones en el inicio del proceso de conocimiento, y del compromiso que manifiesta con el método experimental, al que considera como el fundamento de las ciencias naturales. Al escribir el *Tratado de la naturaleza humana*, buscó conferir esa solidez a las ciencias humanas.⁶

Hume considera que las percepciones son la “materia prima” de la mente y las divide en dos clases, según su grado de fuerza y vivacidad. Las más vívidas se denominan impresiones, que son percepciones mentales originadas por los sentidos externos e interno, pero provienen de causas que nos son desconocidas.⁷ Luego, están las ideas o pensamientos, que son copias de las impresiones y por lo tanto son más débiles que ellas. A su vez, las impresiones pueden dividirse entre aquellas de sensación, que son de índole física y natural; e impresiones de reflexión, tales como las pasiones, los deseos y las emociones. Se originan a partir de ideas que permanecen más allá de la impresión. Cuando una de esas ideas incide en la mente, produce una nueva impresión, que luego, a su vez, puede convertirse en idea nuevamente.⁸ Entonces, la única manera de que una idea acceda a la mente es mediante una impresión, es decir que no hay nada en la mente que no haya sido dado antes a la experiencia. El poder creativo de nuestro intelecto se reduce a la facultad de combinar, trasponer, aumentar o disminuir los materiales que nos suministran los sentidos externos e interno, y la experiencia.⁹

⁵Para una interesante crítica y revisión de la visión estereotipada del racionalismo y del empirismo, cfr. Norton, David Fate. “The Myth of British Empiricism”, en *History of European Ideas*, vol. 1, N° 4, 1981, pp. 331-344. También, Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. New York, Columbia University Press, 1991, capítulo 6.

⁶Cfr. Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1984, vol. I, Introducción, p. 81. En el original: Hume, D. (1739-40) *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888, p. XX. En adelante, nos referiremos a esta obra como *Treatise*, citando entre corchetes la paginación de la edición inglesa de Selby-Bigge. A menos que lo aclaremos, todas las citas se referirán al volumen I.

⁷Cfr. *Treatise*, Parte I, Sección II, p. 95 [S. B. 7]: “Las impresiones pueden ser de dos clases: de sensación y de reflexión. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas.”

⁸Cfr. *Treatise*. Parte I, Sección II: División del tema, y Libro II, Parte I, Sección I: División del tema.

⁹Cfr. *IEH*, Sección II: Del origen de las ideas.

Por lo tanto, Hume señala que no tenemos manera de comprobar la existencia de objetos externos, porque el hecho de que tengamos la idea de un objeto no implica que podamos afirmar su existencia,¹⁰ y tampoco podemos demostrar que hay correspondencia entre nuestras percepciones y los objetos externos. A pesar de ello, tenemos ideas de tiempo, espacio, relaciones causales, etc. y actuamos en consecuencia. Entonces, lo que nos lleva a sostener la existencia de un mundo constante e independiente que perdura más allá de nuestra percepción, es una suposición impuesta por la naturaleza humana. El considerar que los cuerpos exteriores existen de manera permanente se basa en la constancia y la coherencia con las que se nos presentan las cosas, pero eso no constituye conocimiento en sentido estricto dado que no puede ser demostrado: es imposible establecer si las impresiones provienen del objeto mismo, del poder creador de la mente o del Autor de la naturaleza. Hume sostiene al respecto que “no podemos satisfacer a la razón, que nunca halla un argumento convincente basado en la experiencia para demostrar que las percepciones están conectadas con los objetos externos.”¹¹

Esto genera un problema inherente a las teorías representacionistas de la percepción, que fue advertido y enunciado por Hume como la tesis de la doble existencia de los objetos. El filósofo considera que este problema pasa por afirmar la existencia continua y distinta de los objetos frente al carácter discontinuo de la percepción y su dependencia respecto de la mente. Entonces, trata de dilucidar por qué le atribuimos a los objetos una existencia externa e independiente de nuestras percepciones, si no tenemos evidencia alguna de ello. Señala que esa creencia tiene su origen en la imaginación, que genera una ficción por la cual consideramos que nuestras percepciones semejantes de un mismo objeto son idénticas, lo que les confiere una existencia continua e ininterrumpida, e implica que no son aniquiladas cuando ya no lo percibimos. De esta manera, podemos atribuirle discontinuidad a la percepción y continuidad a los objetos sin caer en contradicción.¹² Como acabamos de señalar, lo que lleva a la mente más allá de lo que percibe inmediatamente y le permite conceder una existencia independiente al mundo es una creencia “natural”, en tanto es inevitable e incuestionable porque funciona como el marco de referencia a partir del cual erigimos nuestro conocimiento y acción, a pesar de que no podamos ofrecer una justificación racional que la sustente.¹³

Podemos preguntarnos, finalmente qué entiende Hume por “realidad.” Aunque sólo contamos con impresiones que provienen de causas desconocidas a partir de las cuales se generan las ideas, Hume no niega la existencia de una realidad independiente de nosotros. Sin embargo, considera que es inútil que nos preguntemos acerca de ella, porque está más allá de nuestras

¹⁰Cfr. *Treatise*, Libro I, Parte I, Sección VII, p. 108 [S. B. 20]: “...formar la idea de un objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de lo que no hay nota ni señal en la idea misma.”

¹¹*IEH*, p. 197. [G & G 126]

¹²Cfr. *Treatise*, Parte IV, Sección II: Del escepticismo con respecto a los sentidos.

¹³Estamos adhiriendo en este punto a la interpretación naturalista de Norman Kemp Smith en *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres, McMillan, 1941. Cfr., por ejemplo, pp. 124-126: “The natural beliefs, that is to say, provide the context—the frame of reference, so to speak—in the absence of which none of our other more specific beliefs, in the modes in which they are found to occur, could have been possible to the mind (...) They are accepted as being *for us* ultimate: operating in the manner of instinctive passions, they have the *de facto* prescriptive rights which Nature, in this predetermining us to them, has conferred upon them (...) On Hume’s view, it does not result from knowledge but precedes it, and as it does not rest on knowledge, so also it is not destroyed by doubt.” Cfr. además, Penelhum, Terence. “Parity is not enough”, en Marcus Hester (ed.) *Faith, Reason and Skepticism*. Philadelphia, Temple University Press, 1992, p. 102: “Nature has so constituted us that we have a number of beliefs of fundamental importance to human life, despite the fact that rational justification of them is unavailable.”

posibilidades de conocimiento.¹⁴ Así y todo, cree necesario explicar a qué nos referimos cuando hablamos de realidad. Dado que lo único de que dispone nuestra mente son impresiones o ideas presentes a los sentidos o a la memoria, “formamos una especie de sistema comprensivo de todo lo recordado como presente a nuestra percepción interna o a nuestros sentidos” y le damos el nombre de “*realidad* a cada individuo de ese sistema conectado con las impresiones presentes.”¹⁵ Además, se constituye otro sistema de percepciones conectado por la costumbre o la relación causal, al que también consideramos *realidad*. Este último sistema nos permite conocer existencias que van más allá del alcance de los sentidos y la memoria. “Por medio de tal principio, reproduzco el universo en mi imaginación y fijo mi atención sobre la parte de éste que me plazca”,¹⁶ explica Hume.

El rol de la experiencia en el conocimiento

Hemos mencionado que una de las características de la teoría del conocimiento de Hume es su revalorización del conocimiento empírico. Sin embargo, uno de los principales problemas con que nos topamos a la hora de intentar definir la noción de experiencia es que suele ser uno de esos conceptos que se dan por sentados pero que a su vez sirven de sustento para construir teorías. Así, encontramos en muchas ocasiones que pensadores de la denominada tradición empirista, Hume incluido, colocan a la experiencia como piedra de toque en sus propuestas teóricas, pero no ofrecen una definición de ella, a pesar de que le otorgan un papel fundacional como “la única base sólida de la ciencia del hombre y de todo el conocimiento”.¹⁷

La noción de “experiencia” en el marco de la filosofía humeana reviste, por ese motivo, cierta complejidad. Si nos proponemos evitar etiquetarlo simplemente como “empirista”, entonces tenemos que cuidarnos de caer en ciertos lugares comunes que nos llevan a entender a la experiencia como la mera sedimentación o residuo de nuestros encuentros discretos con el mundo. Hechas las aclaraciones del caso y para intentar reflejar esta complejidad, podemos hacer una reconstrucción de tres sentidos del término “experiencia” que aparecen en su primera obra: el *Tratado de la naturaleza humana*.

El primero se refiere a casos o ejemplos individuales pero similares, a los que Hume suele denominar también “experimentos” [*experiments*].¹⁸ El uso del término “experimento” se

¹⁴Cfr. *Treatise*, Parte IV, Sección II, p. 321 [S. B. 189]: “Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*.” Las cursivas son del autor.

¹⁵*Treatise*, Parte III, Sección IX, p. 221 [S. B. 108]. La cursiva es del autor.

¹⁶*Treatise*, Parte III, Sección IX, p. 221-222 [S. B. 108].

¹⁷Cfr. *Treatise*, Introducción, p. 81 [S. B. XX]. Respecto de la ausencia de definición de la noción de “experiencia”, cfr. Heinemann, F. H. “The Analysis of ‘Experience’”, en *The Philosophical Review*, vol. 50, Nº 6 (noviembre 1941), pp. 561-584: “Hume repeats, improves and strengthens Locke’s position. He takes experience and observation to be at once the foundation and restricting principle of his science of man and of all our knowledge. He, too, does not analyze this original experience, but studies merely known experience” (p. 565). Además, Martínez del Portal, Javier. “Hume y el problema de la experiencia”, en Moisés González García (comp.) *Filosofía y cultura*. Madrid, Siglo XX, 2003, pp. 197-224: “La palabra «experiencia» es usada por él repetidamente dando por supuesto lo que por ella cabría entender.” (p. 197). Finalmente, Rábade Romero, Sergio. “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume” en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, vol. IX, Nº 24, 1973, pp. 33-51: “la noción de experiencia de que se valen los empiristas es, en definitiva, una noción imprecisa” (p. 33), “la experiencia va a ser en Hume algo complejo y de nada fácil determinación” (p. 38).

¹⁸Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección VIII, pp. 210-211. [S. B. 99 -100]: “...para probar un principio tan importante, es en la experiencia donde pongo mi mayor confianza. Así, y como primer experimento que sirva a nuestro propósito, podemos observar que, ante el retrato de un amigo ausente, la idea que de él tenemos resulta

vincula con la intención de que la investigación que se emprende en el *Tratado* sea una aplicación de la filosofía experimental al ámbito de la moral, luego de que ésta fuera aplicada exitosamente al ámbito natural. De allí que se extrapole esta noción, usada hasta entonces predominantemente para referirse a fenómenos naturales,¹⁹ haciendo las salvedades del caso en razón de la particularidad del objeto de estudio. Por lo tanto, las experiencias o experimentos en este primer sentido no implican la premeditación ni la manipulación de variables, sino que se refieren a observaciones o hechos puntuales “tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria.”²⁰

Podemos vincular al segundo sentido con el acto de experimentar y lo asociamos a lo que Hume suele llamar “experiencia y observación”. Este segundo sentido es, a nuestro criterio, el más cercano a la percepción sensible dado que tiene un matiz que alude a la acción por medio de la cual aprehendemos los casos o ejemplos particulares, en la que está involucrada la sensibilidad, pero que perdura más allá de ella.²¹

La experiencia en este sentido se vincula al hecho *actual* de la observación,²² aunque se distingue de la mera percepción en tanto implica, por la atención puesta en ella, una intención deliberada de quien lleva a cabo esa acción y la relevancia que se le concede a aquello que es observado al convertirse en “caso” o “ejemplo” de una disposición particular de las percepciones del que luego podemos echar mano en situaciones posteriores similares.²³

Por último, reconocemos un tercer sentido que incluye a los dos anteriores, es decir a los casos particulares observados, y que nos permite caracterizar a la experiencia como una suerte de acervo personal sistematizado. Entendemos que es en este sentido que Hume señala que la experiencia nos “informa”,²⁴ y es una “autoridad”²⁵ que puede ser consultada.²⁶

naturalmente avivada por la *semejanza* (...) Y si atendemos ahora a los efectos de la *contigüidad* además de los de la semejanza, podremos confirmar esos experimentos mediante otros distintos.” La cursiva es del autor.

¹⁹Cfr. Chambers, Ephraim. *A Cyclopaedia*. Vol. I, 1728, Disponible en <http://artfl-project.uchicago.edu/node/88> [consultado el 18 de julio de 2010], p. 688: “EXPERIMENT, in Philosophy, a Trial of the Effect or Result of certain Applications, and Motions of natural Bodies in Order to Discovery something of the Laws and Relations thereof, or to ascertain Some Phenomenon or its Cause...”

²⁰*Treatise*, Introducción, p. 85 [S. B. XXII].

²¹Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección II, pp. 176-177 [S.B. 74]: “Nada hay en los objetos que nos persuade de que están siempre *alejados* o siempre *contiguos*. Cuando descubrimos por experiencia y observación que su relación es invariable en ese respecto, concluimos siempre que hay allí alguna *causa* secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento puede extenderse al caso de la *identidad*. Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción...” Las cursivas son del autor.

²²Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIII, p. 269 [S. B. 147]: “Si se preguntara por qué forman los hombres reglas generales y dejan que influyan en su juicio, aún en contra de la observación y la experiencia presentes yo contestaría que ello se sigue en mi opinión de los mismos principios de que dependen todos los juicios concernientes a causas y efectos.”

²³Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XII, p. 250 [S. B. 130]: “Dado que el hábito, que produce la asociación, surge de la conjunción frecuente de objetos, deberá ser de un modo gradual como llegue a ser perfecto, con lo que adquirirá nueva fuerza de cada caso que caiga bajo nuestra observación.” También, *Treatise*, Parte III, Sección VI, p. 201 [S. B. 93]: “No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí y observados como inseparables en todos los casos pasados.” Las cursivas son del autor.

²⁴Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección VI, p. 199 [S. B. 91]: “Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados.” Las cursivas son del autor.

²⁵Cfr. *Treatise*, Introducción, p. 85 [S. B. XXI]: “Ni unos ni otros pueden ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad.”

La experiencia así comprendida no es simplemente una sedimentación de ejemplos pasados, sino que implica la conformación de una colección de esos casos o ejemplos a partir de la identificación de las impresiones y del tipo de relaciones que guardan entre ellas. Además supone una cierta organización de esos contenidos como casos de un mismo tipo de objeto, situación u operación, o bien como opuestos a otros. Esto nos indica que no sólo se produce una acumulación, sino que también se genera una suerte de sistematización que hace que en la experiencia puedan relacionarse casos posteriores similares y confrontarse también con casos actuales.²⁷ Por eso Hume la considera como una guía para conducir nuestras vidas.²⁸

La experiencia se construye paulatinamente. Hume señala que tiene grados y niveles de “perfección”, que se vinculan por un lado, con el incremento en la colección de ejemplos, y por el otro, con su homogeneidad. Una experiencia no homogénea es la que alberga casos contrarios o manifestaciones de aspectos contrarios de un mismo objeto, lo que ocasiona cierto grado de incertidumbre y da lugar a creencias probables o imperfectas.²⁹ En cambio, una experiencia constituida por casos semejantes, genera creencias perfectas, dado que “lentamente y paso a paso llega nuestro juicio a alcanzar seguridad plena.”³⁰ Sin embargo, vale la pena recordarlo, por tratarse de cuestiones de hecho, esta seguridad es sólo provisoria, ya que no estamos exentos de que pueda aparecer en cualquier momento un caso contrario que la debilite.

De esta manera, la mente tiene a disposición un bagaje experiencial que en sí mismo no contiene ni puede generar ninguna idea nueva, pero a partir del cual se pueden comparar impresiones presentes con instancias pasadas, establecer relaciones entre ellas, hacer inferencias y sacar conclusiones. En este sentido, sobre el final del volumen I del *Treatise*, Hume señala que la experiencia “es un principio que me informa [*instructs me*] de las distintas conjunciones de objetos en el pasado.”³¹

Experiencia, memoria y percepción

Esta elucidación de los distintos matices del término nos permite distinguir con más nitidez la diferencia entre la percepción sensible y la experiencia.³²

²⁶Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XV, p. 301 [S. B. 173]: “...no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro...”

²⁷Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección VIII, p. 194 [S. B. 87]: “La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos ha acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos.”

²⁸Cfr. *Treatise*, Parte II, Sección V, p. 164 [S. B. 64].

²⁹Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XII, p. 255 [S. B. 135].

³⁰*Treatise*, Parte III, Sección XII, p. 250 [S. B. 130].

³¹*Treatise*, Parte IV, Sección VII, p. 417 [S. B. 265]. Cfr. Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*. p. 113 y ss. para una explicación del rol que desempeñan los principios en Hume.

³²Sin embargo, algunos autores han pasado por alto esta diferencia y han tendido a asimilar percepción y experiencia. Cfr. por ejemplo, Rodríguez Valls, Francisco. “Experiencia y conocimiento en David Hume”, en *Thémata. Revista de filosofía*, N° 8, 1991, pp. 45-67: “La experiencia y la observación de la que Hume nos habla es la de la presencia de las cosas ante el sujeto cognoscente y, por ello, es estrictamente reducible a la presencia empírica del fenómeno.” (p. 50). También, Rábade Romero, S. “La noción de experiencia en el empirismo

La percepción, señala Hume, no implica razonamiento ni “ejercicio alguno del pensamiento (...) sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles.”³³ Las impresiones se caracterizan por ser discretas, discontinuas y efímeras; es lo que se manifiesta inmediatamente a nuestros sentidos. Por lo tanto, si bien se vinculan constitutivamente con la experiencia, no es posible reducir ésta a un cúmulo de impresiones, dado que uno de sus rasgos distintivos es la conservación y la consolidación de su contenido a lo largo del tiempo, lo que nos permite apelar a ella en situaciones futuras.

Este rasgo nos revela la relación que existe entre la experiencia y la memoria. Hume define a la memoria como la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas.³⁴ A diferencia de las ideas de la imaginación, las de la memoria tienen una fuerza y vivacidad mayores, y conservan el mismo orden y posición en que las impresiones se presentaron originalmente a la percepción.³⁵ La experiencia nos presenta imágenes separadas que la mente reúne por medio de sus principios de asociación, las imágenes concordantes se vinculan entre sí y hacen a la idea más fuerte y vivaz que una ficción de la imaginación.³⁶ Por lo tanto, la memoria se relaciona más estrechamente con la sensibilidad, ya que implica un “volver a vivir”, una suerte readmisión o repetición de las impresiones.³⁷ La experiencia, en el tercer sentido que identificamos, constituye un suplemento a la memoria ya que, en su carácter de acervo o reservorio que perdura y se va enriqueciendo a lo largo del tiempo, aporta información que no está presente ni a los sentidos ni a la memoria y por eso nos permite ir más allá de lo que ambos nos ofrecen.³⁸

El conocimiento empírico

Una vez aclaradas las características de la experiencia, ¿cuál es el estatuto que podemos concederle al conocimiento empírico? Hume señala que nuestro entendimiento opera de dos maneras: o bien juzga por demostración, cuando considera las relaciones abstractas entre nuestras ideas; o bien juzga por probabilidad, cuando se ocupa de las cuestiones de hecho, es decir de objetos de los que sólo la experiencia nos informa.³⁹ En el primer caso, formulamos juicios que se siguen de la sola operación del pensamiento, más allá de lo que exista en el

inglés: Hume”, p. 39: “mientras que para Locke la *experiencia fundamental* tiene el sentido primario de *receptividad*, para Hume tiene el de *inmediatez*. En Locke pertenece básicamente a la experiencia lo *recibido*; en Hume, lo *inmediato*”. Las cursivas son del autor.

³³*Treatise*, Parte II, Sección II, p. 176 [S. B. 73]. Este pasaje es el que pudo haber originado uno de los lugares comunes respecto del empirismo que mencionamos más arriba: el supuesto rol pasivo de la mente o su reducción a un mínimo de actividad. Cfr., por ejemplo, Jay, Martin. *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 79-80: “Pese a su aparente énfasis en la pasividad en nuestra recepción de las impresiones del mundo exterior, lo que condujo a muchos a pensar que defendía un empirismo totalmente *a posteriori*, sustentado en la percepción sensorial ‘inmediata’, Hume dio cabida a un mínimo de actividad constitutiva en la mente.”

³⁴Cfr. *Treatise*, Parte IV, Sección VI, p. 411 [S. B. 260].

³⁵Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección V: De las impresiones de los sentidos y de la memoria.

³⁶Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XII, pp. 254-255 [S. B. 134-135].

³⁷*Treatise*, Parte III, Sección IX, p. 221 [S. B. 108]: “...algo presente a la memoria excita a la mente con una vivacidad tal que lo asemeja a una impresión inmediata...” Cfr. Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, pp. 94-95: “Memory is the reappearance of an impression in the form of an idea that is still vivid (...) Recollection is the old present, not the past.”

³⁸Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección VI, p. 194 [S. B. 87]. “En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes en la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.”

universo. Por ese motivo, estas proposiciones son intuitiva o demostrativamente ciertas, o bien porque son autoevidentes o porque se siguen de proposiciones autoevidentes, pero no nos permiten afirmar la existencia de los objetos sobre los cuales tratan. En el segundo caso, juzgamos a partir de lo experimentado, entonces, este tipo de proposiciones sí nos permite afirmar la existencia de los objetos; pero no es ni intuitiva ni demostrativamente verdadero, porque lo contrario a cualquier cuestión de hecho es posible ya que puede ser concebido con igual facilidad y distinción.

Dadas las características de nuestro modo de razonar, Hume considera que la única ciencia constituida por conocimientos universales y necesarios es la matemática, porque permite una certeza demostrativa, puramente racional (*a priori*) y está regida por el principio de no contradicción. Por otra parte, en el ámbito del conocimiento basado en la experiencia no es suficiente el principio de no contradicción, ya que lo contrario a cualquier cuestión de hecho es posible. Este tipo de conocimiento no es demostrativo, sino que tan sólo permite obtener grados de probabilidad. Por ese motivo, reserva el término “conocimiento” para lo que es susceptible de demostración estricta y aplica el nombre “creencia” a aquello respecto de lo cual sólo podemos alcanzar distintos niveles de probabilidad. Hume define a las creencias como “algo sentido por la mente que distingue los juicios de las ficciones de la imaginación”⁴⁰ y que radica en la mayor vivacidad que se le confiere a ciertas ideas por sobre otras: “el sentimiento de creencia no es más que una concepción más intensa y permanente que la que acompaña a las meras ficciones de la imaginación.”⁴¹ Por lo tanto, no se trata de un orden particular que adquieren las ideas, ni de ideas que tengan características especiales, sino simplemente de cierto modo de concebirlas y de una manera determinada de sentir las.

Ahora bien, dado que los conocimientos matemáticos son relaciones entre ideas, las que a su vez se derivan de las impresiones, no nos permiten ampliar el conocimiento más allá de lo que podamos obtener mediante las cuestiones de hecho. Por ese motivo y en última instancia el alcance del conocimiento humano no puede ir más allá de la experiencia.

Las intenciones que motivan al filósofo escocés a escribir el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación sobre el entendimiento humano* tienen que ver con construir una ciencia que nos permita conocer los alcances y limitaciones de nuestro entendimiento. Pero el conocimiento para Hume no es un fin en sí mismo, sino que su sentido último pasa por constituir una guía sólida para la actividad práctica, más allá de su carácter provisorio o inacabado.⁴² Como hemos señalado, el conocimiento acerca de cuestiones de hecho se maneja en el marco de distintos niveles de probabilidad, según el grado de perfección alcanzado por la experiencia que lo sustenta. Por ese motivo no existe la posibilidad de hablar de un conocimiento empírico verificado. Por más que contemos con una experiencia homogénea al respecto, no estamos exentos de la posibilidad de que pueda aparecer un caso contrario. No

³⁹Cfr. *Treatise*, Volumen II, Parte III, Sección III, p. 615 [S. B. 414] e *IEH*, Sección IV: Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento.

⁴⁰*IEH*, p. 67[G & G 41].

⁴¹*IEH*, p. 67. Dada la vaguedad de esta definición, Hume añade: “Debo confesar que resulta imposible explicar perfectamente este sentimiento o modo de concebir.” [G & G 43].

⁴²Cfr. *Treatise*, Parte IV, Sección VII, p. 425-426 [S. B. 272]: “Mientras a una imaginación fogosa se le permita entrar en la filosofía y abrazar hipótesis, simplemente porque son especiosas y agradables, nunca podremos tener principios sólidos ni opiniones que se adecuen a la práctica y experiencia corrientes. Pero si suprimiéramos de una vez esas hipótesis, quizá pudiéramos abrigar la esperanza de establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no verdadero (porque esto es quizá pedir demasiado), fuera al menos satisfactorio para la mente humana.” Cfr. también Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, p. 107: “...knowledge is not the most important thing for empiricism, but only the means to some practical activity.”

obstante, los principios de la experiencia y del hábito nos ayudan a orientarnos en el pensamiento y en la acción, ya que nos inducen a suponer que el futuro se conformará al pasado.

La crítica a la idea de conexión causal

El segundo punto fundamental de la epistemología humeana es la crítica a la noción de causalidad. El filósofo escocés señala al respecto que “un acontecimiento sigue a otro pero jamás observamos un enlace entre ellos. Aparecen asociados, pero nunca conectados.”⁴³ Cuando decimos que un objeto está conectado a otro, sólo queremos decir que ha adquirido una conexión en nuestro pensamiento.

La perdurabilidad de la experiencia es el rasgo que nos permite comprender el rol que ésta desempeña en el marco de los razonamientos causales, dado que a la hora de hacer una inferencia de este tipo, es la que nos indica que ciertos objetos han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados. Ante la presencia actual de un objeto determinado, conjeturamos la existencia de un objeto similar al de su habitual acompañante. Este salto inferencial no está basado en la razón, porque no hay ningún argumento racional que nos permita extender esa asociación más allá de los casos particulares observados. Tampoco se sustenta en la percepción sensible, que se atiene a lo inmediato. La extensión se efectúa, entonces, por medio del hábito que se origina a partir de la experiencia entendida en el tercer sentido que hemos indicado, es decir, como perdurable y sistematizada.⁴⁴

Hume define al hábito como un principio que es diferente de la experiencia, aunque la presupone. La experiencia es un principio vinculado con los hechos pasados y el hábito es un principio que nos predispone a esperar que lo que sucedió en el pasado, sucederá también de la misma manera en el futuro.⁴⁵ La percepción sensible concierne a la inmediatez del presente.

Ambos principios, experiencia y hábito, actúan sobre la imaginación infundiéndole más fuerza y vivacidad a ciertas ideas por sobre otras. La imaginación es la facultad donde tiene lugar la asociación de ideas, aunque cuenta con la posibilidad de trastocar y alterar el orden en que las impresiones originalmente se presentaron. Puede regirse por principios de asociación permanentes y universales: la contigüidad, la identidad y la causalidad, que son la fuente de nuestros pensamientos y acciones; o bien por principios variables, débiles e irregulares, que dan lugar a las ficciones. Cuando los principios de la experiencia y el hábito inciden sobre la imaginación, confiriéndole más fuerza y vivacidad a determinadas ideas, generan las creencias.

⁴³IEH, p. 98 [G & G 61].

⁴⁴Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XII, p. 259 [S. B. 138] “... estas apariencias similares se fusion[a]n entre sí y unifi[ca]n sus fuerzas, de modo que produ[ce]n una apariencia más fuerte y clara de la que surgiría de una sola de ellas. Este es el modo en que coinciden las experiencias pasadas cuando se transfieren a un suceso futuro.”

⁴⁵*Treatise*, Parte VI, Sección VII, p. 417 [S. B. 265]: “La experiencia es un principio que me informa de las distintas conjunciones de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro.” Al igual que ocurre con la percepción sensible, ha habido varios intérpretes que han tendido a confundir ambos principios o a usarlos indistintamente, lo que termina dificultando la comprensión cabal tanto del rol de la experiencia como del que desempeña el hábito. Cfr. Yolton, John. “The Concept of Experience in Locke and Hume”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 1, N° 1, (octubre 1963), pp. 53-71: “The sense of ‘experience’ in which Hume wants to say we learn from experience seems to have been that of ‘custom or habit’.” (p. 65) y Heinemann, F. “The Analysis of ‘Experience’”, p. 565: “Hume would have been perfectly right in concluding that a kind of reasoning is inherent in this sort of experience, but on the contrary he tries to reduce this reasoning to mere habit.” Además, Jay, M. *Cantos de experiencia*, p. 79: “La costumbre, el hábito y la repetición formaban parte de la experiencia en el sentido amplio del término...”

La forma en que interactúan la experiencia y el hábito puede entenderse mediante su articulación en la explicación que Hume ofrece de la conexión causal. Por un lado, la define como una “relación filosófica”, desde la que entendemos a la causa como un objeto que precede y es contiguo a otro, de manera que todo objeto semejante al primero está situado en relaciones parecidas de sucesión y contigüidad respecto de objetos semejantes al último. Hasta aquí podemos llegar con la experiencia: nos informa acerca de la conjunción constante entre dos objetos dados, es decir, de la asociación entre ambos. A continuación, Hume añade otra definición de causalidad, la de “relación natural”, que nos permite entender a la causa como un objeto unido a otro, de manera que la idea de uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión de uno, a formar una idea más vivaz de otro. La transición de la idea de un objeto a la de su acompañante es realizada a partir del hábito, que permite al entendimiento hacer una inferencia de uno a otro, partiendo de la asociación que ha sido establecida por medio de la experiencia.⁴⁶

El hábito, en definitiva, es el que nos permite hacer del pasado un criterio para el futuro.⁴⁷ Pero no hay que olvidar que se consolida a partir de la experiencia, es decir que es necesario un bagaje de casos o ejemplos similares de conjunción constante entre objetos, a partir del cual la mente se acostumbra a pasar de una impresión similar presente a su acompañante habitual.⁴⁸

Hume deja bien en claro que la experiencia no nos puede proporcionar “comprensión alguna de la estructura interna o del principio activo de los objetos, sino que se limita a acostumbrar a la mente a pasar de unos a otros.”⁴⁹ No obstante, esto es suficiente para regular nuestro juicio en materia de relaciones causales, ya que es el hábito originado en la experiencia y no el razonamiento o la reflexión lo que determina a la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual. Considerados en forma abstracta, no hay objetos de los que podamos decir que son causa de otros, porque *a priori* cualquier cosa puede causar a otra. La experiencia es la que nos proporciona un criterio para determinar qué es causa de qué.

Por otro lado, es importante destacar que a la hora de buscar el origen de la idea de poder causal, Hume señala que no encuentra impresión alguna de ella ni en los objetos, ni en las relaciones entre ellos, sino en la mente cuando considera la semejanza en un número suficiente de casos pasados. Por lo tanto, la idea de relación necesaria es puesta por el sujeto, dado que es una impresión interna o de reflexión que se origina a partir de la experiencia, que es la que proporciona ese número suficiente de ejemplos. De esta manera podemos considerar que la actividad del sujeto, lejos de ser nula o mínima, es fundamental a la hora de explicar el razonamiento causal.

La ontología humeana parte de términos singulares e independientes. Las relaciones que se establecen entre ellos son externas, es decir que no se derivan de la naturaleza de dichos términos. Hume señala que “todo lo separable es distinguible y todo lo distinguible es separable”⁵⁰ y caracteriza a las percepciones como “diferentes, separables y distinguibles entre

⁴⁶Cfr. Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, p. 115: “...the effect of the principle of causality is not only a relation but is rather an inference according to that relation.”

⁴⁷Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XII, p. 254 [S. B. 134]: “...podemos observar que la suposición de *que el futuro es semejante al pasado* no está basada en argumentos de ningún tipo, sino que se deriva totalmente del hábito, por el cual nos vemos obligados a esperar para el futuro la misma serie de objetos a que estamos acostumbrados.” La cursiva es del autor.

⁴⁸Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección VIII, p. 215 [S. B. 102-103]: “cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición o idea de una nos lleva inmediatamente a la idea de la otra”.

⁴⁹*Treatise*, Parte III, Sección XVI, p. 296 [S. B. 169].

⁵⁰*Treatise*, Parte II, Sección VII, p. 107-108 [S. B. 18].

sí y también de cualquier otra cosa que podamos imaginar.”⁵¹ Por lo tanto, lo que es admitido por los sentidos tiene este carácter discreto y discontinuo, mientras que las relaciones que se establecen entre los términos son aportadas por el sujeto a partir de principios asociativos que operan en la imaginación.⁵² La simple percepción de dos objetos o acciones “no puede nunca darnos idea alguna de poder ni de conexión entre ellos”⁵³ sino que, como vimos al analizar la crítica a la idea de conexión necesaria, esta consiste solamente en una transición acostumbrada que se arraiga en la experiencia. El considerar que la relación causal se da en el plano de los objetos es, por lo tanto, fruto de la proyección de nuestra estructura mental a la estructura del mundo.⁵⁴

La creencia en la conexión causal puede considerarse, al igual que la creencia en la existencia de un mundo independiente y continuo, como “natural”, dado que también es universal, inevitable y nos lleva más allá de lo inmediatamente percibido.⁵⁵ Lo que Hume intenta ofrecer en el *Tratado* es una explicación acerca de su mecanismo operativo, pero en ningún momento pone en duda lo irresistible que es para nosotros considerar que los cuerpos operan causalmente unos sobre otros, a pesar de que no podamos justificarlo racionalmente. Unos años más tarde, al explicar el mismo procedimiento en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, lo formula de la siguiente manera:

...habiendo hallado, en muchos casos, que dos tipos de objetos cualesquiera -llama y calor, nieve y frío- aparecen siempre en conjunción, cuando la llama o la nieve se presentan de nuevo a los sentidos, la mente es llevada por la costumbre a esperar calor o frío, a *creer* que tal propiedad existe y que será descubierta al observarla de cerca. Esta creencia es el resultado necesario de colocar la mente en circunstancias semejantes. Cuando nos hallamos así situados, se trata de una operación del alma tan inevitable como la de sentir la pasión del amor cuando recibimos sus beneficios, o la de odiar cuando somos objeto de injurias. Todas estas operaciones conforman una especie de los instintos naturales que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y entendimiento puede producir o impedir.⁵⁶

⁵¹*Treatise*, Parte IV, Sección V, p. 390 [S. B. 245].

⁵²Como señalamos más arriba, esos principios asociativos son la identidad, la contigüidad y la causalidad. A nivel de las relaciones entre ideas, Hume menciona otros cuatro principios relacionales: semejanza, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad. Sin embargo, estos últimos son independientes de la experiencia. Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección I: Del conocimiento. De entre las relaciones vinculadas a cuestiones de hecho, la conexión causal le interesa particularmente porque es la única que puede ser llevada más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos.

⁵³*Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 293 [S. B. 166].

⁵⁴Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 295-296 [S. B. 168]. “Esto sucede cuando transferimos la determinación del pensamiento a los objetos externos, y suponemos que hay conexión real e inteligible entre ellos, cuando no es sino una cualidad que puede pertenecer tan sólo a la mente que los considera.”

⁵⁵Nuevamente, en este punto estamos adhiriendo a la interpretación naturalista inaugurada por Norman Kemp Smith. Cfr. *The Philosophy of David Hume*, p. 455: “Natural belief takes two forms, as a belief in continuing and therefore independent existence, and as a belief in causal dependence. It is these beliefs, and these alone, in their generality which are irresistible. Anything beyond them has to be tested by the standards afforded by the specific experiences which vary from one individual to another and for the same individual in different situations.”

⁵⁶*IEH*, p. 63 [G & G 39].

Los límites del conocimiento humano

La metafísica en tiempos de la Modernidad

Es necesario destacar que Hume, como filósofo perteneciente a la Modernidad Ilustrada, no pudo permanecer ajeno a los problemas vinculados con la teología. Como sostiene Rábade Romeo, sería un “imposible histórico todo intento de entender el nacimiento y desarrollo de eso que llamamos filosofía moderna sin tener en cuenta los problemas teológicos que formaban parte del ambiente de los filósofos e incluso (...) la ‘ideología’ religiosa de acuerdo con la cual vivían o con la que tenían que enfrentarse”⁵⁷. Las guerras civiles que habían tenido lugar por causa de la religión y las controversias religiosas que se habían suscitado hacía poco tiempo a raíz de las múltiples interpretaciones de las Sagradas Escrituras fueron juzgadas críticamente por la mayoría de los pensadores de la Ilustración, quienes consideraban que la religión instituida había fracasado en su propósito de brindar bases sólidas para la moral. Frente a estos acontecimientos, muchos de los grandes filósofos del siglo XVIII realizaron un esfuerzo por construir una teología racional, ya que se hizo necesario “asegurar con argumentos incontrastables las verdades esenciales: existencia de Dios, responsabilidad e inmortalidad del hombre.”⁵⁸

En este marco, había surgido en el siglo XVII un movimiento que buscaba racionalizar la religión y que se conoció como “deísmo”. El término “religión natural”, que se asocia a esta postura, surge como rechazo a la religión revelada que era la impulsada por la tradición de la Iglesia. La religión natural era entendida como un sistema de conclusiones acerca de la existencia de Dios y su naturaleza, que podía obtenerse mediante la razón y era accesible a cualquier persona con inteligencia normal, prescindiendo de toda otra información. La teología natural era la tarea de establecer razones para apoyar esas creencias, y era considerada como base suficiente para sustentar la religión. Los deístas consideraban a Dios como el gran arquitecto que hizo el universo y estableció sus leyes inalterables, pero que no actúa para revelarse en lugares y tiempos particulares.

En oposición a esta postura se encontraban los teístas, quienes creían en un Dios uno y eterno, creador de todas las cosas. A diferencia de los deístas, afirmaban que el Ser Supremo sostenía su creación e intervenía en ella mediante la Providencia. Desde esta concepción se le otorgaban a Dios los atributos de poder, inteligencia y conocimiento ilimitados, además de concederle perfecta bondad. Se aceptaban como fundamento de la creencia tanto la Revelación como la religión natural.

Finalmente, podemos mencionar como otra postura vigente en el debate religioso de la época la sostenida por los fideístas, quienes tenían una creencia implícita o “ciega” en la Divinidad, considerando que la razón debía subordinarse en toda ocasión a la fe. Dentro de esta postura, podemos encontrar el matiz del fideísmo escéptico, que era sostenido por aquellos que entendían que como la razón era incapaz de llegar a la verdad, las verdades religiosas sólo podían alcanzarse por medio de la fe.

El cuestionamiento a la religión establecida expresa ciertamente la decadencia de la metafísica de corte aristotélico-escolástica, basada en una ontología que postulaba la existencia de esencias universales como sustento de la realidad, y en la posibilidad de un

⁵⁷Rábade Romeo, Sergio. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid, Gredos, 1975, p. 24.

⁵⁸Torreti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 32.

conocimiento efectivo de esas esencias. Como correlato de la decadencia de la metafísica tradicional surge la ciencia moderna, que partiendo de aspiraciones ontológicas mucho menores, alcanza resultados más efectivos en cuanto a la mayor seguridad y control del conocimiento generado. Lo que se intenta, en este contexto, es generar un sustento científico para la metafísica, buscando tratar a sus objetos de conocimiento de la misma manera que se trataban los objetos de la ciencia moderna, a partir de la confianza en la luz de la razón y en el desarrollo de un método adecuado que la guiara.

En este marco, el rol que solía atribuírsele a Dios como garante de una efectiva correspondencia entre nuestros conceptos, ideas o percepciones de las cosas y lo percibido, comenzó a ponerse en duda. El interés de Hume en esta cuestión fue temprano, manifestándose ya en el *Tratado*, a pesar de que él mismo, en su correspondencia privada, admite haber “castrado” sus partes más nobles para “ofender lo menos posible.”⁵⁹ Este cercenamiento de su obra, que significó eliminar los argumentos contra la posibilidad de fundamentar la existencia de los milagros, obedeció a la necesidad de que el libro fuera del agrado del filósofo y teólogo anglicano Joseph Butler, que era rector de la universidad de Edimburgo donde Hume aspiraba a la cátedra de Ética y Filosofía Pneumática, a la que, sin embargo, no pudo acceder. Si bien el *Tratado* no contiene una sección propiamente dedicada a la religión, la postura de Hume sobre el tema se evidencia por todas partes a lo largo de la obra y se materializa también en su escepticismo respecto de la posibilidad de extender el razonamiento demostrativo a cuestiones vinculadas con la metafísica y la moral para justificar los principios del cristianismo.⁶⁰ Ya la recepción del *Tratado* entre sus contemporáneos advierte y pone de relieve esta actitud escéptica, considerándola extrema y agresiva hacia la religión y la moral.⁶¹

En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, más afianzado como hombre de letras de su época, emprende abierto un ataque contra la metafísica de corte racionalista, señalando que temas tales como la existencia de una Divinidad o la inmortalidad del alma podrían sustentarse en la razón siempre y cuando la experiencia pudiese proporcionar la evidencia necesaria para ello, pero que “sus mejores y más sólidos fundamentos son la fe y la revelación divina.”⁶² Si la metafísica no trata de cuestiones acerca de las cuales podamos tener una certeza tal como es posible en el ámbito de las matemáticas, o algún grado de probabilidad, como en el campo de la experiencia, entonces, se reduce a puro sofisma e ilusión y sus obras no merecen otro destino que ser arrojadas a la hoguera.

⁵⁹Carta de Hume citada por Russell, Paul. “Skepticism and Natural religion in Hume's Treatise”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, N°2 (abril-junio 1988), p. 263. La traducción es nuestra. Posteriormente, este argumento contra la posibilidad de probar la existencia de milagros fue incluido en la sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

⁶⁰Cfr. Russell, P. “Skepticism and Natural Religion in Hume's Treatise”, p. 254: “I suggest that it was the dogmatic aspects of their [Newton, Locke, Clarke y sus seguidores] philosophy (e. g., their use of demonstrative arguments in theology and morals) which served as particularly prominent targets of Hume's skepticism in the *Treatise*”, y p. 265: “It may be argued that to a considerable extent it is matters of religion -and especially the question concerning the relations between religion, science and morality- which shape and condition Hume's fundamental intention in the *Treatise*. This account of Hume's objectives and concerns brings to light not only the unity of his thought in the *Treatise* but, moreover, the unity in his philosophical development as a whole.”

⁶¹Cfr. Stewart, M. A. “The Early British Reception of Hume's Writings on Religion”, en Peter Jones (ed.) *The Reception of David Hume in Europe*. Londres, Thoemmes Continuum, 2005, p. 31: “These early reactions hardened into allegations about the religious and moral content of the *Treatise* which scuppered Hume's chances of a professional appointment at Edinburgh in 1745. The accusation of 'universal' scepticism dogged him ever after, despite his efforts to clarify his character as 'academical' sceptic.”

⁶² *IEH*, p. 211 [G & G 135].

Hume señala que las deficiencias de la metafísica se deben a que, por un lado, pretende ser una filosofía profunda y abstracta, pero en lugar de eso, es fuente de incertidumbre y error “cuando intenta penetrar asuntos completamente inaccesibles al entendimiento”⁶³, lo que ciertamente no la convierte en una ciencia. Por otra parte, la metafísica es el resultado de los artificios de la religión popular que, como no puede defenderse de otra manera, erige una serie de prejuicios y temores religiosos para ocultar y proteger su debilidad.

La postura hostil hacia el conocimiento generado en el ámbito de la metafísica de su tiempo no significa, sin embargo, que Hume no tuviese una propuesta propia. Ésta consiste en plantear la investigación del entendimiento humano con el objetivo de demostrar, mediante el análisis de sus facultades y capacidad, que ellos no son adecuados para el conocimiento de temas tan abstractos y remotos como los propuestos por la metafísica. Podemos decir que, en gran medida, la motivación que lo lleva a emprender su investigación se relaciona con la necesidad de liberar a la filosofía de las cuestiones abstrusas que son alentadas por la superstición.⁶⁴

Un freno a las pretensiones de la razón

La *Investigación sobre el entendimiento humano* comienza afirmando que, si bien el hombre es un ser racional, “los límites del entendimiento humano son tan estrechos que poca satisfacción puede esperarse de él, dados el alcance y confiabilidad de sus logros.”⁶⁵ Por ese motivo, Hume se propone conocer las diferentes operaciones de la mente, distinguir unas de otras y clasificarlas de manera adecuada. Es conciente, desde el comienzo, de lo acotado de sus aspiraciones y en este sentido afirma que “aunque no fuésemos más allá de esta geografía mental o delineamiento de las diversas partes y facultades de la mente, llegar tan lejos constituye en sí mismo una satisfacción.”⁶⁶ Por otra parte, el objeto que se propone investigar no está exento tampoco de aspectos oscuros. Por eso es necesario discernir qué es lo que podemos conocer con precisión y qué es lo que debemos dejar de lado por resultarnos incierto, ya que no ignora las dificultades que supone el investigar el entendimiento humano mediante el entendimiento mismo, justamente porque sabe de sus limitaciones. Se trata de averiguar hasta donde podemos llegar en la exploración de los poderes de la mente y su economía.

El pensador escocés dice haber encontrado en el escepticismo mitigado un método para restringir las investigaciones sobre el entendimiento a los límites adecuados a nuestra capacidad, poniendo freno a las pretensiones exageradas a las que había dado rienda suelta el racionalismo de su época, que debido a la excesiva confianza que había depositado en el poder de la razón, terminó cayendo en una postura dogmática. Esos límites, a criterio de Hume, son los de la “vida cotidiana y la práctica común”⁶⁷, cuya utilidad reside en permitirnos descubrir cuán vasta es nuestra ignorancia acerca de las cuestiones que exceden este ámbito. A continuación, veremos con más detalle en qué consiste el particular escepticismo de Hume.

A la hora de hablar de escepticismo, es necesario tener en cuenta que en la Modernidad, el sentido del que se revistió esta doctrina no fue el mismo que tuvo en tiempos de Pirrón. Esta resignificación no se debió a una falta de acceso a los textos fuente por parte de los filósofos

⁶³IEH, p. 18 [G & G 8].

⁶⁴Más adelante, en el presente trabajo, veremos en detalle a qué se refiere Hume con el término “superstición”.

⁶⁵IEH, p. 15 [G & G 6].

⁶⁶IEH, p. 21 [G & G 9].

⁶⁷IEH, p. 56 [G & G 35].

modernos, sino a que el escepticismo cumplió un rol diferente, por haber sido vivificado en un contexto histórico distinto.

Es manifiesto, entonces, que no existe una continuidad lineal entre el escepticismo de Pirrón o Sexto Empírico y aquel de los pensadores modernos. A grandes rasgos, podemos señalar que mantuvo su papel de confrontación con posturas dogmáticas, pero no se consideró a la imperturbabilidad como su fin. Filósofos como Descartes, Leibniz o Hume caracterizan al escéptico como aquel que profesa una duda constante respecto de toda cuestión. James Noxon señala que tanto Descartes como Hume se sintieron obligados a probar el poder de la razón como paso previo e ineludible antes de la propuesta de su sistema filosófico.⁶⁸ La crisis pirrónica jugó en estos casos el rol de una *pars destruens* a la que luego le sucedía la *pars construens*.

La actitud de Hume frente al escepticismo reviste cierta complejidad, ya que para muchos autores ha resultado difícil determinar su lugar en la tradición del pensamiento escéptico.⁶⁹ Sin embargo, no buscamos encajar el pensamiento de Hume en tipologías preestablecidas por los historiadores de la filosofía, sino revisar qué entiende por “pirronismo” y “academicismo.”⁷⁰ De esta manera, es posible apreciar que su particular interpretación del escepticismo está directamente relacionada con su modo de concebir la filosofía, a la que considera como nada más que “reflexiones sistematizadas y corregidas acerca de la vida cotidiana.”⁷¹

El escepticismo en la Modernidad

Como acabamos de señalar, el escepticismo se revistió de un nuevo significado en la Modernidad.⁷² Los manuscritos de Sexto Empírico fueron redescubiertos en el Renacimiento, coincidiendo con la querrela por la “regla de fe”, que fue el eje central de la Reforma

⁶⁸Noxon, J. *Hume's philosophical development*, p. 9: “Beneath the differences in style, there is in Descartes and Hume the same sense of obligation to test the power of reason.” Ver también al respecto: De Olaso, Ezequiel. *Escepticismo e Ilustración*. Venezuela, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, 1981, prólogo.

⁶⁹De Olaso, en *Escepticismo e Ilustración*, señala: “...pocos escritores coinciden con el tipo de escepticismo que atribuyen a Hume (...) Es necesario afirmar que pocas cosas son tan ambiguas y oscuras en Hume como su actitud frente al escepticismo” (pp. 20-21). Por su parte, Noxon, en *Hume's philosophical development*, afirma: “The question of Hume's scepticism is ‘the ultimate question’” (p. 13). Al respecto, David Fate Norton comenta: “One cannot say without certainty how Hume came to this distorted view of Pyrrhonism.” (citado en: Olszewsky, Thomas, “The Classical Roots of Hume's Skepticism”, en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 52, Nº 2, [abril-junio 1991] p. 269).

⁷⁰Es necesario aclarar que autores de la talla de Popkin, de Olaso, Villoro y Brochard engloban tanto al pirronismo como al academicismo bajo el rótulo de “escepticismo”, a pesar de que el mismo Sexto Empírico en el *Esbozo del Pirronismo* se encarga de dejar en claro cuáles son las diferencias que separan al escepticismo de la Nueva Academia. El académico se pronuncia acerca del criterio de verdad negándolo, lo que implica sostener que no es posible acceder a ella, porque no nos es dado distinguir los casos de verdad de los de falsedad. Por su parte, los seguidores de Pirrón no afirman que no es posible conocer la verdad, sino que suspenden el juicio al respecto. El escepticismo tiene un carácter dialéctico y debe entenderse como la antítesis del dogmatismo. La diferencia entre ambos no pasa por el hecho de que el escéptico mantenga una actitud de duda, sino porque no cree que existan afirmaciones que puedan tener un carácter absoluto. Considera que cualquier conjunto de premisas y argumentos taxativos genera una situación tal que requiere la aplicación de la *epojé*.

⁷¹*IEH*, p. 207 [G & G 133].

⁷²Richard Popkin, en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, ha puesto de relieve el importante papel que jugó el escepticismo en la Edad Moderna, como así también las peculiaridades que adquirieron las enseñanzas de Pirrón a partir del siglo XVI.

protestante de 1517. Tanto Lutero como Calvino cuestionaron a la Iglesia y propusieron reemplazar el criterio de la autoridad por el de la conciencia particular. Los católicos reaccionaron ante los reformadores, mostrando que las normas que proponían estos últimos eran injustificables y que las pretensiones de certidumbre basadas en la subjetividad llevaban a un completo escepticismo en materia de verdades religiosas. En definitiva, la edición de las obras de Sexto en 1562 contribuyó a que la controversia religiosa asumiera, en muchos casos, los rasgos de una querrela epistemológica, ya que puso de relieve el problema de la justificación de las bases de nuestro conocimiento.⁷³

En el período comprendido entre los siglos XVII y XVIII, el escepticismo jugó un papel diferente al que había desempeñado en el Renacimiento. Con la pérdida de autoridad de la física aristotélica y el surgimiento de las primeras teorías científicas modernas, surgió otro terreno para la aplicación de los argumentos pirrónicos, al extenderse la crisis que había brotado en el ámbito de la teología a todas las ciencias humanas y a la filosofía.

Al igual que para tantos otros filósofos de la Modernidad, el escepticismo fue para Hume un arma contra el cartesianismo. Esto supone, como bien señala Popkin en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*,⁷⁴ que en la era poscartesiana, los argumentos de corte escéptico se alteraron para adaptarse al nuevo enemigo. Y Hume no fue la excepción.

En la sección XII de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, llamada “De la filosofía académica o escéptica”, Hume define al escéptico como alguien que tiene una actitud de duda e incertidumbre, que puede ser excesiva o mitigada. Considera que no se trata de una persona que está desprovista de toda opinión o principio respecto de cuestiones relativas a la acción o a la especulación, ya que no es posible que exista alguien así. Por eso cree necesario aclarar cuál es el alcance de esa disposición dubitativa.

Existen dos grandes tipos de escepticismo, nos dice Hume: uno antecedente, es decir previo a todo estudio y a toda filosofía, y otro posterior a la investigación. Respecto de los dos es posible adoptar una actitud excesiva o mitigada.

El escepticismo antecedente es aquel que fue inculcado por Descartes como método para prevenir el error y el juicio precipitado, y consiste en la duda universal: tanto acerca de nuestras antiguas opiniones y creencias como de nuestras propias facultades. Hume se muestra desconfiado respecto de la eficacia de este método. En primer lugar, porque considera que no sería posible establecer la prioridad de un principio original indubitable sobre otros principios de la misma naturaleza. Y en segundo lugar, si eso fuera posible, no podríamos avanzar un solo paso respecto de él sin recurrir a la facultad de la cual, justamente, desconfiamos.

⁷³Como señala De Olaso en “La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. VI, N° 3 (noviembre 1980), p. 268: “Contestada la autoridad de la Iglesia Romana como juez de las controversias, se plantea el problema de la autoridad que posee el juez de la verdad, uno de los tópicos centrales en las obras de Sexto Empírico.”

⁷⁴Popkin, R. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 16: “El hiper escepticismo de Descartes, incluido en su hipótesis del demonio, inauguró una nueva fase del escepticismo, fase que había de ser desarrollada por Pascal, Bayle, Huet y después Hume y Kierkegaard. También la refutación del escepticismo hecha por Descartes hizo que los escépticos volvieran su ataque contra su sistema y no contra sus enemigos tradicionales. Por consiguiente, hubo que alterar los argumentos escépticos, adaptándolos al nuevo enemigo, y en la última parte del siglo XVIII el escepticismo cambió, de antiescolástico y antiplatónico, a anticartesiano.” Este nuevo matiz, teñido por la filosofía de Descartes, seguramente contribuyó a que la imagen del pirrónico fuese definida como la de aquel que duda de todo, o que suspende el juicio acerca de toda cuestión y no sólo respecto de aquellas opiniones de carácter taxativo.

Frente a este escepticismo antecedente excesivo Hume propone una versión moderada a la que caracteriza como una suerte de precaución inicial, que opera en la investigación a modo de vigilancia epistemológica. Sugiere para ello adoptar los pasos básicos del método cartesiano, aunque sin perder de vista que no son garantía de certeza.

El segundo tipo de escepticismo es el que sobreviene luego de la investigación, y nos lleva a descubrir la absoluta falacia de nuestras facultades sensoriales y mentales, y la incapacidad de llegar a la certeza, ya sea en materia especulativa como en el ámbito de la vida cotidiana.

Hume califica a este tipo de escepticismo consecuente como “pirrónico” y considera que en el ámbito filosófico es inderrotable, porque no es posible refutar el hecho de que nuestros sentidos y nuestra razón nos engañan. Como hemos visto, no somos capaces de demostrar la veracidad de los sentidos ni la de la razón respecto de nuestra creencia en el mundo exterior, ya que si seguimos nuestras tendencias naturales, los sentidos nos llevan a creer que la percepción sensible es el objeto externo. Pero si abandonamos este principio por otro más racional y afirmamos que las percepciones son sólo representaciones de algo que está fuera de nosotros, no podemos justificar mediante la experiencia semejante afirmación.

En cuanto a las objeciones escépticas acerca de los razonamientos abstractos, Hume demuestra que a partir de principios claros y distintos como los que podemos obtener en el ámbito de la matemática, pueden desprenderse conclusiones ciertas, pero también enormes contradicciones y absurdos.⁷⁵ De esta manera se pone en evidencia el carácter paradójico de la razón, ya que lo más escéptico y lleno de duda surge de aquello que teníamos por lo más cierto.⁷⁶

Una vez demostrada la imposibilidad de llegar a la certeza en materia especulativa, ¿qué sucede en el ámbito de las cuestiones de hecho?

Las objeciones escépticas en este campo pueden ser populares o filosóficas. Las primeras se relacionan con la debilidad natural del entendimiento a partir de tópicos que nos recuerdan a los propuestos en el *Esbozo del Pirronismo*: las opiniones contradictorias sostenidas en diferentes épocas y naciones, las divergencias de nuestros juicios en la enfermedad y la salud, la juventud y la vejez, la prosperidad y la adversidad, etc. Estas objeciones son débiles, ya que en la vida cotidiana razonamos permanentemente sobre cuestiones de hecho y existencia, más allá de cualquier argumento escéptico que pueda anteponérsenos.

Aquí es donde empieza a ponerse en evidencia la raíz de la crítica humeana al pirronismo, que se relaciona con que ese tipo de escepticismo excesivo, por más que sea inderrotable teóricamente, no puede llevarse a la práctica:

Los grandes enemigos del *pirronismo* o de los excesivos principios del escepticismo son la acción, el empleo y las ocupaciones de la vida cotidiana. Tales principios pueden florecer y triunfar en las escuelas donde resulta sin duda difícil, cuando no imposible, refutarlos. Pero en cuanto salen de la sombra y se contraponen a los más poderosos principios de la naturaleza, por medio de la presencia de los objetos reales que motivan nuestras pasiones y sentimientos, se desvanecen como

⁷⁵No profundizaremos en el ejemplo que brinda Hume respecto de lo paradójico que resulta que el ángulo de contacto entre un círculo y su tangente sea infinitamente menor que cualquier ángulo recto, porque no es materia de nuestro dominio y nos desviaría del propósito del presente trabajo. Para mayores detalles, remitimos a *IEH*, pp. 200-201 [G & G 128].

⁷⁶*IEH*, p. 201 [G & G 128]: “A este respecto, la razón parece hallarse sumida en una especie de perplejidad y suspenso que incluso prescindiendo de las sugerencias de los escépticos, la hace desconfiar de sí misma y del terreno en que se mueve. Contempla una luz plena que ilumina ciertos lugares, pero esta luz linda con la más profunda oscuridad. Y al pasar de una a la otra se halla tan deslumbrada y confundida que escasamente puede pronunciarse con certeza y seguridad acerca de cualquier objeto.”

el humo y dejan al más decidido de los escépticos en las mismas condiciones de los demás mortales.⁷⁷

A la luz de estas consideraciones, Hume sugiere que el pirrónico debe restringir el campo de aplicación de sus mordaces argumentos a la filosofía, donde no puede sino triunfar.

¿Qué opone frente a este escepticismo consecuente excesivo? El escepticismo mitigado, al que llama también “filosofía académica”. Lo define como una versión corregida del escepticismo pirrónico, debido a que rectifica la actitud de duda indiscriminada mediante el sentido común y la reflexión, además de resultar provechoso y útil para la humanidad. Por lo tanto, debemos estar persuadidos de la fuerza de la duda pirrónica en el ámbito especulativo y a la vez, estar convencidos de la imposibilidad de que algo que no sea el instinto natural pueda librarnos de ella. Todos los hombres actuamos, razonamos y creemos aunque no seamos capaces de alcanzar la certeza.

En el ámbito epistemológico, rescata de la actitud pirrónica “la limitación de nuestras investigaciones a aquellos temas que mejor se adaptan a la estrecha capacidad del entendimiento humano.”⁷⁸ Como señalamos más arriba, Hume está convencido de que la duda pirrónica es inderrotable en el ámbito teórico y por lo tanto considera que la facultad de juzgar debe restringirse exclusivamente las cuestiones de la vida cotidiana, alejándose de temas remotos y extraordinarios que son el deleite de nuestra imaginación pero que resultan inabordables para el entendimiento. Deja tales asuntos a poetas, sacerdotes, políticos y oradores. El escepticismo excesivo ayuda a Hume en su cruzada contra la metafísica dogmática y en su propósito de determinar el alcance y grado de exactitud de nuestras facultades: si no podemos conocer cabalmente lo concreto y familiar, mucho menos podremos acceder a lo remoto.

Los alcances del escepticismo de Hume

Como podemos apreciar, la caracterización que presenta Hume del escepticismo dista de ser ortodoxa, porque no pretende atenerse a rigores históricos sino ilustrar su filiación filosófica y las características de su pensamiento.⁷⁹ Podríamos considerarla como una reinterpretación de la tradición en función de sus propias intenciones, de la misma manera que Sexto en el *Esbozo del Pirronismo* caracterizó a las demás escuelas a partir de su necesidad de distinguirse de ellas. Hume parte de sus propias investigaciones filosóficas, lo que lo lleva a buscar un antecedente con el cual relacionarlas. Para ello se sirve, a su manera, del escepticismo y del academicismo.

En primer lugar, es de notar que Hume incurre en las confusiones que señalamos antes: considera al academicismo como una especie de escepticismo y lo asocia con una actitud de duda universal, hecho que sin duda obedece a la peculiar imagen que adquirió el escepticismo luego de Descartes. Sin embargo, aunque engloba al academicismo dentro de la órbita del escepticismo, no lo hace por las mismas razones que lo han hecho otros, es decir por considerar que ambos niegan que exista un criterio de verdad. Como hemos mencionado anteriormente, Hume establece una serie de distinciones respecto del grado de certidumbre que es posible alcanzar en los distintos ámbitos de conocimiento, en base al criterio que rige en cada uno de ellos. Para el caso del conocimiento demostrativo, que versa sobre el número y

⁷⁷IEH, p. 203 [G & G 130]. La cursiva es del autor.

⁷⁸IEH, p. 207 [G & G 133].

⁷⁹Tal como señala Olshewsky, en “The Classical Roots of Hume’s Skepticism”, p. 273: “Hume makes no effort to ground his account in the personalities or issues of Hellenistic philosophy”.

la cantidad, postula que el criterio de verdad es el principio de no contradicción. En lo relativo a las cuestiones de hecho, sí podríamos caracterizar a Hume como un académico en el sentido antiguo del término, debido a que sostiene que nuestras facultades no nos permiten reconocer casos de verdad, porque “la proposición que afirma que tal ser no es, aún cuando sea falsa, no es menos concebible e inteligible que aquella donde se afirma que tal ser es.”⁸⁰ La piedra de toque en las cuestiones de hecho es la experiencia, aunque el grado de certidumbre que obtenemos de ella no es infalible, sino probable.

En segundo lugar, vemos que el pirronismo representa para Hume la suspensión completa del juicio, porque no toma en cuenta el criterio propuesto por Sexto de atenerse a los fenómenos y a los usos y costumbres de la sociedad. Por lo tanto, considera que la actitud pirrónica no sólo busca atacar las posturas dogmáticas, sino que apunta a aniquilar los mecanismos que sirven de base a nuestras facultades cognoscitivas.⁸¹ Frente a él, la filosofía académica es presentada como una modificación del pirronismo con el propósito de mitigar sus efectos nocivos en el plano práctico. La diferencia entre ambos no es de índole conceptual, sino únicamente de grado.⁸²

Sintetizando, podemos caracterizar al escepticismo humeano como variable y localizado. Comprende una actitud excesiva respecto de la posibilidad de construir conocimiento -tanto cierto como probable-, acerca de cuestiones tales como las que son objeto de las especulaciones dogmáticas, pero también implica una actitud mitigada acerca del conocimiento que puede producirse en el ámbito de la matemática y de las cuestiones de hecho y existencia. Una vez concluida la *pars destruens* del sistema filosófico, mediante el establecimiento de los límites de nuestras facultades cognoscitivas, la actitud escéptica debe atenuarse para dar lugar a la *pars construens*, es decir al conocimiento positivo, que en el caso de Hume tiene que ver con el desarrollo de una teoría de la naturaleza humana dentro de los límites que, a través del pirronismo, se fijaron para nuestro entendimiento.

Un criterio para el escepticismo

Hume decide poner freno al poder destructivo del escepticismo al hacer una evaluación de la actitud pirrónica excesiva. Esta actitud es juzgada y descartada por sus consecuencias, que consisten en la imposibilidad de generar una respuesta satisfactoria ante ella en el plano teórico y la inacción total que ocasiona en el plano práctico. La actitud escéptica extrema es intolerable hasta para quien dice profesarla, y se reduce únicamente a un estado pasajero de “asombro, irresolución y confusión,”⁸³ del que salimos rápidamente a raíz de la presión de los acontecimientos a los que nos enfrentamos en nuestra vida cotidiana.

⁸⁰IEH, p. 209 [G & G 134].

⁸¹Cfr., al respecto, Popkin, R. “David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism”, en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 1, Nº 5 (octubre 1951), pp. 385-407. De Olaso coincide con esta postura en *Escepticismo e Ilustración*, p. 57: “[Hume] atribuye al pirrónico una concepción de la *epojé* que comprende no sólo las cosas opinables sino también las inevitables. Por tanto considera que el pirrónico no hace justicia a las ‘necesidades de la vida’”.

⁸²Olshewsky, Th. “The Classical Roots of Hume's Skepticism”, p. 275, señala: “The difference between the Academic and the Pyrrhonist does not reflect conceptual differences at all”. Cfr. también De Olaso, E. *Escepticismo e Ilustración*, pp. 35 y 57.

⁸³IEH, p. 198, nota al pie [G & G 127].

El grado adecuado de duda que es provechoso adoptar debe medirse, entonces, por sus resultados en la práctica, porque para Hume no sólo es importante la no contradicción de las doctrinas y conceptos, sino también su aplicabilidad a la vida cotidiana.⁸⁴ El conocimiento debe ser evaluado tanto a partir de su consistencia interna, como por sus consecuencias prácticas, mediante el criterio del obrar. Hay razonamientos que son teóricamente inadecuados, pero que operan como condiciones ineludibles para la práctica y la preservación de la vida, como la noción de causalidad. Considera que esta inferencia es inevitable aunque no exista justificación racional alguna para realizarla. Si nos obstinamos en descartarlos de plano, seremos conducidos al cese de todo discurso y toda acción, lo que implicaría ni más ni menos que el fin de la existencia.

Aquí se pone en evidencia que como corolario de la actitud escéptica mitigada, se sigue una actitud naturalista.⁸⁵ La gran mayoría de nuestras creencias ha sido fijada y es mantenida por un mecanismo que se basa en el hábito: la repetición de un acto que ha arrojado resultados satisfactorios produce una propensión a renovarlo, sin ningún razonamiento de por medio que nos conduzca a eso.⁸⁶ Siendo así las cosas, nuestra actitud natural nos llevaría a aceptar mucho más de lo que los pirrónicos hubiesen esperado.

Alguien podría preguntarse de qué nos sirve la actitud escéptica si es impracticable, pero a la vez podría inquirir también por qué seguimos creyendo en argumentos que son teóricamente insostenibles. Esta es la gran tensión que Hume quiere mostrar y que busca conciliar mediante lo que denomina “escepticismo mitigado”. La actitud de duda extrema no puede ser refutada por la razón, pero tampoco convence ni produce consecuencias en la acción. Por lo tanto debe ser reformada. Su propuesta está en estrecha vinculación con la manera en que entiende la tarea de la filosofía: no consiste en ocuparse de abstractas especulaciones dogmáticas ni en la búsqueda de razones suficientes, sino en la extensión y clasificación de los razonamientos de la vida cotidiana.

Escepticismo y religión

Las creencias religiosas a la luz de una mirada escéptica

Luego de esclarecer el particular escepticismo humeano, es importante marcar una diferencia entre su actitud escéptica hacia nuestras creencias “seculares” y su perspectiva sobre las creencias religiosas. En primer lugar, dados los modos en que opera nuestro entendimiento, podemos concluir que no es posible afirmar la existencia de entes divinos ni naturales por medio de argumentos demostrativos porque estos, como hemos visto, no afirman ni implican existencia. Por lo tanto, nunca podremos obtener certeza respecto de estas cuestiones. Nos

⁸⁴Cfr. Holguín, Magdalena. “Presentación”, en *IEH*, p. 14.

⁸⁵Cfr. Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*. Londres, Oxford University Press, 1973 (reimpreso con correcciones, 1975), p. 175: “Natural belief on the uniformity of nature, for example, or in the independent existence of objects of perception, is grounded in instinct and enforced by habit. The initial result of efforts to vindicate such beliefs is scepticism about them. The final result is scepticism of reason itself for contesting beliefs upon which men are determined by nature to act as a condition of survival. The final result, in other words, is that the philosopher who begins with the aim of rationalizing natural beliefs ends as 'a person, seasoned with a just sense of the imperfections of natural reason.'”

⁸⁶Estamos siguiendo aquí la propuesta de Robert Fogelin en “Hume's Scepticism”, incluido en David Fate Norton. (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na reimpresión, 2005), pp. 91-115.

queda únicamente el ámbito de las cuestiones de hecho, donde partimos de la información que nos suministra la experiencia y sólo podemos contar con grados de probabilidad. Pero cabe una posibilidad más a partir del resultado que arroja el escepticismo mitigado de Hume: si no podemos prescindir de las creencias seculares de la vida cotidiana, a pesar de que ellas no se sustentan en argumentaciones racionales ni pueden ser defendidas contra las dudas escépticas, ¿no ocurrirá lo mismo con las creencias religiosas?⁸⁷ Esto implicaría englobarlas dentro del conjunto de creencias universales, inevitables e irresistibles que se han dado en llamar “naturales”. Es necesario evaluar esta posibilidad para determinar si debemos tener hacia ellas la misma contemplación con la que Hume trata a las creencias seculares que nos ayudan a desenvolvemos en la vida cotidiana.

Si nos atenemos estrictamente a la propuesta de Norman Kemp Smith, que fue quien propuso inicialmente la lectura naturalista de Hume y acuñó el término “creencia natural”, las creencias de esta índole son sólo dos: que los objetos tienen una existencia continua e independiente -lo que compartimos con los animales-, y que en el mundo así constituido, los cuerpos operan causalmente unos sobre otros.⁸⁸ Kemp Smith se encarga de aclarar que para Hume, las creencias naturales son confiables y legítimas dentro de un ámbito limitado: la experiencia.⁸⁹

Sin embargo, se ha sugerido que la categoría de “naturales”, podría extenderse también a algunas creencias religiosas, en tanto se considera que resultan irresistibles, universales e inevitables, al igual que la creencia en la regularidad de la naturaleza y la existencia independiente de los objetos.⁹⁰ Puntualmente, se le otorga el estatuto de “natural” a la convicción de que el universo ha sido diseñado y como corolario se desprende la existencia de un autor inteligente. Esta propuesta se sustenta en una interpretación particular de dos textos: *Diálogos sobre la religión natural* e *Historia natural de la religión*, donde hay ciertos pasajes en los que podría considerarse que Hume está indicando que se trata de un argumento “evidente”,⁹¹ e incluso “obvio e invencible” al que se llega cuando se examina con precisión “el orden y la estructura del universo”⁹², respecto del cual ningún investigador sensato puede “suspender ni siquiera por un momento su creencia.”⁹³ Aunque se trata del asentimiento a una concepción radicalmente circunscripta de la Divinidad que consiste en afirmar que “la causa o

⁸⁷Cfr. Penelhum, Terence. “Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences”, en Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p. 328: “If the secular beliefs of common life (in the regularity of nature, the existence of physical objects, and the identity of the self) are not beliefs we can detach ourselves from, might not the same be true of religious beliefs?”

⁸⁸Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, capítulo V: “Preliminary outline statements of Hume's Teaching, as expounded in parts i, iii and iv of Book I of the *Treatise*.”

⁸⁹Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 128.

⁹⁰Para una breve pero completa discusión sobre el tema, cfr. Goodnick, Liz. “Hume on the Epistemic Status of Belief in God”, en Letitia Meynell; Don Baxter; Nathan Brett & Livia Guimarães (comps.) *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 229-236. Un partidario de esta postura en el ámbito de habla hispana es Miguel Badía Cabrera. Cfr., por ejemplo: “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume” en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, N° 36 (1980), pp. 7-31.

⁹¹Hume, David. *Historia Natural de la Religión* (edición bilingüe). Traducción de Concha Cogolludo. Introducción de Sergio Rábade. Madrid, Trotta, 2003, p. 147. En el original: Hume, D. (1777) “The Natural History of Religion”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898, p. 361. En adelante nos referiremos a esta obra como *HNR*, citando entre corchetes la edición de Green & Grose.

⁹²*HNR*, p. 43 [G & G 311]

⁹³*HNR*, p. 39 [G & G 309]

causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana;⁹⁴ a criterio de Miguel Badía Cabrera,

La creencia en Dios sería (...) el punto último de descanso de un movimiento humano, y que lo guiaría en el establecimiento de conexiones causales y en la formulación de principios generales (...) Nos parece, en resumen, que la creencia en un autor inteligente del universo es, como las otras creencias naturales, una ilusión inevitable, la que permanece aún en ausencia de suficiente apoyo factual. No obstante, surge como resultado del movimiento natural del entendimiento al tratar de dotar al conocimiento de la realidad del mayor orden y unidad posibles.⁹⁵

Sin embargo, esta postura no está exenta de dificultades, ya que hay tantas o más razones para sostener que Hume argumenta lo contrario, apoyándonos en los mismos textos y también en el resto de su obra filosófica.⁹⁶

En primer lugar, podemos cuestionar la misma noción de “diseño”, porque presupone el trabajo de un “diseñador” y nos lleva a pensar si en realidad no estamos haciendo más que mirar al universo desde nuestro punto de vista, es decir, antropomorfizándolo.⁹⁷ Guiados por la tendencia a sistematizar nuestro conocimiento sobre el mundo, podríamos pensar en otros principios organizativos que no consistiesen específicamente en un diseño y que aún así se mantuvieran dentro de lo que Hume afirma acerca de esta cuestión. Es decir que del hecho de partir de “la propensión existente en la naturaleza humana a llegar a un sistema”⁹⁸ no se desprende que debemos inferir necesariamente la existencia de un diseño y mucho menos de un diseñador.

Por lo tanto, no es posible asimilar la tendencia “inevitable” o “natural” del hombre a dotar al conocimiento de la mayor unidad y orden posibles, que se relaciona con la pasión de la curiosidad,⁹⁹ con la creencia en que el universo ha sido diseñado. Ese movimiento natural del entendimiento puede tener respuestas múltiples y variadas que no se restringen a la idea de un autor inteligente, diseñador del universo; puede dar origen al politeísmo o a explicaciones de tipo materialista e inmanentista, entre otras, tal como Hume mismo lo sugiere tanto en *Diálogos sobre la religión natural* como en *Historia natural de la religión*. Es posible que el considerar que el universo ha sido creado por un autor invisible e inteligente resulte la respuesta más plausible o más racional para Hume, pero eso no nos autoriza a considerar que se trate de una creencia “natural”. Podemos corroborar este hecho en *Historia natural de la*

⁹⁴Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 167. En el original: Hume, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947, p 227. En adelante nos referiremos a esta obra como *DRN*, citando entre corchetes la edición de Norman Kemp Smith.

⁹⁵Badía Cabrera, M. “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume”, p. 30.

⁹⁶Muchos son los autores que se encargan de señalar que Hume no le otorga a las creencias religiosas el estatuto de naturales. A modo de ejemplo, cfr. Penelhum, T. “Parity is not enough”, p. 104: “Hume does not only attack, and destroy, the Design Argument (...) his writings on religion also contain arguments intended to undermine the analogy between commonsense beliefs and belief in God”; O' Connor, David. *Hume on Religion*. Londres, Routledge, 2001, p. 13: “For Hume, the answer to the question [whether some *religious* beliefs are natural or instinctual] is unequivocally 'no'”, y Bell, Martin. “Hume on the Nature and Existence of God”, en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell, 2008, p. 349: “This feeling [a *feeling for design*] is not a natural belief, and is not universal.”

⁹⁷Estamos siguiendo la sugerencia de Todd Ryan en sus “Comments on Goodnick” (comentario crítico al artículo de Liz Goodnick, “Hume on the Epistemic Status of Belief in God”), en Letitia Meynell; Don Baxter; Nathan Brett & Livia Guimarães (comps.) *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 236-238. Más adelante, en el presente trabajo, desarrollaremos pormenorizadamente las críticas al principio de antropomorfización formuladas por Hume.

⁹⁸*HNR*, p. 53 [G & G 316].

⁹⁹Cfr. *Treatise*, Volumen II, Sección X: De la curiosidad, y del amor a la verdad.

religión, donde el filósofo mismo aclara que los sentimientos religiosos, si bien están muy difundidos en todos los lugares y épocas, no son universales. Esto nos indica que no provienen “de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza”¹⁰⁰ al modo en que surgen las pasiones, que son universales y tienen siempre un objeto determinado que inflexiblemente persiguen, sino que Hume los considera principios secundarios, y por ese motivo “fácilmente pueden ser pervertidos por diversos accidentes y causas y hasta su ejercicio, en ciertos casos, puede, por un extraordinario concurso de circunstancias, ser absolutamente impedido.”¹⁰¹ Si bien se trata de principios que generalmente suelen acompañar a la naturaleza humana, sus fuentes parecen estar en el entorno y la cultura antes que en el instinto.

No obstante, sería posible pensar que la creencia en un autor inteligente de la naturaleza podría derivarse de una creencia natural: la de la dependencia causal entre los objetos, que nos llevaría a preguntarnos por las causas de las causas hasta llegar a la necesidad de proponer una causa última e incausada. Kemp Smith se encarga de descartar esta posibilidad de que la creencia en la conexión causal nos lleve a afirmar que existe una causa suficiente del mundo como totalidad, o de algún fenómeno en particular. Si bien es una tendencia que nos puede impulsar a demandar una causa para todas las cosas, no nos ofrece más respuesta a esa búsqueda que el ciego instinto:

Dado que no tenemos una concepción adecuada de lo que sería una causa “suficiente” (...) el demandarla es algo que nunca puede satisfacerse. Sin embargo, al solicitar una explicación de todas las cosas, la razón también exige una justificación para sus propias demandas (es decir, para las demandas que hace a través de su capacidad sintética) y dado que éstas se basan en el instinto ciego, para el cual no es posible ofrecer ninguna justificación teórica, aquí nuevamente está exigiendo lo imposible. La demanda de causas “suficientes” no está en sí lo suficientemente fundamentada y el insistir de ese modo en ello, finalmente hace que advirtamos su función puramente instrumental y su origen no racional.¹⁰²

Entonces, postular que Dios sería la causa última del mundo partiendo de la creencia natural en la conexión causal tampoco es viable. La creencia natural sólo podría llevarnos a sostener que el mundo tiene una causa o causas, pero toda otra afirmación ya caería por fuera del límite de justificación que pueden ofrecernos las creencias naturales, cuyo campo de aplicación legítimo, como bien recuerda Kemp Smith, es la experiencia. Aquí, el pensamiento reflexivo debe intervenir para interpretar y controlar a las creencias naturales, de manera que se mantengan dentro de su margen de uso posible.¹⁰³

En segundo lugar, el hecho de afirmar que las creencias religiosas son naturales tendría implicancias epistemológicas que entrarían en contradicción evidente con la propuesta humeana. Si extendemos la noción de creencia natural hasta tal punto, deberíamos considerar a la lectura de las Escrituras o a otras formas de experiencia religiosa en relación con la creencia en Dios de la misma manera que la experiencia sensorial funciona respecto de la

¹⁰⁰HNR, p. 39 [G & G 309].

¹⁰¹HNR, p. 41 [G & G 309].

¹⁰²Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 127-128. La traducción es nuestra. En inglés en el original: “Since we have no adequate conception of what would be a 'sufficient' cause (...) this is a demand which can never be satisfied. In demanding, however, explanation of all things, reason also requires justification for its own demands (i.e. for the demands which it makes in its synthetic capacity) and since these rests on blind instinct, for which no theoretical justification can be given, it here again requires the impossible. The demand for 'sufficient' causes is not itself sufficiently grounded, and in thus insisting on itself it finally brings to our notice its purely instrumental function and its non-rational source.”

¹⁰³Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 128.

creencia en el mundo exterior: como la evidencia que nos permite alcanzar creencias justificadas según distintos grados de probabilidad.¹⁰⁴

El mismo Hume se encarga de aclarar que la naturaleza es resistente a los esfuerzos de la religión por modelar el pensamiento y la conducta humanos, dado que las creencias sustentadas en el sentido común y la experiencia son más sólidas que aquellas que provienen de dogmas y sentimientos religiosos, que muchas veces van en contra de la experiencia misma.¹⁰⁵ Por ese motivo, el predominio de las creencias religiosas sobre el entendimiento “es fluctuante e incierto, sujeto a cualquier cambio de humor y dependiente de hechos presentes que impresionan a la imaginación.”¹⁰⁶ La inseguridad y poca firmeza de nuestra constitución mental nos puede llevar a sostener creencias religiosas, a pesar de que carecen de sustento alguno en la experiencia, pero a su vez, esa misma característica de nuestro entendimiento es la que nos puede hacer evitarlas, dada su inherente inconstancia y debilidad.

En definitiva, no podemos afirmar a partir de los indicios que nos ofrece Hume que las creencias religiosas tengan el estatuto de naturales. Esto las hace susceptibles de la crítica escéptica, dado que no tenemos compromiso alguno con ellas que se fundamente en nuestra constitución intrínseca.¹⁰⁷ Por otra parte, las creencias religiosas no cumplen ninguna función que no pueda ser desempeñada por el razonamiento adecuado y por la experiencia. Como veremos más adelante, tampoco juegan un rol decisivo en el ámbito moral, ya que para Hume podemos actuar moralmente bien guiándonos sólo a partir de lo que la experiencia nos indica, “aún cuando no existiera ningún Dios en el universo.”¹⁰⁸

Creencias sin sustento en la experiencia

Recapitulando, hemos llegado a la conclusión de que las creencias religiosas no tienen el mismo estatuto que las creencias naturales, pero tampoco surgen a partir de la experiencia, dado que los entes de los que trata la teología pertenecen al ámbito de lo suprasensible. Menos aún podemos pretender alcanzar un conocimiento en sentido estricto de este tipo de entes, a nivel de las relaciones entre ideas. Entonces, ¿por qué sostenemos tales creencias?

Hume trata específicamente del origen de las creencias religiosas y su lugar en la naturaleza humana en la *Historia natural de la religión*, mientras que en *Diálogos sobre la religión natural* se dedica a examinar la teología natural, es decir el intento de basar las creencias religiosas en argumentaciones filosóficas. Pero antes de desarrollar en profundidad estos dos temas, es importante detenernos en una cuestión más básica aún: cómo podemos explicar que exista este tipo de creencias, que no son naturales ni se sustentan en la experiencia, y qué lugar ocupan en el marco de la teoría humeana de la naturaleza humana.

En primer lugar, veamos qué estatuto debemos darle a las creencias religiosas. Gerhard Streminger considera que podemos distinguir tres tipos de creencias, especialmente a partir de

¹⁰⁴Esta interesante observación ha sido señalada por Terence Penelhum en “Parity is not Enough”, p. 101.

¹⁰⁵*HNR*, p. 119 [G & G 347].

¹⁰⁶*HNR*, p. 121 [G & G 349]

¹⁰⁷Cfr. Penelhum, T. “Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences”, p. 329: “So Hume feels he can deflect the suggestion that since our nature determine our commitment to the secular natural beliefs whose status is the core concern of his epistemology, they must also determine us to hold some form of religious belief”.

¹⁰⁸*HNR*, p. 143 [G & G 358]. Desarrollaremos más adelante el punto de vista de Hume acerca de la relación entre moral y religión.

la lectura de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.¹⁰⁹ naturales, racionales e irracionales. Como hemos visto, la creencia en la existencia independiente de los objetos y la creencia en la uniformidad de los eventos son inevitables, no están sujetas a nuestra voluntad; por lo tanto es imposible decidir si creer en ellas o no, y es imposible que nos comportemos contrariamente a lo que ellas indican. En cambio, las creencias racionales e irracionales son aquellas respecto de las cuales somos capaces de decidir lo que debemos creer. Las creencias racionales son justificadas y razonables, podemos incluir dentro de ellas todo lo que podemos sostener con distintos grados de probabilidad a partir de la experiencia. Las creencias irracionales, por su parte, son injustificadas y no razonables, e incluirían a las creencias religiosas.

James Noxon señala que Hume asume la validez de la distinción entre creencias racionales e irracionales, pero se presenta un problema a la hora de establecer un criterio a partir del cual diferenciarlas, ya que no hay prueba racional ni justificación absoluta para ninguna creencia.¹¹⁰ Sólo estamos determinados por la naturaleza para creer en aquellas cuestiones que son indispensables para nuestra supervivencia. Este núcleo incuestionable pero a su vez injustificable es el de las creencias naturales. ¿Qué pasa con el resto de las creencias? Las creencias irracionales, que incluyen a las religiosas, son inconstantes, están sujetas a los cambios de humor y al capricho de los predicadores, además de ser ineficaces a la hora de guiar nuestra conducta; todo esto en lo que hace al aspecto psicológico. Pero si vamos a lo metodológico, Hume señala que se sustentan en un bajo grado de probabilidad, en una inadecuada aplicación de las leyes de la analogía, y en el uso ilícito de nuestra capacidad cognitiva más allá de la experiencia; lo que despierta su escepticismo respecto de ellas. Por lo tanto, si bien no hay manera de demostrar la validez racional de los principios empíricos y tampoco hay un modo de probar *a priori* lo absurdo de los principios alternativos, hay una diferencia entre ambos, explica Noxon:

Las teorías potencialmente verificables de las disciplinas empíricas derivan la autoridad que puedan tener a partir de los principios naturales del entendimiento. Para el teólogo, cuyas especulaciones metafísicas no están fundadas en la experiencia sensible ni están sujetas a corrección por parte de ésta, todo es posible, pero nada es en absoluto más probable que cualquier otra cosa.¹¹¹

Es cierto que no podemos justificar completamente las creencias acerca de las cuestiones de hecho, pero ello no es razón suficiente para ponerlas al mismo nivel que las creencias religiosas. En primer lugar, porque podemos otorgarles un mayor grado de probabilidad y además, porque siempre son potencialmente verificables por medio de la experiencia mientras que las creencias religiosas, al tratar de entes y cuestiones que la trascienden, no son susceptibles de verificación alguna.

Una vez que hemos visto qué estatuto conferirle a las creencias religiosas podemos preguntarnos ¿cómo es posible la generación de creencias que no tengan por fundamento la experiencia? Antes de esbozar una respuesta es importante recordar la advertencia que hace Hume en el *Tratado*: “Nada hay más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación,

¹⁰⁹Streminger, Gerhard. “Hume’s Theory of Imagination”, en *Hume Studies*, volumen VI, N° 2 (noviembre 1980), pp. 109-110.

¹¹⁰Noxon, J. *Hume’s Philosophical Development*, pp. 180-186.

¹¹¹Noxon, J. *Hume’s Philosophical Development*, p. 186. La traducción es nuestra. En inglés en el original: “The potentially verifiable theories of empirical disciplines derive what authority they have from the natural principles of the understanding. For the theologian, whose metaphysical speculations are neither grounded in sense experience nor subject to correction by it, everything is possible but nothing is in the least more probable than anything else.”

ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos;”¹¹² luego, en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, añade que hay una “propensión habitual de la humanidad hacia lo maravilloso”.¹¹³ Esto nos da un indicio del lugar por dónde debemos buscar la explicación: la imaginación.

La imaginación es considerada por Hume como una facultad libre, un flujo de percepciones sin constancia ni uniformidad, por eso su actividad es caprichosa y azarosa. Pero, como hemos señalado anteriormente, las ideas pueden adquirir uniformidad y constancia gracias a la influencia de ciertos principios de asociación universales, que operan en la mente “como una fuerza suave, que normalmente prevalece.”¹¹⁴ Estos principios son los de contigüidad, semejanza y causalidad. Sin embargo, como bien aclara Deleuze, la asociación es una regla de la imaginación que la trasciende, no es un producto de ella.¹¹⁵ Hume lo sintetiza de la siguiente manera:

Tengo que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, y principios variables, débiles e irregulares (...) Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida, por el contrario, se observa que tienen lugar en mentes débiles. Y como se oponen a los demás principios de la costumbre y del razonamiento, pueden ser fácilmente superados mediante el debido contraste y confrontación.¹¹⁶

La asociación puede considerarse como una ley natural, ya que si desapareciera, como dice Hume, la naturaleza humana se destruiría. Por lo tanto es constitutiva de nuestro entendimiento y acción. Los principios de asociación nos permiten extender nuestro conocimiento más allá de lo dado a la percepción, sobre todo, como hemos visto, el de la causalidad, a través de la experiencia y el hábito. Además, corrigen la tendencia caprichosa de la imaginación, dándole constancia a su endeble funcionamiento y evitando sus delirios. Sin embargo, esta tendencia de la imaginación no es tan fácilmente controlable como podría parecer, a raíz de la inherente debilidad de la mente humana y el hecho de que los principios de asociación no tienen su origen en esa facultad, sino que operan en ella con una eficacia relativa, a partir de las condiciones que les son dadas. Hume agrega:

Admito que estos principios no son causas *infallibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto sin fijarse en más. No son las *solas* causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en estas tres relaciones y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios generales de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.¹¹⁷

Habida cuenta de este movimiento irregular de nuestro pensamiento y del funcionamiento arbitrario de la imaginación, Hume admite la posibilidad de que podamos generar creencias que no se deriven de la experiencia. Aunque ésta sea el criterio legítimo por el cual debamos

¹¹²*Treatise*, Parte IV, Sección VII, p. 419 [S. B. 267].

¹¹³*IEH*, p. 155 [G & G 96].

¹¹⁴*Treatise*, p. 98 [S. B. 10].

¹¹⁵Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, p. 24: “Association, with its three principles (contiguity, resemblance, and causality) transcends the imagination, and also differs from it. Association affects the imagination. Rather than finding its origin, association finds in the imagination its term and its object. It is a quality which unifies ideas, not a quality of ideas themselves.”

¹¹⁶*Treatise*, Parte IV, Sección IV, p. 366 [S. B. 225]

¹¹⁷*Treatise*, Parte III, Sección VI, p. 200 [S. B. 92-93]

orientarnos, “raramente nos regimos enteramente por ella, antes bien, mostramos una notable inclinación a creer todo lo que se nos cuenta, aunque se refiera a apariciones, encantamientos y prodigios, y por contrario que sea a nuestra experiencia y observación cotidianas.”¹¹⁸

La posibilidad de tener creencias que carezcan de sustento empírico se debe a que, como hemos explicado antes, el hábito es un principio diferente de la experiencia. Como vimos, al actuar juntos sobre la imaginación, estos dos principios dan origen a creencias que podemos denominar -siguiendo la clasificación de Streminger y Noxon- “racionales”, ya que se basan en una cantidad de casos observados. Ahora bien, esa unión entre hábito y experiencia no es dada, lo que permite que el hábito actúe por su cuenta y, mediante una repetición que no se deriva de la experiencia, genere una creencia “irracional” o según la denominación que Hume le da, “ilegítima.”¹¹⁹ En el *Tratado*, explica que la costumbre puede operar de dos maneras para dar vigor a una idea: ya sea por medio de los principios de asociación, que nos permiten hacer la transición de un objeto presente a la idea de su acompañante habitual a partir de la experiencia de la conjunción entre ambos; o bien por la repetición de una idea que se manifiesta con frecuencia a la mente, que adquiere gradualmente la misma fuerza y facilidad de concepción que una idea sustentada en la experiencia. Hume considera que “la costumbre y el hábito tienen en este caso, como en muchos otros, la misma influencia sobre la mente que la naturaleza, e inculcan la idea con igual fuerza y vigor.”¹²⁰

¿Cuál puede ser la causa de estas creencias que se forman a fuerza de repetición pero prescinden de la experiencia? Hume menciona fundamentalmente dos: la elocuencia y la educación. En estos casos, se sustituye la repetición observada por la repetición discursiva o la conducta ejemplificadora.¹²¹

Estoy persuadido de que, si las examinásemos, veríamos que más de la mitad de las opiniones predominantes entre los hombres se deben a la educación; y también lo estoy de que los principios que así abrazamos implícitamente tienen más peso que los debidos al razonamiento abstracto o a la experiencia. Igual que los mentirosos acaban por recordar sus mentiras a fuerza de repetirlas, el juicio, o mejor, la imaginación, puede poseer, por razones parecidas, ideas tan fuertemente impresas en ella, y concebidas con tal claridad, que les es posible a estas ideas actuar sobre la mente de la misma manera que nos presentan los sentidos, la memoria o la razón. Pero como la educación es una causa artificial, no natural, y sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón e incluso a sí mismas según diferentes tiempos y lugares, nunca es tomada en consideración

¹¹⁸*Treatise*, Parte III, Sección IX, p. 227 [S. B. 113]

¹¹⁹Estamos siguiendo el planteo propuesto por Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, capítulo III: “The Power of Imagination in Ethics and Knowledge”.

¹²⁰*Treatise*, Parte III, Sección VI, p. 193 [S. B. 86]

¹²¹De entre las múltiples alusiones que hace Hume al tema escogemos algunas: *Treatise*, p. 236 [SB 120]: “El asombro inicial que acompaña naturalmente a sus milagrosos relatos [de charlatanes y arbitristas] se extiende por toda el alma, y vivifica y aviva la idea de tal modo que acaba haciéndola semejante a las inferencias que sacamos de la experiencia.” En *DRN*, p. 30 [NKS 130] Demea, el fideísta, dice que su primer cuidado es sembrar en las almas de sus hijos la piedad, preocupándose por inculcarles los preceptos y las doctrinas, y por medio del ejemplo, “imprimo profundamente en sus tiernas almas un hábito de respeto hacia los principios de la religión”, y en p. 116 [NKS 193] Filón, el escéptico, dice: “Estoy ciertamente persuadido de que el mejor y único método de lograr que todo el mundo posea el debido sentido religioso es el de poner de manifiesto la miseria y la enfermedad de los hombres. Y para este propósito, la virtud de la elocuencia y un gran poder imaginativo son más necesarios que las virtudes del razonamiento y la discusión.” Por último, *HRN*, p. 105, [G & G 341]: “...si los otros dogmas de ese sistema [de religión popular] están contenidos en un libro sagrado, como el Corán, o son establecidos por una autoridad visible, como la del Romano Pontífice, quienes razonan especulativamente les conceden de forma natural su asentimiento y aceptan una teoría que les ha sido inculcada en las primeras etapas de su educación...”

por los filósofos, a pesar de que en realidad esté construida sobre la misma base de costumbre y repetición que nuestros razonamientos de causas y efectos.¹²²

Sintetizando, podemos reconocer que las fuentes que posibilitan la generación de las creencias irracionales o ilegítimas son por un lado, la constitución propia de la imaginación, que “posee un poder ilimitado para mezclar, combinar, separar y dividir” las ideas “según todas las variedades de la ficción y la visión”,¹²³ y por otro, el principio del hábito cuando funciona separadamente de la experiencia y se sustenta en la repetición artificial. Este tipo de creencias puede ser persistente pero no racional, porque al carecer de fundamento empírico no alcanza grado de probabilidad alguno.

Las creencias ilegítimas dan lugar a los prejuicios, que son una especie dentro del grupo de reglas generales que Hume llama “probabilidad no filosófica.” Se trata de una serie de reglas que formamos y aplicamos aún en contra de la experiencia, ya que el hábito puede actuar con la misma fuerza cuando están presentes objetos idénticos a aquellos de los que tenemos experiencia y cuando hay objetos con distintos niveles de semejanza respecto de ellos, aunque en este caso disminuye el grado de probabilidad en razón de la disminución de la semejanza. No obstante, el hábito nos lleva a establecer la misma conexión causal a pesar de que los casos no sean idénticos e incluso difieran en gran medida. El prejuicio puede originarse también cuando el hábito procede tomando aquellos rasgos o circunstancias del objeto que son accesorios como si fueran esenciales. Entonces, cuando aparece un objeto que es semejante a una causa en algunas circunstancias aunque no en las esenciales, la imaginación nos lleva igualmente a concebir el efecto habitual:

...en casi todos los tipos de causa existe una combinación de circunstancias, algunas de las cuales son esenciales, y otras superfluas (...) Ahora bien, puede observarse que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables, y además están fuertemente unidas a las esenciales; tienen tal influencia sobre la imaginación que aún en ausencia de estas últimas nos llevan a concebir el efecto usual, y le confieren una fuerza y vivacidad que hacen superior esta concepción a las meras ficciones de la fantasía. Podemos corregir esta inclinación reflexionando sobre la naturaleza de las circunstancias, pero sigue siendo verdad que es la costumbre quien toma la salida y predispone a la imaginación.¹²⁴

Vemos, como explica Hume, que para evitar los excesos del hábito y la imaginación, es necesario que apliquemos “reglas correctivas” por medio de la reflexión. Una creencia legítima debe surgir indirectamente del hábito, es decir, no por medio de una transición inconsciente y automática, sino a partir de la regulación de nuestro juicio de acuerdo con la experiencia pasada.¹²⁵ Así logramos que el hábito se ajuste estrictamente a la experiencia.

En el caso de las creencias religiosas, lo que tiene lugar son, justamente, estos excesos de la imaginación y el hábito. Generalmente, en el ámbito de la religión se toma lo accidental por lo esencial, y esto lleva a aplicar la inferencia causal ilegítimamente; por este motivo se suelen sobrevalorar hechos inusuales como las catástrofes climáticas o las tragedias súbitas. En *Historia natural de la religión*, Hume señala que los politeístas, en los comienzos de la humanidad, estaban acostumbrados al orden y regularidad del universo, por eso no lo consideraban digno de alabanza, mientras que suscitaban su devoción los prodigios y hechos monstruosos.¹²⁶ En el caso de los monoteístas no sucede algo muy diferente, ya que su

¹²² *Treatise*, Parte III, Sección IX, p. 233 [S. B. 117]

¹²³ *IEH*, p. 64 [G & G 40].

¹²⁴ *Treatise*, Parte III, Sección XIII, p. 270 [S. B. 148]

¹²⁵ *Treatise*, Parte III, Sección XII, p. 253 [S. B. 133]

¹²⁶ Cfr. *HRN*, Sección I: El politeísmo como primitiva religión del hombre.

adoración a una única deidad también se sustenta en la ocurrencia de hechos que salen fuera de lo común: es decir, lo extraordinario o arbitrario.¹²⁷ Por lo tanto, las creencias religiosas se basan tanto en los excesos de la imaginación como en un uso indebido de los principios de asociación que la rigen.¹²⁸

En busca de las fuentes de la idea de Dios

Luego de determinar la índole de las creencias religiosas y la evaluación que Hume hace de ellas, podemos detenernos a examinar cuáles son las características de la idea de Dios y cómo es que aparece en nuestra mente. La tradición filosófica, y también la creencia popular han apelado en innumerables ocasiones a la idea de un poder sobrenatural y creador del mundo al que le suelen otorgar ciertos atributos: sabiduría, bondad, inteligencia y poder en sentido superlativo o infinito. ¿Cómo surge esa idea en nuestra mente y por qué se la reviste de tales cualidades?

Hume lo explica así: “la idea de Dios, en el sentido de un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge de la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente que aumenta, en forma ilimitada, las cualidades de bondad y sabiduría.”¹²⁹ El origen de la idea de la Divinidad tiene lugar en una impresión que se genera en el sentido interno del hombre, a partir de la percepción del dominio que ejerce nuestra voluntad sobre los órganos del cuerpo y sobre las facultades del alma. “Sabemos con certeza –observa Hume- que nosotros y todo otro ser inteligente poseemos tal poder.”¹³⁰

En definitiva, lo que hacemos es pensar a ese ser supremo a partir de la propia percepción, ya que le otorgamos las mismas características que poseemos, seleccionando las mejores y llevándolas al extremo de la perfección. “No tenemos idea alguna del ser supremo excepto aquella que obtenemos de la reflexión acerca de nuestras propias facultades,” señala Hume.¹³¹ es decir que no tenemos más remedio que antropomorfizar, porque no contamos con otra experiencia de un ser inteligente más que la de nosotros mismos. “Tácitamente, asumimos el lugar del Ser Superior y concluimos que él, en toda ocasión, observará la misma conducta que nosotros adoptaríamos como razonable y elegible en una situación semejante,”¹³² a pesar de que el curso ordinario de la naturaleza nos muestre que casi todo se regula por principios que difieren de los que nosotros empleamos, lo que nos muestra que el poder que organizó esas leyes y principios naturales tiene importantes diferencias con nuestras facultades y características. Sin embargo, la tendencia a la antropomorfización es una inclinación muy fuerte de nuestra naturaleza que es difícil de evitar, a menos que la contremos por medio de la experiencia y la reflexión:

Existe en los humanos una tendencia universal a concebir todos los seres igual que ellos y a transferir a cualquier objeto aquellas cualidades con las que están familiarizados y de las que son íntimamente conscientes (...) debido a una propensión natural, atribuimos malicia o buena voluntad a cualquier cosa que nos haga daño o nos agrade, a no ser que dicha propensión sea

¹²⁷Cfr. *HRN*, Sección VI: Origen del monoteísmo a partir del politeísmo.

¹²⁸Cfr. Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, p. 76: “...there is religion only when these principles are reflected in pure imagination and mere fancy. Why is that? Because religion, by itself and in its other aspects, is only the fancyful usage of the principles of association, resemblance, and causality.”

¹²⁹*IEH*, p. 28. [G & G 15].

¹³⁰*IEH*, p. 85. [G & G 53].

¹³¹*IEH*, p. 96. [G & G 60].

¹³²*IEH*, p. 186. [G & G 119].

corregida por la experiencia y la reflexión (...) Ni siquiera los filósofos pueden estar totalmente libres de esta debilidad natural.¹³³

En *Historia natural de la religión*, Hume señala que la tendencia a la antropomorfización se hace presente desde las primeras formas de religión, que son politeístas. Esa tendencia se sustenta en los principios débiles, cambiantes e irregulares de la imaginación, que movidos por el miedo, la melancolía y la ignorancia, nos llevan a buscar una explicación de lo que nos sucede. Nuestra imaginación, “incómoda en esta concepción abstracta de los objetos que incesantemente la ocupan, empieza a convertirlos en algo más particular, y los reviste de formas más adecuadas a su capacidad natural de comprensión.”¹³⁴ Así, nos representamos a esos poderes invisibles como seres sensibles e inteligentes, similares a nosotros, que actúan movidos por el amor y el odio, y son susceptibles a las ofrendas y las súplicas, a las oraciones y los sacrificios. Ideamos seres poderosos pero limitados, que a causa de nuestras excesivas alabanzas y adulaciones terminan elevándose hasta los límites supremos de la perfección cuando les concedemos los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad. En ese punto, se produce un salto cualitativo de la naturaleza humana a la divina:

La mente se eleva gradualmente de lo inferior a lo superior: partiendo de lo imperfecto forma, por abstracción, la idea de perfección. Distingue poco a poco las partes nobles de su propia estructura de aquellas que son más groseras y aprende a atribuir sólo las primeras, más elevadas y refinadas, a la divinidad.¹³⁵

¿Cómo surge esa tendencia a aumentar en forma ilimitada nuestras mejores cualidades? En definitiva, este impulso es lo que hace que lleguemos a concebir una deidad que se diferencie en algo de nosotros mismos, ya que si la idea que nos forjamos de ella se fundamentara únicamente en la antropomorfización, sería simplemente un espejo de la humanidad. Liz Goodnick señala que es decisivo en este respecto lo que se ha dado en llamar el “principio de la galera,” que es la tendencia de la imaginación a seguir su curso indefinidamente.¹³⁶ Hume lo explica así en el *Tratado*: “la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie, aún cuando se acaben sus objetos, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso.”¹³⁷

Ahora bien, debemos tener en cuenta que el “principio de la galera” es desarrollado por Hume para explicar por qué aceptamos la existencia continua de los objetos, es decir que puede dar lugar a una creencia natural, aunque necesita sumarse para ello al principio de la coherencia, porque tomado por sí solo es un principio que resulta débil para ello.¹³⁸ Goodnick sostiene que

¹³³*HNR*, pp. 53-55 [G & G 317]. Hay un pasaje similar en el *Treatise*, Parte IV, Sección III, pp. 365-366 [S. B. 224-225]: “Existe una inclinación muy notable en la naturaleza humana a conferir a los objetos externos las mismas emociones observadas dentro de sí misma, y también a encontrar en cualquier sitio aquellas ideas que le están más presentes. Es verdad que esta inclinación se suprime con una pequeña reflexión, y que se encuentra solamente en los niños, los poetas y los filósofos antiguos (...) Hay que disculpar a los niños por su edad; a los poetas, porque confiesan seguir implícitamente las sugerencias de su fantasía; pero ¿qué excusa daremos para justificar a nuestros filósofos cuando muestran una tal debilidad?”

¹³⁴*HNR*, p. 91 [G & G 334].

¹³⁵*HNR*, p. 43 [G & G 311].

¹³⁶Goodnick, L. “Hume on the Epistemic Status of Belief in God”, p. 233: “In developing the idea of a perfect deity, this principle seems to be in effect. The henotheist gets carried away in his adulation, adding more and more positive qualities to his favorite god until he reaches perfection.”

¹³⁷*Treatise*, Parte IV, Sección II, p. 333 [S. B. 198]

¹³⁸*Treatise*, Parte IV, Sección II, p. 334 [S. B. 198]: “Sin embargo, sea cual sea la fuerza que podamos atribuir a este principio, me temo que resulte demasiado débil como para sostener por sí solo un edificio tan vasto como este de la existencia continua de todos los cuerpos externos, por lo que debemos juntar la constancia de su aparición a la coherencia, a fin de dar cuenta satisfactoria de esa opción.”

el “principio de la galera” produce creencias naturales o también racionales cuando se complementa con un mecanismo que de por sí puede generar creencias racionales, pero cuando se complementa con uno que produce creencias irracionales, como el antropomorfismo o la tendencia a la adulación, entonces da lugar a creencias de este tipo.¹³⁹

Inicialmente, la noción del Ser supremo tiene una función explicativa, porque surge a raíz de la necesidad de dar respuesta a los temores y esperanzas que nos aquejan. Sin embargo, en un estadio tardío de la religión surge otra concepción de la divinidad, según Hume observa: “¿Cuánto más natural es que una deidad limitada, a la que en un principio sólo se supone autor inmediato de los bienes y males particulares de la vida, sea finalmente representada como la soberana hacedora y modificadora del universo?”¹⁴⁰ Es decir que la noción explicativa abre paso a la idea de un Dios arquitecto o creador, a partir de la percepción del orden de la naturaleza, aunque se arraiga en cierta medida también en el antropomorfismo, porque se asume algún grado de semejanza entre esa soberana mente hacedora y nuestra inteligencia y voluntad.

Esta analogía antropomórfica no deja de ser problemática, porque nosotros no podemos conocer cabalmente ni siquiera cómo operan nuestras facultades mentales y por ende, al transferirlas a otro ser, tampoco podemos subsanar esa dificultad. Al observar cómo actúa nuestro propio poder, no alcanzamos a percibir de qué manera incide la voluntad en el cuerpo, es decir, cuál es la energía por medio de la cual se ejerce su influencia, sino que únicamente percibimos el acontecimiento: que una idea es consecuente con una volición. Lo mismo se aplica a la hora de pensar en un ser cuya voluntad pudiera crear u organizar el mundo: a partir de la observación del orden y regularidad que observamos en él podríamos sostener que existe un ser tal, pero no podríamos explicar cómo actúa:

Si nuestra ignorancia fuese entonces razón para rechazar algo, seríamos llevados al principio de negar toda energía al Ser Supremo tanto como a la más densa materia. Ciertamente, comprendemos tan poco las acciones del primero como las de la segunda. ¿Sería más difícil concebir que el movimiento pueda surgir del impulso que pensar que pueda surgir de la volición? Lo único que conocemos es nuestra profunda ignorancia en ambos casos.¹⁴¹

Lo que nos impide adjudicarle a ese ser, como a cualquier otro, un principio activo propio, es una de las implicancias de la crítica a la noción de conexión necesaria, que es el hecho de que no tenemos experiencia de una conexión tal en los objetos. Por lo tanto, no podemos afirmar que haya alguna cosa en el universo que sea causa o principio productivo, “ni siquiera lo es la misma deidad, pues nuestra idea del Ser supremo se deriva de impresiones particulares, de las que ninguna de ellas contiene eficiencia alguna ni parece tener *ninguna* conexión con *ninguna* otra existencia.”¹⁴² Entonces, ¿de qué nos sirve afirmar la existencia de un Creador si no podemos demostrar que es causa del universo? A la hora de pensar en la creación, sería tan válida la hipótesis materialista como la teísta: el mundo pudo originarse tanto a partir de un impulso ciego de la materia como de un gesto de la voluntad divina, ya que somos igualmente ignorantes en ambos casos. Y si persistimos en considerar que la divinidad es el principio omnipotente y eficiente que suple la deficiencia de todas las causas, llegaríamos a consecuencias absurdas, dado que, como hemos visto recién, no tenemos constancia de cómo incide nuestro pensamiento en nuestros movimientos. Entonces, no nos quedaría más remedio que apelar a ese principio omnipotente para dar razón incluso de la relación entre nuestra voluntad y nuestras acciones, tanto buenas como malas:

¹³⁹Cfr. Goodnick, L. “Hume on the Epistemic Status of Belief in God”, p. 233.

¹⁴⁰*HNR*, p. 83 [G & G 331].

¹⁴¹*IEH*, p. 96. [G & G 60].

¹⁴²*Treatise*, Parte IV, Sección V, p. 394 [S. B. 248]. Las cursivas son del autor.

En efecto, por la misma razón por la que hemos recurrido a él en las operaciones naturales y afirmado que la materia no puede comunicar de suyo el movimiento ni producir el pensamiento, a saber: porque no se ve conexión alguna entre esos objetos; precisamente por la misma razón tendremos que reconocer que la divinidad es autora de todas nuestras voliciones y percepciones, pues no se ve que éstas tengan tampoco conexión, ni entre sí ni con esa supuesta pero desconocida sustancia del alma (...) Si nada es activo, sino aquello que tiene un manifiesto poder, el pensamiento no es en ningún caso más activo que la materia. Y si esta inactividad nos obliga a recurrir a una divinidad, entonces el ser supremo es causa real de todas nuestras acciones, malas o buenas, viciosas o virtuosas.¹⁴³

Hume señala que muchos filósofos, tanto deístas como teístas, que dicen inferir la existencia de Dios a partir de sus efectos, particularmente del orden de la naturaleza, terminan creando un “engendro” con su mente porque le atribuyen a la causa del mundo inteligencia y benevolencia en grado superlativo, lo que va en franca contradicción con el actual estado de cosas, lleno de mal y desorden. Generan algo más perfecto y grande que lo que su experiencia les muestra y terminan formulando suposiciones arbitrarias para adecuarlas a su idea preconcebida de la Divinidad, que por lo tanto sólo tiene el carácter de mera “hipótesis religiosa”, a la que Hume descarta aplicándole toda la fuerza de su escepticismo.¹⁴⁴ Quienes actúan así, concluye, “han colaborado al ascenso de la razón con las alas de la imaginación.”¹⁴⁵

En consecuencia, vemos que el modo en que concibamos a la Divinidad y las características que le atribuyamos tendrán implicancias a la hora de intentar justificar dichas concepciones. Si predicamos omnipotencia, debemos encontrar buenas razones para probarla, si predicamos omnisciencia, también, lo mismo si predicamos benevolencia, y así en cada caso. A continuación, analizaremos en profundidad los argumentos que se han empleado para demostrar racionalmente la existencia de Dios, que implican como supuestos, determinadas concepciones de ese Ser Supremo.

Argumentos y analogías

Hume señala en el prólogo de *Historia natural de la religión* que la investigación en torno a cuestiones religiosas tiene dos aspectos: el origen del sentimiento religioso en la naturaleza humana, del que se ocupa en esa obra, y la indagación acerca de su fundamento racional, que pasa por demostrar mediante la razón la existencia de un Ser Supremo. Esta tarea es abordada principalmente en la sección XI de *Investigación sobre el entendimiento humano* y en *Diálogos sobre la religión natural*, obra que Hume escribió a intervalos durante 25 años y que por pedido suyo fue publicada póstumamente en 1779. Nos ocuparemos en este apartado de revisar los argumentos que se esgrimen para intentar dar un sustento racional a la religión y las objeciones que pueden ofrecerse al respecto.

Es importante tener en cuenta que Hume considera a la empresa de brindar un fundamento racional a la religión como uno de los aspectos bajo los cuales se manifiesta el uso ilícito de la

¹⁴³ *Treatise*, Parte IV, Sección V, p. 394-395 [S. B. 249]. Hume está mostrando que de esta manera caemos en la idea de un *Deus ex machina*.

¹⁴⁴ Cfr. *IEH*, sección XI: De una providencia especial y de una vida futura.

¹⁴⁵ *IEH*, p. 177 [G & G 113].

razón, que surge por querer aplicarla al conocimiento de algo que excede su capacidad.¹⁴⁶ Este intento frustrado se ha plasmado en las pruebas que a lo largo de la historia se han ofrecido para demostrar la existencia de Dios, que podemos reunir bajo tres denominaciones: la ontológica, la cosmológica y la fisicoteológica.¹⁴⁷

La primera prueba parte de la caracterización de la Deidad como un ser absolutamente necesario y su aparente legitimidad se basa en una confusión entre la posibilidad lógica y la posibilidad real. Se afirma que si podemos pensar que un ser perfecto existe, entonces existe. Esta proposición se basa en el supuesto de considerar a la existencia como un predicado. Si el Ser Supremo es perfecto, entonces encierra todos los predicados positivos posibles; la existencia es un predicado, por lo tanto le pertenece, lo cual nos autoriza a afirmar que existe. El ser absolutamente independiente y necesario (plano lógico) sería, al mismo tiempo, el más real que se pueda imaginar (plano ontológico).

El argumento ontológico como prueba *a priori* de la existencia de Dios es analizado por Hume en la parte IX de *Diálogos sobre la religión natural* y refutado deslindando el plano lógico del empírico, señalando que es ilícito transpolar las conclusiones de un conocimiento demostrativo al ámbito de las cuestiones de hecho. Si partimos de la premisa de que en el terreno de lo empírico todo lo que existe puede también no existir, no podemos afirmar la existencia de ningún ser de manera necesaria. Las razones las sitúa Hume en el modo en que nuestro entendimiento está constituido:

la mente no puede jamás verse en la necesidad de suponer que un objeto permanezca siempre en su ser, de la misma manera que nos vemos siempre en la necesidad de concebir que dos y dos son cuatro. Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado, o lo que es lo mismo, no tienen un significado consistente.¹⁴⁸

Mientras nuestras facultades mentales sigan manteniendo las características que tienen hasta el presente, no nos es posible concebir un ser necesariamente existente, más allá de que efectivamente exista, porque las cualidades que harían que ese ser fuese necesario son desconocidas e inconcebibles para nosotros.¹⁴⁹

El argumento cosmológico se apoya en la afirmación de que todo lo que existe tiene una causa o razón de su existencia. En los *Diálogos* es presentado por Demea, el personaje que representa la postura fideísta, con el propósito de probar la infinitud y unidad de Dios. Demea señala que como nada puede ser causa de su propia existencia, nos remontamos en la indagación de los efectos a las causas, lo que nos puede llevar a una infinita e incesante escalada causal, o bien a afirmar que existe una causa última de todo lo demás, que a su vez lleve en sí la razón de su existencia. Este argumento es susceptible de la misma crítica que el argumento ontológico, ya que se funda en la existencia necesaria de un ser primigenio; pero

¹⁴⁶Cfr. *IEH*, p. 174 [G & G 111]: A criterio de Hume este esfuerzo es contraproducente, porque “en lugar de calmarlas, suscita aquellas dudas que naturalmente surgen de una investigación diligente y minuciosa.” En la sección XII: “De la filosofía académica o escéptica”, p. 191, [G & G 122] Hume hace notar la paradoja que implica que, por un lado “los filósofos religiosos se debaten todavía si puede haber un hombre tan ciego como para ser un ateo especulativo”, y por el otro, que la mayor cantidad de los razonamientos filosóficos está dedicada a probar la existencia de Dios y refutar las falacias de los ateos. Entonces, si la existencia de Dios es algo tan evidente y es prácticamente imposible ser ateo, ¿por qué hay tantos argumentos destinados a probarla?

¹⁴⁷A pesar del anacronismo, nos valemos aquí de los nombres que emplea Kant para referirse a las pruebas de la existencia de Dios con fines prácticos y para no abundar en explicaciones sobre este tópico ampliamente conocido y discutido en filosofía. Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prologo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Taurus, 2005, A 583/B 612 – A 630/B 658.

¹⁴⁸*DRN*, p. 113. [NKS 189]

¹⁴⁹En el *Tratado*, Parte I, Sección VII, p. 108 [SB 20] encontramos un pasaje donde se expone la falacia que implica tratar a la existencia como un predicado o atributo, al que ya hemos hecho mención en la nota al pie nº 9.

como acabamos de ver, en el plano de las cuestiones de hecho y existencia no hay posibilidad de concebir a ningún ser de manera necesaria.

Hume ya se había ocupado de este argumento en el *Tratado*¹⁵⁰ destruyéndolo por medio de su análisis de la relación causal, que nos muestra que la conexión necesaria es puesta por nuestra mente a partir de la experiencia, lo que implica que no está en los objetos ni es intuitiva o demostrativamente cierta. Esto lo lleva a concluir que no podemos asimilar sin más la idea de principio de existencia a la de causa. Las ideas de causa y efecto son distintas, y por lo tanto, separables entre sí. Entonces, es posible concebir que un objeto pueda no existir en un momento y existir en otro momento sin unirle necesariamente la idea de causa o principio productivo. Por lo tanto, es posible separar la idea de causa de la idea de comienzo de existencia, por lo cual no es contradictorio pensar que algo pueda haber comenzado a existir sin haber sido causado.¹⁵¹

El argumento fisicoteológico, también conocido como argumento del designio, es tratado en detalle en los *Diálogos* y en la sección XI de la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Este argumento basa la posibilidad del conocimiento de la naturaleza divina en el uso de la analogía: a partir de la contemplación del mundo, se observa que es un todo compuesto de partes al que se compara con una gran máquina integrada, a su vez, por un infinito número de máquinas de menor tamaño, subdivisibles hasta grados imperceptibles de pequeñez. Esto conduce a la afirmación de que el mundo es una totalidad homogénea, en el sentido de que tanto las partes como la totalidad son comparables a máquinas. En segundo lugar, se observa que en el mundo reina la armonía y el orden, porque las partes que lo componen están ajustadas entre sí a la perfección, lo que permite detectar una regularidad en su funcionamiento. Finalmente, se percibe una adaptación de medios a fines: en la naturaleza existen ciertos fines que están acompañados por los medios necesarios para alcanzarlos, lo cual se interpreta como índice de una intencionalidad, que se compara con aquella que está presente en las acciones humanas. A partir de la semejanza que se observa en este ajuste de medios a fines en el mundo y en los productos del intelecto humano, se establece una analogía en la que se sustenta el argumento del designio. Tanto el mundo como los artefactos son efectos similares de los cuales se infiere, por las reglas de la analogía, que deben tener causas semejantes.

Sobre la base de esta comparación, se afirma que el intelecto de Dios es “en cierto modo”¹⁵² similar a la mente humana, aunque está dotado de facultades mucho más amplias, acordes a la proporción de su obra. El mundo se asemeja “con exactitud –aunque los excede con mucho- a los productos de carácter humano”¹⁵³. Podríamos pensar, a partir de esta expresión, que la diferencia consistiría en una cuestión de magnitud de los efectos antes que en una disparidad de cualidades entre ambas causas: las facultades de la Divinidad podrían ser las mismas que las nuestras aunque ampliadas o potenciadas lo suficiente como para crear el universo.

En los *Diálogos*, el argumento del designio es presentado por Cleantes, quien representa la postura de un teísta inferencial, porque pretende sustentar su creencia en Dios a partir de la evidencia que proporciona el orden que se percibe en el mundo. A su criterio, esta prueba

¹⁵⁰*Treatise*, Sección III, Parte III: ¿Por qué una causa es siempre necesaria?

¹⁵¹*Treatise*, Sección III, Parte III, p. 187 [S. B. 181-182]: “...precisamente el punto en cuestión es si toda cosa debe o no debe tener una causa; y según las reglas de todo razonamiento válido, esto es lo que no puede darse por supuesto (...) La verdadera cuestión es si todo objeto que empieza a existir tiene que deber su existencia a una causa y yo afirmo que esto no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto...”

¹⁵²*DRN*, p. 47 [NKS 143].

¹⁵³*DRN*, p. 47 [NKS 143].

permitiría demostrar no sólo la existencia de una Divinidad, sino también la similaridad de su esencia con la mente e inteligencia humanas. El personaje de Filón, que representa la postura escéptica, se encargará de mostrarle no sólo la insuficiencia de este argumento, sino también las consecuencias indeseables y contradictorias que se siguen de él.

El argumento del designio es insuficiente debido a que hace un uso ilícito de la analogía. En primer lugar, y a raíz del carácter probabilístico de los razonamientos de tipo empírico, para lograr un grado de seguridad aceptable en la analogía se requeriría que los términos de la comparación fueran similares o proporcionales; de lo contrario la probabilidad disminuiría en la misma proporción que la desemejanza de los objetos comparados. En segundo lugar, el partir de la semejanza de efectos sólo nos autoriza a realizar una inferencia de las causas que fuese proporcional a esos efectos: no podrían atribuirse a la causa propiedades que el efecto no poseyese.¹⁵⁴ En ese sentido, las obras del ingenio humano son muchas veces producto del ensayo y el error, o de una construcción colectiva, por lo cual tendríamos el derecho de suponer mediante la analogía, que la causa del mundo podría guardar también alguna similitud con esos rasgos de la humanidad. En tercer lugar, podríamos objetar la arbitrariedad de la elección: ¿por qué valernos de un principio tan débil y limitado como la razón y el designio humanos para explicar la totalidad del universo? La naturaleza tiene infinitos principios de acción, por lo que no podemos basarnos en nuestra limitada experiencia para afirmar que una parte de ella puede valer como regla para dar cuenta de la totalidad. Esto nos lleva a la equipotencia: las razones para aceptar una explicación de la causa del mundo pueden ser tan lícitas como cualesquiera otras, debido a que nuestra experiencia es insuficiente y nuestra razón, limitada como para concederle mayor grado de probabilidad a una alternativa antes que a otra.¹⁵⁵

Las consecuencias negativas que conlleva el argumento del designio pasan por la debilidad de la analogía que establece Cleantes. Podríamos partir de la concesión de que existe cierta similitud entre el mundo material y el mundo mental: ambos tienen un ordenamiento acorde, están gobernados por principios parecidos y dependen de una gran cantidad de causas. Sin embargo, así como Cleantes señala que el mundo material necesita de una causa, si el mundo mental es similar al material, entonces también deberíamos inquirir por una causa que lo generase. Tanto la razón como la experiencia nos obligan a remontarnos a buscar una causa anterior en ambos escenarios. Además, si la mente humana tiene una causa, y es semejante a la mente divina, ésta también debe poseer una causa. Así, podría preguntarse por la causa de la causa de la mente divina y seguir al infinito en una escalada de la cadena causal.

Filón se pregunta, entonces, por qué interrumpir la concatenación de causas en un punto como la mente divina y no seguir avanzando *ad infinitum* o bien, detenernos antes y pensar que el mundo material puede darse a sí mismo su propio principio de organización.¹⁵⁶ Así como Cleantes señala que las ideas en la mente divina se ordenan por su propia naturaleza, podría establecerse que las partes del mundo material también lo hicieran. ¿Por qué pensar que el orden debe ser más esencial al mundo mental que al mundo material? No hay razón para aceptar uno de estos principios y no asentir al otro también.

¹⁵⁴En *IEH*, Hume es terminante al respecto: un razonamiento de este tipo restringe lo que puede concluirse, ya que no se puede atribuir a la causa propiedades que no posea el efecto (p. 175) [G & G 112].

¹⁵⁵Una alternativa plausible podría ser la comparación de la naturaleza con un organismo vivo, lo que llevaría a explicar la causa del mundo mediante la generación y la vegetación (cfr. *DRN*, parte VI).

¹⁵⁶Cleantes es conciente de esta arbitrariedad y la asume, pero como un hecho que es inherente a las limitaciones del entendimiento humano, o al menos del suyo: “¿Me preguntas cuál es la causa de esta causa? No lo sé: no me importa, eso es algo que no me atañe. He encontrado a la deidad, y aquí detengo mi investigación. Que sigan más lejos los que sean más sabios o más decididos.” *DRN*, p. 76 [NKS 163].

Frente a objeciones tan serias, Cleantes asume lo limitado de la analogía que propone, y dice no aspirar a ir más allá de lo que la experiencia le permite afirmar sobre el Ser Supremo: “Concedo sin vacilar que Dios posee muchos poderes y atributos que no comprendemos; pero si nuestras ideas y su alcance no son adecuados ni se corresponden con su real naturaleza, no sé qué queda en este asunto que merezca que nos sigamos ocupando de él.”¹⁵⁷ Por un lado, vemos en esta puja que Cleantes, desde su actitud teísta, busca apoyarse en aquellas proposiciones acerca de la Divinidad que pueden tener algún sustento en la experiencia, mientras que Filón, como escéptico, le muestra que pueden inferirse de esas, otras proposiciones que pueden estar excediendo el límite del conocimiento empírico, o que partiendo de otro tipo de evidencia empírica podemos llegar a conclusiones opuestas. Uno pone énfasis en marcar lo que es lícito afirmar y el otro, en lo que es ilícito, pero no se invalidan entre sí sino que muestra los dos lados de la cuestión. No obstante, en la afirmación que acabamos de citar, Cleantes pone en evidencia que está partiendo de un supuesto, y es que considera que en algún punto, nuestras ideas tienen que tener necesariamente algún tipo de adecuación con la naturaleza divina, deben tener garantizada previamente su correspondencia con lo que describen para poseer un mínimo de sentido. Pero esta afirmación no tiene sustento alguno en la experiencia y termina torciendo la disputa a favor del escéptico.

Filón termina concluyendo que, a la luz de todas las objeciones presentadas, decir que el orden del mundo procede de un designio es ni más ni menos que una petición de principio, porque dicha conclusión no puede justificarse a partir de las premisas suministradas por Cleantes, sino que se supone de antemano. Se trata de una afirmación *a priori*, sin la suficiente base empírica, ya que no se desprende de la observación del mundo que su organización deba provenir de un principio externo, así como tampoco se desprende que pueda ser inherente a la propia naturaleza. Ambas opciones serían viables y no hay razón para inclinarnos por una desdiciendo la otra. Como bien observa Badía Cabrera, “la contemplación del orden en el universo no es una prueba innegable de la intervención de una inteligencia ordenadora”,¹⁵⁸ y la experiencia no puede resolver este dilema.¹⁵⁹

Uno de los riesgos más grandes de la aplicación de la analogía con la inteligencia humana es el antropomorfismo, al que nos hemos referido en el apartado anterior. El problema es que se le atribuyen a la Divinidad sólo las mejores características del ser humano, omitiendo ciertos atributos morales que suelen dejar mucho que desear. Esto nos llevaría a pensar que “las cualidades morales de los hombres son más imperfectas que las cualidades naturales”, por lo que debemos inferir entonces que “hay una mayor semejanza entre los atributos naturales de la Deidad y los atributos humanos de esta clase, que la que se da entre los atributos morales de Dios y los de las criaturas.”¹⁶⁰ Así se ve nuevamente lo arbitrario de la analogía.

Por lo tanto, toda afirmación acerca de la naturaleza de la Divinidad que sobrepase aquello que podamos derivar de la experiencia, sólo tiene el carácter de mera hipótesis a partir de la cual no estamos en condiciones de inferir ningún hecho nuevo. Pero tampoco sería lícito, señala Hume, basarnos en las cualidades efectivas que observamos en nuestra naturaleza (inteligencia, poder, bondad) y aplicarlas a la Divinidad “excediéndolas en gran medida”, como pretende Cleantes al plantear el argumento del designio, porque respecto de atributos y

¹⁵⁷DRN, p. 69 [NKS 158].

¹⁵⁸Badía Cabrera, Miguel. “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume”, p. 11.

¹⁵⁹Deleuze, en *Empiricism and Subjectivity* observa que el argumento del designio es una muestra de que la religión confunde lo general con lo accidental. “It does not see that the world has but an extremely distant resemblance to machines, and that it resembles them only in terms of the most accidental circumstances” (p. 71).

¹⁶⁰DRN, p. 155 [NKS 219].

cualidades no es posible establecer grados ya que éstos requieren, para ser estimados, de magnitudes susceptibles de cuantificación.¹⁶¹ La analogía no sería aplicable en este caso, porque se basa en la estimación y comparación entre cualidades.

Una de las principales críticas de Filón al argumento del designio, que queda indemne, es que no resuelve el problema de encontrarle un sentido al mal en el mundo. De las inequidades naturales que observamos entre los hombres, uno puede inferir la indiferencia o incluso la malicia del Autor de la naturaleza: si el poder de Dios es infinito, todo lo que quiere se hace, pero ni el hombre ni los animales son completamente felices; por lo tanto, Dios quiere nuestra infelicidad. Si su sabiduría es infinita, puede elegir los medios adecuados para cualquier fin, pero el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad, por lo tanto, no ha sido organizado con ese propósito. Mientras haya algo de maldad en el mundo, tendrá una causa. Si esa causa es Dios, y Él es bueno, ¿por qué existe el mal? Si es contraria a Dios, entonces no es todopoderoso. Esto nos lleva a preguntarnos, en definitiva, cuál es el propósito e intención de la naturaleza. Al parecer, consiste sólo en la preservación de los individuos y la propagación de las especies, no en su felicidad. Entonces, no podemos proponer como fundamento de la religión a la felicidad humana, porque implicaría que estamos dispuestos a elegir la existencia en este mundo, con los sufrimientos, enfermedades y dolores que nos acarrea. Si nos apoyamos en este principio, caemos en el escepticismo total. Filón concluye:

...a menos que violentemos extraordinariamente nuestro parecer, no hay ninguna consideración sobre la vida humana o sobre la condición de la humanidad que nos permita inferir los atributos morales o saber algo de esa infinita benevolencia, de ese infinito poder y de esa infinita sabiduría, que únicamente debemos descubrir con los ojos de la fe.¹⁶²

Por lo tanto, esta objeción respecto del mal no sólo nos impide predicar que la Divinidad es benevolente, sino que invalida la posibilidad de concederle atributos naturales también. Cleantes intenta resolver el problema limitando nuevamente su concepción del Ser Supremo, que sería poderoso, sabio y benevolente en forma limitada aunque superior a los hombres. Sin embargo, Filón dice que el mal en el mundo es absolutamente innecesario, por lo tanto, la existencia de un Dios limitado tampoco la justificaría. Aunque los males del mundo no son incompatibles con los atributos que Cleantes le otorga a Dios, tampoco pueden probarse, como hemos visto, a partir de los fenómenos que experimentamos. Por eso para Filón la causa del universo no encierra ni bondad, ni malicia, sino que sencillamente es indiferente a su creación. En consonancia con esta conclusión, aboga por una moral humanística: 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 Dios que otorgue recompensas y castigos a nuestros comportamientos.

En definitiva, no es posible estimar *a posteriori* en qué medida este mundo es expresión de la sabiduría, poder y bondad de un Ser Superior. Es imposible comparar tanto la similitud entre las causas como la afinidad entre las relaciones de esas causas con sus respectivos efectos. No hay experiencia que nos garantice que podamos atribuirle al concepto de la Divinidad una similitud con la inteligencia humana, o que nos permita afirmar que el mundo es expresión de un designio divino de la misma manera en que un edificio es obra del proyecto de un arquitecto. Sólo nos es dado establecer una comparación entre la magnitud de los efectos: los

¹⁶¹DRN, p. 155 [NKS 217]. Sin embargo, en el *Tratado* (Parte III, Sección I, p. 172 [S. B. 70]) Hume considera que los “grados de una cualidad” son un tipo de relación filosófica respecto del cual podemos tener conocimiento cierto, porque surge a partir de las relaciones entre ideas. Lamentablemente, no se explora más al respecto en ningún otro lugar de la obra como para poder confrontar esta noción con lo que propone en los *Diálogos*.

¹⁶²DRN, p. 131 [NKS 201].

artefactos y la creación. La aplicación de la analogía no puede ser idéntica en ambos casos, dada la desproporción de las causas que estamos comparando. En *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume explica que en lo que respecta a las obras del ingenio humano podemos ir del efecto a la causa e inferir a partir de la causa nuevos hechos o atributos, porque el hombre es un ser al que conocemos por experiencia y estamos familiarizados con su naturaleza; contamos con información adicional acerca de él. Ahora bien, en el caso de la relación causal de Dios con el mundo, conocemos una sola obra o producción suya, y por eso no podemos argumentar de la misma manera, “pues el conocimiento de las cualidades que le atribuyéramos, siendo en este caso derivado de su producción, no podría señalar más allá ni constituirse en el fundamento de una nueva experiencia.”¹⁶³ Nuestros juicios acerca de la causalidad surgen a partir de observaciones de conjunciones regulares entre dos especies de objetos. Por lo tanto, es imposible efectuar inferencia alguna acerca de la causa de un efecto único como es el universo. En consecuencia, el uso de la relación causal en este caso sería indebido.¹⁶⁴

Algunas concesiones y conciliaciones

Luego de ver el despliegue destructivo de los argumentos escépticos puestos en boca de Filón, es difícil pensar que algo pueda sostenerse racionalmente acerca de la existencia y naturaleza de Dios. Sin embargo, Hume nos sorprende sobre el final de la última sección de los *Diálogos* con lo que los críticos han dado en llamar la “concesión de Filón.” Ésta consiste en la admisión de que

la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana; si esta proposición no es susceptible de ampliarse, o de variarse, o de ser explicada de un modo más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser la fuente de cualquier acción o prohibición; y si la analogía, imperfecta como es, no puede llevarse más allá de los límites de la inteligencia humana y no puede ser transferida con ninguna apariencia de probabilidad a otras cualidades del alma, si éste es realmente el caso, ¿qué otra cosa puede hacer e hombre más religioso, inquisitivo y contemplativo, además de otorgar un abierto y filosófico asentimiento a esta proposición -tal como a menudo ocurre- y de creer que los argumentos sobre los que dicha proposición se funda exceden a las objeciones que se esgrimen contra ella?¹⁶⁵

Ahora bien, al prestar atención a lo que en definitiva dice Filón, vemos que no entra en contradicción con ninguna de las objeciones que ha esgrimido contra el argumento de Cleantes. Lo que está afirmando es realmente muy débil y restringido, por eso esta postura ha sido denominada “deísmo mínimo.”¹⁶⁶ Si analizamos lo que Filón expresa, inclusive podríamos dudar respecto de que lo que admite alcance siquiera a ser una “concesión”. En primer lugar, comienza enfatizando el carácter probabilístico de la analogía, y califica a ésta de “remota”. En segundo lugar, podemos ver que su argumento no excluye la posibilidad del

¹⁶³ *IEH*, p. 184 [G & G 118].

¹⁶⁴ Deleuze, en *Empiricism and Subjectivity*, capítulo IV: God and the World, considera que la teoría de la causalidad en Hume tiene dos funciones: determinar las condiciones de su uso legítimo en relación con la experiencia y criticar su uso ilegítimo fuera de ella. La metafísica dogmática y la teología racional incurrir en este uso indebido: “It is evident that religion misuses the principle of causality. In fact, there is no usage of causality in religion that is not illegitimate and fictitious” (p. 75).

¹⁶⁵ *DRN*, p. 167 [NKS 227].

¹⁶⁶ Cfr. Gaskin, J. C. A. “Hume on Religion” en David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpression, 2005), pp. 313-344. También, O'Connor, D. *Hume on Religion*, pp. 10-11 y Schmidt, Claudia M. *David Hume. Reason in History*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, capítulo XII: Religion.

monoteísmo ni del politeísmo, ya que habla de “causa” o “causas.” También es compatible con una explicación inmanentista, porque nada nos impide pensar que esa causa o causas puedan estar en el mundo y no por fuera o encima de él, lo que, por otra parte, nos habilita a conciliarla con una postura materialista si consideramos que esos principios se encuentran en la materia misma.¹⁶⁷ Además podría admitir la posibilidad de que esa causa o causas fueran limitadas o finitas, ya que lo remoto de la analogía no impide pensar que el orden del universo sea el mejor que de hecho puede haber, pero no el más perfecto concebible. Filón se cuida inclusive de afirmar que la causa o causas que postula existan necesariamente, porque eso lo haría blanco de las críticas al argumento cosmológico que hemos descrito más arriba. Finalmente, y teniendo en cuenta las objeciones presentadas respecto de la existencia del mal en el mundo, la “concesión” excluye toda incidencia en el ámbito de la acción, toda posibilidad de pensar en que podamos desprender de ella leyes o preceptos morales.¹⁶⁸

Por otra parte, al comienzo de los *Diálogos*, Filón esgrime un argumento similar al del designio, que parte de la observación del orden en el universo, justamente para probar lo contrario, es decir, para poner de manifiesto lo desconcertante y remota que esa organización puede resultar para nuestro entendimiento:

Cuando la coherencia entre las partes de una piedra, o incluso, la composición de esas partes que la convierten en extensa, cuando esos objetos familiares -digo- son tan inexplicables y contienen circunstancias tan encontradas y contradictorias entre sí ¿con qué seguridad podríamos decidir respecto al origen de los mundos o seguir las huellas de su historia de eternidad en eternidad?¹⁶⁹

Entonces, a partir del mismo hecho que origina el argumento del designio -la observación de la naturaleza, la composición y arreglo de sus partes-, podemos llegar a la conclusión de que la naturaleza misma nos muestra también contradicción e incertidumbre. Nuevamente, el resultado es la equipotencia, dado que la consideración de un mismo objeto nos lleva a conclusiones opuestas. En la parte XI, al tratar el problema del mal natural, Filón reitera este argumento: “el curso de la naturaleza, aunque se supone exactamente regular, a nosotros no nos parece así, y hay muchos acontecimientos que son inciertos y que no coinciden con lo que esperábamos”, como la salud y la enfermedad, la calma y la tempestad, y los accidentes en general, “cuyas causas son desconocidas y variables,”¹⁷⁰ pero tienen gran influencia en los individuos y la sociedad. Esto lo lleva a postular que los principios de la “gran máquina de la naturaleza” se han establecido en forma deficiente, porque pueden desplazarse hacia los extremos produciendo desastres y catástrofes. Por lo tanto,

¹⁶⁷Esta propuesta es explicitada por Filón, quien considera que pensar que hay un orden y una legalidad en el mundo puede ser compatible con el materialismo: “¿Cómo podrían las cosas haber sido tal y como son si no hubiera un principio inherente original o algún orden en alguna parte, ya en el pensamiento, ya en la materia? Es indiferente que le demos preferencia al primero que a la segunda. La casualidad no tiene cabida en ninguna hipótesis, ya sea escéptica o religiosa. Todo está ciertamente gobernado por leyes firmes e inviolables.” *DRN*, p. 92 [NKS 174].

¹⁶⁸Miguel Badía Cabrera ha advertido también lo acotado de esta “concesión” en “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume”, p. 22: Lo remoto de la analogía que propone Filón “no garantiza el asenso [sic] de que la causa del universo sea una: no se excluye en principio el politeísmo. La posibilidad de que la inteligencia divina sea inmanente al mundo, y no necesariamente un creador, no se excluye tampoco. Además, tampoco se afirman los atributos morales de la divinidad; por esa razón, no se pueden dar mandamientos morales de clase alguna para regular la conducta humana. Por todo lo anterior, el asenso de Filón es puramente *teórico*, no tiene consecuencias prácticas. Esta especificación del contenido teórico de la teología natural es al mismo tiempo la negación de una base racional a las concepciones populares de las religiones históricamente constituidas, entre ellas la noción cristiana de un Dios perfectamente sabio, omnipotente y bueno.”

¹⁶⁹*DRN*, p. 32 [NKS 131].

¹⁷⁰*DRN*, p. 137 [NKS 206].

uno se ve tentado a imaginar que a esta gran obra del universo le faltó el último toque del constructor, a juzgar por lo poco terminadas que están las partes y por la tosquedad de los golpes de cincel con que el trabajo ha sido ejecutado (...) No hay nada ventajoso en el universo que, o bien por exceso, o bien por defecto, no se convierta con frecuencia en algo pernicioso; tampoco se ha protegido la naturaleza, mediante el requisito de la precisión, contra todo desorden o confusión. Quizá la irregularidad no es nunca tan grande como para destruir especie alguna, pero a menudo es suficiente para sumergir a los individuos en la miseria y en la ruina.¹⁷¹

A partir de estas observaciones, podemos inferir que lo que intenta Filón es buscar una explicación que sea compatible con la experiencia que tenemos, que tiene mucho de contradictorio porque en nuestra vida cotidiana observamos tanto hechos buenos como malos. Entonces, el desafío consiste en tratar de abarcar estas percepciones divergentes y proponer una explicación coherente que las contemple a todas. De alguna manera está mostrando que la postura de Cleantes -que pretende ser *a posteriori*-, en definitiva no hace otra cosa que seleccionar de la experiencia aquello que le resulta conveniente para acomodarlo a una noción preconcebida de la Divinidad, que sirva para justificarla, en lugar de inferir esa noción a partir de una base empírica, ateniéndose a las consecuencias que de ello puedan surgir.

Este es el motivo por el cual la “concesión” de Filón tiene un carácter tan restringido, ya que cualquier otra admisión de su parte implicaría el peligro de contradecir sus propios argumentos críticos. Si somos empiristas consecuentes, la bondad divina debería postularse *a posteriori* -siempre y cuando tengamos experiencia que la respalde- y no establecerse de modo antecedente, como pretende Cleantes. Por lo tanto, si predicamos ese atributo de la Divinidad, deberíamos hacerlo de forma tal que permita explicar también la existencia del mal natural y moral en el mundo.

Filón considera que nadie que tenga uso de razón discute que existe una causa original en el mundo, y quien desee cambiar de expresión, puede llamarlo “mente” en lugar de “dios.”¹⁷² Ni un teísta ni un ateo pueden negar que haya un principio que organizó al mundo, como tampoco pueden hacerlo las escuelas filosóficas ni las ciencias dado que ésta no es una máxima que involucre ni siquiera un propósito religioso. El problema es que la naturaleza de nuestro lenguaje y nuestras ideas nos impiden alcanzar un grado de certeza y precisión razonables al respecto. La existencia de un plan es indudable, pero ese plan tiene mucho de imperfecto o al menos de inexplicable, lo que se manifiesta en la existencia de lo que a nuestros ojos es el mal natural y moral. Entonces debemos restringir nuestra religiosidad únicamente a afirmar que la Divinidad se “descubre a la razón en el inexplicable plan y artificio de la naturaleza”,¹⁷³ lo que equivale a decir que admitimos la existencia de una organización y una causa o causas de ella, pero que tanto el plan como su principio organizador son en gran medida incomprensibles para nuestro entendimiento.

Haciendo un balance de la discusión, vemos que Filón hace concesiones mínimas a sus dos interlocutores: con el fideísta Demea acuerda en que la existencia de un principio originario no puede ser objeto de duda, sino que la dificultad reside en determinar su naturaleza y atributos. A pesar de que Demea es quien presenta el argumento cosmológico para probar la existencia de Dios, desde un principio deja asentada la posición de que “la cuestión no está en la existencia de Dios, sino en su naturaleza”,¹⁷⁴ a lo que Filón asiente señalando que

¹⁷¹DRN, p. 142-143 [NKS 209-210].

¹⁷²DRN, p. 153 [NKS 216].

¹⁷³DRN, p. 149 [NKS 214].

¹⁷⁴DRN, p. 44 [NKS 141]. O’ Connor, en *Hume on Religion*, p. 18, llama la atención sobre este hecho: “Fideism is proposed by the theist, Demea, at the start of Part II of the Dialogues (...), but then, at face value oddly, he offers a proof of God’s existence in Part IX, thereby adopting a position seemingly incompatible with his initial

“ciertamente, toda vez que hombres razonables traten de estos asuntos no se hará cuestión de la existencia de la Deidad, sino solamente de su naturaleza.”¹⁷⁵ Por lo tanto, para ambos, la dificultad reside en la imposibilidad de conocer la esencia y atributos de ese Ser. Reconociendo las limitaciones de nuestro entendimiento y partiendo de la fe, podemos adscribirle piadosamente toda especie de perfección, sin que eso implique que podamos tener una idea clara y distinta del referente de nuestra devoción. En este sentido, Dios sería el nombre con el que designamos a la causa del universo, cualquiera que ella sea,¹⁷⁶ es decir que lo que hacemos es emplear el lenguaje metafóricamente y desde un punto de vista antropocéntrico, sin que ello nos conduzca a afirmar hechos que puedan verificarse por medio de la experiencia. Por otro lado, aquello que los separa tiene que ver con que para Demea es impío intentar probar la existencia de Dios *a posteriori*, ya que la diferencia entre el intelecto divino y el humano nunca puede ser de grado, sino que se trata de sustancias esencialmente disímiles. Además, aboga por una moral ligada a la religión, ya que cree que nuestros padecimientos en este mundo tendrán su recompensa en la vida eterna. Para Filón, la Deidad es indiferente a nuestras alegrías y padecimientos, por eso postura no tiene implicancias morales. Respecto de la primera cuestión, no cree que sea ilícito valerse de argumentos *a posteriori*, sino que resultan insuficientes en este caso,¹⁷⁷ porque la analogía establecida por Cleantes entre los artefactos humanos y el universo como producto divino no es satisfactoria: “dicha semejanza implica tal degradación del supremo Ser, que ningún teísta cabal podría soportarla”.

Al teísta inferencial Cleantes le concede que la causa o causas del universo probablemente se asemejen a la mente humana, aunque, como vimos, esa concesión no puede tener implicancias prácticas. Aparentemente, también hace una segunda concesión frente a otro argumento que presenta su interlocutor, que se conoce como el “argumento irregular” porque no se vale de la analogía. Éste es formulado de la siguiente forma:

Considera y analiza el ojo; observa su estructura y organización, y dime, guiándote por tus propios sentimientos; si la idea de una mente organizadora no se te impone con una fuerza igual a la de una sensación. Sin duda alguna, la conclusión más evidente está a favor de una mente planificadora; y requiere tiempo, reflexión y estudio traer a colación estas frívolas, si bien abstrusas objeciones que pueden servir de apoyo a los infieles.¹⁷⁸

Hume nos dice que este argumento desconcierta por un momento a Filón y lo deja “un poco azarado y confundido”,¹⁷⁹ ya que si bien se basa en la observación de la naturaleza, no haríamos a partir de ella una inferencia analógica sino que estaría suscitado un sentimiento de designio, y por lo tanto tendría su origen en una asociación directa de la imaginación. Lo que propone Cleantes en este caso es que tendríamos una tendencia irresistible a ver un designio en el universo, tendencia que podríamos equiparar con una creencia natural,¹⁸⁰ dado que se nos presenta involuntariamente y sin razonamiento de por medio.

view.” Sin embargo, tal vez presente esta prueba porque considera que no para todo el mundo es evidente la existencia de un Dios omnipotente y autosubsistente, sino sólo para los que razonan correctamente.

¹⁷⁵DRN, p. 46 [NKS 142].

¹⁷⁶DRN, p. 46 [NKS 142]: “Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo (sea ella lo que fuere) es lo que llamamos *Dios*”. La cursiva es del autor.

¹⁷⁷Cfr. DRN, p. 96 [NKS 177]: “He afirmado con seguridad -dice Filón- que carecemos de datos para establecer sistema alguno de cosmogonía. Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma y tan limitada en extensión y duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable con respecto a la totalidad de las cosas.”

¹⁷⁸DRN, p. 64 [NKS 154].

¹⁷⁹DRN, p. 66 [NKS 155].

¹⁸⁰Cleantes lo califica como un “argumento natural”. Cfr. DRN, p. 65 [NKS 154].

Sin embargo, cuando nos detuvimos a analizar la posibilidad de que las creencias religiosas tuvieran el estatuto de “naturales”, ofrecimos una serie de razones para justificar por qué nos inclinamos a pensar que no es así. Como hemos visto, es necesario deslindar la tendencia “inevitable” o “natural” del hombre a dotar al conocimiento de la mayor unidad y orden posibles, que se relaciona con la pasión de la curiosidad, con la creencia en que el universo ha sido diseñado. Ese movimiento natural del entendimiento puede tener respuestas múltiples y variadas que son expresadas por Filón y que acabamos de desarrollar en detalle.¹⁸¹

El argumento irregular nos recuerda a aquellos pasajes de la *Historia natural de la religión* en los que Hume dice que la creencia en un poder invisible e inteligente¹⁸² es una creencia “original”, aunque no le concede un estatuto universal, porque no puede afirmarse que haya estado presente en todos los pueblos ni a lo largo de toda la historia. Las creencias religiosas pueden suscitarse tanto a partir de la contemplación del orden del universo como de la necesidad de dar respuesta a los temores y ansiedades que nos aquejan en el acontecer cotidiano. Por lo tanto, el sentimiento del designio podría presentarse como “irresistible” sólo para aquellos que, empleando el razonamiento y la reflexión, fijan su atención en el orden y regularidad del universo, pero quienes miran hacia el devenir de los hechos particulares de su vida, no llegan a la misma “inevitable” conclusión, sino a forjarse ideas de deidades caprichosas y arbitrarias, que actúan guiadas por amores y odios. Además, Cleantes mismo señala que este argumento no es advertido por los ignorantes salvajes y las personas menos cultivadas. Con esto no haría más que debilitar la “naturalidad” de su argumento, porque si se impusiera con la fuerza de una sensación debería ser asumido por todos de igual forma, a la manera en que lo son las creencias naturales. Por otro lado, vemos que tampoco es indispensable para desempeñarnos en el mundo, no tiene consecuencias en la práctica ni incide en la preservación de la vida. Entonces, no se trata de una concesión más de Filón, sino que se le pueden aplicar también las críticas escépticas de las que es blanco el argumento del designio.

¹⁸¹David O' Connor hace una detallada revisión del “argumento irregular” y un análisis de posturas a favor y en contra de considerar a las creencias religiosas como naturales en el capítulo 5 de *Hume on Religion*.

¹⁸²Cfr. *HNR*, p. 39, p. 47, p. 91 y p. 147, entre otras. [G & G 309, 313, 334, 361].

Las formas concretas de religión

La verdadera y la falsa religión

Hume aborda el fenómeno de la religión desde múltiples aristas. Hasta el momento, hemos revisado en qué consisten las creencias religiosas, cómo es posible sostenerlas a pesar de que no tienen sustento en la experiencia, de qué manera llegamos a concebir la idea de un Ser Supremo y qué argumentos se han esgrimido para afirmar su existencia y atributos. También vimos en qué casos el escepticismo mitigado de Hume pone freno a los excesos en que incurre nuestro entendimiento cuando se ocupa de estas cuestiones. Nos queda pendiente considerar su interés en analizar por qué creemos en Dios desde la perspectiva de la historia natural, es decir, partiendo de la consideración de la religión como fenómeno “natural,”¹⁸³ lo que conduce a Hume a indagar en las causas y condiciones que producen la religión sin aludir a las razones a favor o en contra de ella. Esto nos lleva a situarnos en el plano de las religiones tal como se han dado de hecho a lo largo de la historia.

Desde esta mirada histórica, Hume hace una distinción entre “verdadera” y “falsa” religión, aunque para no faltar a su costumbre, no define positivamente ni de manera explícita a qué se refiere en el primer caso. Sin embargo, se ocupa de las falsas formas de religión en el ensayo *Of Superstition and Enthusiasm*, que fue publicado originalmente en 1742 y es el primer texto en el que se dedica específicamente a un tema religioso.¹⁸⁴ Allí, el filósofo comienza reproduciendo una máxima popular que reza que “la corrupción de las mejores cosas produce las peores.”¹⁸⁵ Señala que esto se ve ejemplificado por los efectos perniciosos de la superstición y el entusiasmo, que son corrupciones de la verdadera religión. Nos parece pertinente aclarar que el uso que Hume hace del adjetivo “verdadera” en este caso equivale a “pura o incorrupta”, mientras que “falsa” se emplea con el sentido de “corrupta”, es decir que a nuestro criterio, estos términos no designan estatutos epistemológicos sino que sirven para distinguir lo genuino de lo espurio, o lo legítimo de lo ilegítimo.

Esta máxima será nuevamente mencionada a propósito del mismo tema en la *Historia natural de la religión*, aparecida por primera vez en 1757.¹⁸⁶ Lo que Hume quiere señalar con ella es que en nombre de principios que pueden considerarse “correctos” desde un plano teórico o abstracto, se cometen aberraciones en la práctica.¹⁸⁷ Este es el principal argumento a partir del cual erige su crítica a la religión tal como existe de hecho. Podemos aventurar, anticipando algunas conclusiones, que entonces la verdadera religión no debería tener consecuencias perniciosas, ya que partiría de una coherencia entre lo que se predica y lo que se hace, “pero debemos tratar de la religión tal y como ésta se ha dado comúnmente en el mundo”¹⁸⁸ donde siempre se encuentra unida a ritos supersticiosos. Hume la compara con una medalla de dos caras: por un lado, a partir de la propensión de nuestra naturaleza a llegar a un sistema,

¹⁸³Cfr. Gaskin, J. C. A. “Hume on Religion”, p. 316.

¹⁸⁴Hume, D. (1742) “Of Superstition and Enthusiasm”, en *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. E. Miller . Indianapolis, Liberty Fund Inc., 1987, pt. 1 E. 10. En adelante nos referiremos a este ensayo como *OSE* y citaremos en todos los casos la paginación de la edición de Miller.

¹⁸⁵Se trata de un proverbio latino. En el original: “*Corruptio optimi pessima*”.

¹⁸⁶*HNR*, p. 101 y p. 103 [G & G 339 y 340].

¹⁸⁷Cfr. *HNR*, p. 99 [G & G 338]: “Puedo aventurarme a afirmar que pocas corrupciones de la idolatría y el politeísmo son más perniciosas para la sociedad que esta corrupción del teísmo cuando se lleva su más alto grado” y p. 151 [G & G 363]: “¿Qué hay tan puro como algunos preceptos morales incluidos en algunos sistemas teológicos? ¿Y qué tan corrupto como algunas prácticas que tienen su origen en esos sistemas?”

¹⁸⁸*DRN*, p. 162 [NKS 223].

podemos, mediante la observación del universo, proponer la existencia de un principio ordenador. Pero los preceptos y prácticas a los que ha dado origen esa propensión, que se materializan en las religiones populares, degradan y desfiguran esos principios hasta volverlos casi irreconocibles:

La tendencia universal a creer en un poder invisible e inteligente puede considerarse, siendo como es una tendencia que acompaña generalmente a la naturaleza humana, si no un instinto original, al menos una especie de marca o sello que el divino hacedor ha impreso en su obra. Y con seguridad no hay nada que pueda dignificar más a la humanidad que haber sido de este modo elegida entre todas las demás partes de la creación para llevar la imagen o impresión del Creador universal. Pero ved esa imagen tal como aparece en las religiones populares del mundo: ¡Cómo se desdibuja la divinidad en nuestras representaciones de ella! ¡Qué caprichos, cuántos absurdos e inmoralidades se le atribuyen! ¡Cuánto se la degrada hasta situarla incluso por debajo del carácter que atribuiríamos naturalmente, en la vida corriente, a un hombre sensato y virtuoso!¹⁸⁹

Tal vez el mejor camino para desentrañar qué es la verdadera religión a criterio de Hume sea contrastarla con sus especies degeneradas. Haremos algunos señalamientos acerca de la superstición y el entusiasmo, ya que Hume no sólo contraponen ambos a la verdadera religión, sino que los opone entre sí, lo que puede ayudarnos a comprender mejor las características que le confiere a la religión incorrupta. Esto requerirá que primero nos detengamos a esclarecer cuáles son los orígenes de la religiosidad en la naturaleza humana, para luego evaluar las formas de religión que se han dado en la historia como fruto de la canalización de esos sentimientos religiosos.

El origen de los sentimientos religiosos en la naturaleza humana

El origen de la religión en la naturaleza humana no es distinto al de la superstición o el entusiasmo, porque éstas son especies corruptas de religión y por lo tanto derivan de ella. Como hemos mencionado anteriormente, Hume no considera a los sentimientos religiosos como impresiones primarias, al modo de las pasiones, ni tampoco como un instinto propio de la naturaleza humana, a la manera de las creencias naturales, porque no puede comprobarse que este tipo de sentimientos hayan existido en todas las culturas a lo largo de la historia.¹⁹⁰ Entonces, los califica como “principios secundarios” y advierte que su ejercicio puede ser fácilmente tergiversado por diferentes causas y accidentes, degenerando en entusiasmo y superstición.

En base a estos primeros señalamientos acerca de las creencias religiosas, vemos que Hume sitúa el origen de la religión no en la Revelación sino en el hombre, pero a diferencia de quienes bregaban por una teología racional, no lo ubica en la razón, sino en las pasiones.¹⁹¹ El

¹⁸⁹HNR, p. 149 [G & G 362].

¹⁹⁰HNR, pp. 39-41 [G & G 309]: “Se han descubierto algunos pueblos que no tenían sentimientos religiosos (...) y no existen dos pueblos, ni siquiera dos seres humanos, que hayan coincidido en los mismos sentimientos. Parecería, pues, que este concepto previo surge no de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza, como la que origina el amor propio, la inclinación entre los sexos, el amor a la descendencia, la gratitud o el resentimiento, pues cualquier instinto de esta clase se ha encontrado en todas las naciones y épocas de forma universal y tiene siempre un objeto preciso determinado que persigue inflexiblemente. Los primeros principios religiosos tienen que ser secundarios, de modo que pueden ser fácilmente tergiversados por accidentes y causas diversos y cuya operación, en algunos casos y debido a una concurrencia extraordinaria de circunstancias, puede ser totalmente impedida.”

¹⁹¹En este sentido, es bueno recordar lo que Hume dice en el *Treatise*, vol. II, Sección III, p. 617 [SB 415]: “La razón es y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.” También es bueno tener en cuenta la aclaración que hace Félix Duque en la nota al pie n° 98, donde nos recuerda que esta afirmación no implica que la razón *siempre* se subordine a las pasiones, sino que eso

sentimiento religioso es definido como la “creencia originaria (*original belief*)” en “un poder invisible e inteligente.”¹⁹² Si bien no la ubica dentro del núcleo de las creencias instintivas o naturales porque no puede garantizar que sea universal, considera que es una tendencia que nos lleva a mirar más allá del presente curso de los acontecimientos.¹⁹³

Las pasiones que dan origen al sentimiento religioso pueden tener dos fuentes que no son mutuamente excluyentes. Originariamente, dice Hume, el sentimiento religioso es motivado por esperanzas y temores¹⁹⁴ que nos llevan a indagar, impulsados por otra pasión inherente a la naturaleza humana, que es la curiosidad, en los acontecimientos de nuestra vida que se nos presentan como diversos y contrapuestos, como así también en los prodigios y monstruosidades de la naturaleza, y a explicarlos por medio de los principios cambiantes, débiles e irregulares de la imaginación. Esta tendencia da origen a las primeras formas de religión como el politeísmo. El hombre, al comienzo mismo de la sociedad,

apremiado por numerosos deseos y pasiones, no dispone de tiempo suficiente para admirar la regularidad de la naturaleza ni para hacer investigaciones sobre la causa de esos objetos a los que desde su infancia se ha ido acostumbrando gradualmente (...) Un animal que posea todos sus miembros y órganos le resulta un espectáculo ordinario y no produce en él una opinión o sentimiento religioso.¹⁹⁵

Es decir que en un inicio, el orden y la regularidad del universo aparecen como algo familiar y las necesidades urgentes que se vinculan con la supervivencia postergan el desarrollo de una actitud reflexiva. Sin embargo, el paso al monoteísmo no va acompañado necesariamente de una disposición reflexiva, ya que Hume señala que su origen se centra también en lo excepcional y lo fortuito, como la repentina muerte de una persona, una sequía descomunal y causas semejantes, dado que se considera a la Divinidad como el autor de los bienes y males particulares de los hombres.¹⁹⁶

Por otro lado, nos puede guiar el amor a la verdad, que es una pasión cuyo origen es también la curiosidad, aunque se caracteriza por preferir aquello que implica esfuerzo o dificultad de pensamiento.¹⁹⁷ Esta pasión nos mueve a investigar la estructura de la naturaleza, a contemplar la belleza de las causas finales, a apreciar el arreglo de medios a fines que se da en el mundo, a observar su mecanismo regular y constante, a partir de lo cual postulamos la existencia de un autor inteligente.¹⁹⁸ Es un camino que requiere mayor esfuerzo y dedicación, por eso es generalmente perseguido por los filósofos y no por el común de la gente. Además es decisiva la influencia de los factores culturales y sociales en la inclinación que tomemos, ya que en la formación de las creencias religiosas ilegítimas, como hemos visto, inciden en gran medida la educación y la elocuencia de los predicadores que buscan, a fuerza de repetición, generar esas creencias artificiales o reforzar ciertas pasiones que precisamente no

debe ocurrir cuando ambas se dirigen juntas a un objeto.

¹⁹²HNR, p. 41 y p. 39 respectivamente [G & G 309].

¹⁹³Cfr. HNR, p. 51 [G & G 315].

¹⁹⁴Cfr. HNR, pp. 49-51 [G & G 315].

¹⁹⁵HNR, p. 45 [G & G 311].

¹⁹⁶Podemos recordar aquí lo que dice Demea en *DRN*, p. 116 [NKS 193]: el futuro “es objeto de todas nuestras esperanzas y nuestros temores. Incesantemente miramos hacia adelante, e intentamos, mediante oraciones, actos de adoración y sacrificios, calmar esos poderes desconocidos que por experiencia sabemos que son capaces de afligirnos y oprimirnos.”

¹⁹⁷Cfr. *Treatise*, volumen II, sección X.

¹⁹⁸Esto pone en evidencia que las causas de la creencia en un dios único pueden ser diversas: la observación de las regularidades naturales o los eventos extraordinarios y asombrosos. De ahí la tesis de Hume que propone ver a los sentimientos religiosos como “secundarios.”

nos conducen a la filosofía sensata, al desarrollo del razonamiento o a dejarnos guiar por la experiencia.

Podemos preguntarnos ahora por qué surgen en nosotros esperanzas y temores, qué es lo que suscita estas pasiones que nos llevan a desarrollar la “creencia originaria” en un poder invisible e inteligente. Las esperanzas y temores son clasificados por Hume como pasiones directas, que “surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto, enteramente inexplicable.”¹⁹⁹ Cuando un suceso es sólo probable o inseguro, las desencadena:

...las pasiones de miedo y esperanza pueden producirse cuando hay el mismo número de probabilidades en ambos lados, sin que sea posible descubrir superioridad alguna en uno de ellos. Es más, las pasiones son tanto más intensas en esta situación cuanto menos fundamento tiene la mente para detenerse en una de ellas, sino que se ve agitada por la mayor incertidumbre.²⁰⁰

A todos nos aquejan en alguna medida esperanzas y los temores, debido a que en materia de cuestiones de hecho sólo es posible alcanzar un conocimiento probable. La cuestión es qué respuesta les damos: si buscamos experiencias que den más fuerza a alguna de las alternativas en juego o si nos dejamos llevar por lo más improbable, guiados por la pasión de sorprendernos y maravillarnos que, “por ser una emoción agradable, confiere una sensible tendencia a creer en semejantes acontecimientos de los que deriva.”²⁰¹ Para salir de esta situación angustiante, de incertidumbre, pueden intervenir diversas pasiones: el amor a la sabiduría o el amor por las maravillas, que acabamos de mencionar. Según cuál de ellas tengan más peso, será nuestro modo de explicar y afrontar esa situación. Hume no es muy optimista en este sentido, ya que dice que la propensión hacia lo maravilloso puede ser controlada a intervalos por el sentido común y el conocimiento, pero no puede ser extirpada de la naturaleza humana.²⁰² En cuestiones religiosas, el vulgo está dispuesto a renunciar por principio a aquellos criterios que efectivamente posee cuando el razonamiento es guiado por la máxima de que “lo más usual es siempre lo más probable,”²⁰³ porque en este caso, “la pasión y una imaginación calenturienta (*heated*) perturban la regularidad de sus juicios.”²⁰⁴

Entonces, si nos focalizamos en los acontecimientos de la vida humana, que son de índole irregular, y nos dejamos llevar por el amor a lo maravilloso, llegaremos a la concepción de una deidad o deidades limitadas e imperfectas que intervienen directamente en los asuntos humanos. A la inversa, para alguien que reflexiona, lo extraordinario y asombroso representan una dificultad para explicar la existencia de Dios, porque fija su atención en las regularidades del mundo para postular que existe una naturaleza perfecta e inteligente, creadora del universo, aunque no pueda comprender su propósito o intención. Pero Hume considera que cualesquiera sean las pasiones por las que nos guíemos -tanto la esperanza como el temor, la gratitud o la aflicción-, podemos arribar a la noción de un poder invisible e inteligente.²⁰⁵ Esta creencia originaria constituye un consenso “casi” universal,²⁰⁶ porque también admite la opción de que pensemos que en la naturaleza sólo existen poderes ciegos y sin rumbo, ya que en el mundo el bien está mezclado con el mal, la felicidad con la desdicha, la sabiduría con la

¹⁹⁹*Treatise*, Volumen II, Sección IX, p. 647 [S. B. 439]

²⁰⁰*Treatise*, Volumen II, Sección IX, p. 652 [S. B. 443]. Cfr., también *Treatise*, Volumen II, Sección IX, p. 647 [S. B. 439]: “Cuando tanto el bien o el mal son inseguros, dan lugar a miedo o esperanza, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso.”

²⁰¹*IEH*, p. 152 [G & G 95].

²⁰²Cfr. *IEH*, p. 155 [G & G 96].

²⁰³*IEH*, p. 152 [G & G 95].

²⁰⁴*IEH*, p. 153 [G & G 95].

²⁰⁵Cfr. *HNR*, p. 57 [G & G 318].

²⁰⁶Cfr. *HNR*, p. 61 [G & G 320].

locura y las ventajas con las desventajas. No hay un estado o situación por completo satisfactorio, sino que “una compensación universal se da en todas las maneras de ser y existir.”²⁰⁷ Si prestamos atención a los aspectos negativos, bien podemos adoptar la postura de que en el mundo no hay orden alguno, porque contamos también con experiencia al respecto.

La distorsión en falsas formas de religión

¿Cuál es la causa de la degradación de estos principios religiosos en formas corruptas de religión? Fundamentalmente, la debilidad de nuestra disposición mental, que nos inclina a los extremos y nos hace fluctuar entre los dogmas religiosos y nuestra experiencia y sentido común.²⁰⁸ Además, Hume señala que la inclinación a creer en un poder invisible e inteligente está en tensión con otra tendencia, que consiste en fijar la atención en objetos visibles y sensibles: para reconciliar esas inclinaciones diferentes, se suele unir el poder invisible con algún objeto visible²⁰⁹ dando origen a las prácticas materiales de la religión, tales como los ritos y las ceremonias, y a la deificación de animales, lugares y fenómenos naturales.

A pesar de ser de naturaleza contraria, existen raíces comunes a la superstición y el entusiasmo en el entendimiento humano: la imaginación y la ignorancia, que los colocan en las antípodas de la realidad, la razón y la moralidad natural.²¹⁰

La superstición, al igual que los sentimientos religiosos, tiene sus orígenes en terrores y aprensiones inexplicables que aquejan a la mente del hombre. Oscilamos permanentemente entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y el deseo, y no podemos prevenir los males a los que estamos expuestos. Estos miedos no encuentran un objeto real al que ser atribuidos y por ello recurrimos a los principios inestables de la imaginación para formarnos una idea de sus causas ya que el estado mental de incertidumbre en el que nos encontramos nos impide reflexionar. En definitiva, las condiciones que provocan la superstición son inherentes a la naturaleza humana; pero si les sumamos nuestra ignorancia y la fertilidad de la imaginación, parece inevitable creer en poderes invisibles como causa de los eventos.²¹¹

Frente a las causas misteriosas e ininteligibles que parecen regir nuestras vidas desarrollamos métodos igualmente irracionales para aplacar los terrores que nos aquejan. Esos métodos se

²⁰⁷Cfr. *HNR*, p. 147 [G & G 361] y p. 69, nota al pie nº 27 [G & G 324]. También, la desesperada exclamación de Filón en *DRN*, p. 144 [NKS 211]: “¡El todo no presenta otra cosa que la idea de una naturaleza ciega, impregnada de un enorme principio vivificador, y arrojado de su seno, sin discriminación y sin amor maternal, a sus deformes hijos prematuros!”

²⁰⁸Cfr. *HNR*, p. 119 [G & G 347].

²⁰⁹Cfr. *HNR*, p. 73 [G & G 325]: “Y, de este modo, por muy fuerte que sea la inclinación de los hombres a creer en un poder invisible e inteligente en la naturaleza, igualmente poderosa es su tendencia a fijar la atención en los objetos visibles y sensibles. Y con el fin de reconciliar esas inclinaciones opuestas, se ven llevados a unir el poder invisible con algún objeto visible.”

²¹⁰ La aclaración es válida, porque Hume señala que, cuando la religión degradada se entromete en cuestiones morales, distorsiona la moralidad natural, introduciendo una especie superficial de mérito y una distribución absurda de alabanzas y censuras. En *DRN*, p. 160 [NKS 222]. Acerca de la relación entre falsa religión y moralidad natural, cfr. Streminger, Gerhard. “Religion a Threat to Morality: an Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion” en *Hume Studies*, vol. XV, Nº 2 (noviembre 1989), pp. 277-294 y Gaskin, J. C. A., “Hume on religion”, pp. 332-336.

²¹¹Cfr. *DRN*, p. 120 [NKS 195], donde Filón dice que el hombre se crea dentro de sí mismo “enemigos imaginarios, los demonios de su fantasía que lo visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de la vida (...) No molesta el lobo al tímido ganado, como molesta la superstición al alma angustiada de los miserables mortales.”

materializan en prácticas tales como ceremonias, sacrificios, dádivas y mortificaciones que llevamos a cabo guiados por nuestra propia estupidez y por la inescrupulosidad de los ministros, predicadores, sacerdotes o el nombre que reciben quienes, en la mayoría de las religiones, parecen haber sido favorecidos por la divinidad y pueden interceder ante ella por el resto de los mortales.

El entusiasmo también se origina en un estado en el que la mente está sujeta a ciertas pasiones, aunque en este caso, son contrarias a las que afectan a una persona supersticiosa. Una inexplicable elevación y presunción que surgen de un espíritu extrovertido y ambicioso en una situación de éxito próspero, de salud rebosante o una disposición confiada son las características de esta otra forma corrupta de religión. La imaginación se engrandece y se cae en un éxtasis fanático, donde se pierde interés por la realidad concreta y se le da cabida únicamente a lo espiritual. La persona así “inspirada” se considera a sí misma como elegida por la divinidad, alejándose tanto de los ritos y observancias que caracterizan a la superstición, como de la moral y la razón que guían al hombre sensato y prudente.

La raíz en la ignorancia que comparten ambas formas corruptas de religión se vincula con que, en lugar de buscar una explicación racional para las causas de los terrores o poderes invisibles que generan la angustia o la exaltación, se los aplaca con ritos y ceremonias o bien con reacciones eufóricas. Por otro lado, la interacción entre la imaginación y las pasiones ya es señalada en el *Tratado*, donde se explica que su unión es estrecha, de manera tal que nada que afecte a la primera pueda resultar completamente indiferente a las segundas. “Allí donde nuestras ideas de bien o mal adquieran nueva vivacidad -comenta Hume-, las pasiones se harán más violentas y acompañarán a la imaginación en todas sus variaciones.”²¹² El dejarse llevar por los principios inestables de la imaginación no hace más otorgarle mayor fuerza a las pasiones que motivan la superstición y el entusiasmo, favoreciendo la generación de creencias irracionales sin sustento empírico alguno. Lo único que puede dar respuesta a los inexplicables terrores que originan la superstición y devolver al terreno de la finitud al fanático es adoptar una actitud filosófica sensata, -que en Hume equivale al escepticismo mitigado- porque nos permite alcanzar un estado de serenidad. Por eso la religión “verdadera” es para Hume una especie de filosofía, ya que, entre otras cosas, nos mantiene dentro de los límites del curso habitual de la experiencia.²¹³

La superstición como disposición de la mente

Según se desprende de las distintas obras de Hume que se ocupan sobre el tema, la superstición no sólo es entendida como una forma degradada de religión, sino también, en un sentido más amplio, como una de las respuestas posibles ante la tendencia natural del hombre por investigar la causa de las cosas. La otra respuesta posible es la filosofía. Desde esta perspectiva amplia, la superstición es la inclinación a ofrecer explicaciones irracionales, que no contemplan el ajuste con la experiencia. No se ciñe estrictamente a cuestiones de índole religiosa sino a toda especulación que exceda los límites de nuestro entendimiento, aunque obviamente, la religión se ocupa de este tipo de disquisiciones. La filosofía, tal como la concibe Hume, si bien parte del amor desinteresado a la verdad, consiste en la explicación racional de nuestra experiencia sensible común. Por lo tanto, ambas tendencias son

²¹²Cfr. *Treatise*, Volumen II, Sección VI, p. 629 [S. B. 424].

²¹³Cfr. *IEH*, p. 187 [G & G 119]: “...toda filosofía del mundo, así como toda religión, que no es más que una especie de filosofía, no podrá jamás transportarnos más allá del decurso habitual de la experiencia...”

excluyentes: quien filosofa evita la superstición.²¹⁴ Esta disyunción es plasmada claramente en el *Tratado*:

Y aunque supusiera que esta curiosidad y ambición no me iba a transportar a especulaciones que están fuera de la vida ordinaria, ocurriría necesariamente que mi misma debilidad me llevaría a investigaciones de esta clase. Es verdad que la superstición es mucho más audaz en sus doctrinas e hipótesis que la filosofía, y que mientras esta última se conforma con asignar nuevas causas y principios a los fenómenos que aparecen en el mundo visible, la primera abre un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos absolutamente nuevos. Por consiguiente, dado que es casi imposible que, como hacen las bestias, la mente humana se limite a ese estrecho círculo de objetos de que versan la conversación y la acción cotidianas, lo único que tenemos que hacer es deliberar sobre la elección de nuestra guía, y preferir la más segura y agradable. Y en este respecto, me atrevo a recomendar la filosofía, y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase o denominación. Pues como la superstición surge fácil y naturalmente de las opiniones populares de la humanidad, se apodera con más fuerza de la mente, y frecuentemente es capaz de perturbar la conducta de nuestra vida y acciones. Por el contrario, si la filosofía es correcta, puede ofrecernos únicamente sentimientos serenos y moderados. Y si es falsa y extravagante, sus opiniones son objeto simplemente de una especulación fría y general, y raramente llegan a interrumpir el curso de nuestras inclinaciones naturales (...) Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos.²¹⁵

Al marcar esta disyuntiva, Hume plantea no sólo la existencia de dos disposiciones diferentes en nuestra mente, sino que también considera las consecuencias prácticas que cada una de ellas conlleva. Es en esas consecuencias donde podemos localizar el sentido “estricto” de superstición como forma degradada de religión. Ambas disposiciones pueden constituirse en guías para la acción, y lo que nos dice Hume es que la filosofía siempre es preferible porque su degradación, en última instancia, no acarrea efectos perniciosos para la vida y la sociedad, mientras que no ocurre lo mismo en el caso de la superstición. Podemos relacionar la visión que tiene Hume respecto de la religión tal como se ha dado de hecho con una institucionalización y ritualización excesivas de la disposición supersticiosa que se da en la naturaleza humana.

En este punto, conviene introducir una aclaración que formula Badía Cabrera,²¹⁶ y que pasa por tener en cuenta que aunque la superstición y la filosofía son disposiciones mentales, no tienen un carácter permanente, es decir que nadie es enteramente supersticioso ni filósofo a tiempo completo. Si bien ambas consisten en respuestas alternativas y permanentes a la curiosidad humana en torno a las causas de los acontecimientos,

son más bien tipos ideales y no tanto realidades empíricas. En medio de su filosofía, como diría Hume, el filósofo sigue siendo hombre y, en cuanto tal, susceptible de sentir 'esas esperanzas y temores incesantes que operan sobre la mente humana.' El control de la superstición sobre la mente es, como el de la filosofía, intermitente; su 'imperio' sobre el entendimiento, 'fluctuante e incierto', actuando sólo por intervalos sobre el entendimiento.²¹⁷

Esto quiere decir que en todos nosotros conviven actitudes filosóficas y supersticiosas, y lo que nos hace identificables con una u otra postura es el grado con que nos inclinemos por alguna de ellas. Nadie está exento de sucumbir a su influjo, porque son estados alternantes

²¹⁴Este sentido amplio de la noción de superstición y su oposición a la filosofía es analizado por James Dye en “Hume on Curing Superstition” en *Hume Studies*, vol. XII, N° 2 (1986), pp. 122-140.

²¹⁵*Treatise*, Parte IV, Sección VII, p. 424-425 [S. B. 271-72]

²¹⁶Cfr. Badía Cabrera, Miguel. “Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la religión”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, N° 3 (noviembre 1989), pp. 293-305. Este texto fue escrito en respuesta al citado artículo de James Dye.

²¹⁷Badía Cabrera, M. “Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la religión”, p. 300.

que pueden estar provocados “por causas análogas: por ciertas cualidades permanentes de la imaginación y por los temores recurrentes ante las incertidumbres y vicisitudes inexorables del vivir.”²¹⁸ Entonces, antes que consistir en un determinismo de carácter innato, las causas de ambas tendencias pueden localizarse en el hábito y la educación.

Badía Cabrera aclara además que la filosofía puede incidir sobre las tendencias supersticiosas para corregirlas, porque más allá de la preeminencia que Hume le concede a las pasiones por sobre la razón, “cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen”²¹⁹ la razón puede extinguir esa pasión en el caso de que sea irrazonable, es decir fundada en suposiciones falsas. Así, cuando las pasiones carecen de adecuado fundamento, la razón impera sobre ellas, y no a la inversa, que es lo más frecuente: “En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna.”²²⁰ Esto es importante porque abre la posibilidad de que la filosofía pueda controlar las pasiones que suscitan la superstición, al mostrarnos que se apoyan sobre juicios sin sustento empírico.²²¹ De esta manera, la superstición cede ante la razón, aunque no de manera permanente porque lo que la hace persistente es el hábito artificial que la genera y la propensión de nuestra imaginación hacia lo maravilloso. La filosofía no puede derrocarla sino refrenarla una y otra vez.

Las consecuencias de las falsas formas de religión

Luego de conocer los orígenes y características de las especies degradadas de religión, podemos indicar ahora algunas de las consecuencias perniciosas que Hume considera que producen en el orden político y social.²²²

En primer lugar, la intolerancia. En nombre de principios que Hume considera correctos, como la creencia en un dios infinitamente superior a la humanidad²²³; y de cualidades tan loables como la virtud, el conocimiento y el amor a la libertad, se originan persecuciones, matanzas y guerras civiles que tienen por blanco a quienes no comparten los mismos preceptos.²²⁴ En este respecto, el entusiasmo es más furioso y violento que la superstición en sus comienzos, pero luego se va moderando. Su vehemencia inicial deriva de la excitación que surge de la novedad y cohesión de un grupo de entusiastas, en especial, al oponerse a otros grupos, dado que los mueve una elevación y presunción acentuadas. Esto los lleva a

²¹⁸Badía Cabrera, M. “Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la religión”, p. 301.

²¹⁹Cfr. *Treatise*, Volumen II, Sección III, p. 618 [S. B. 416].

²²⁰Cfr. *Treatise*, Volumen II, Sección III, p. 618 [S. B. 416].

²²¹Cfr. Badía Cabrera, M. “Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la religión”, p. 302: “la filosofía entonces podría alivianar los temores de esos 'enemigos imaginarios' de igual manera, al mostrarnos que el objeto supersticioso que tenemos no existe en verdad.”

²²²El principal objetivo del ensayo *Of Superstition and Enthusiasm* es hablar de las consecuencias desafortunadas de las especies degradadas de religión en el orden político y social. Cfr. *OS&E*, p. 74: “These two species of false religion might afford occasion to many speculations, but I shall confine myself, at present, to a few reflections concerning their different influence on government and society.” En las Secciones IX a XIII de la *Historia natural de la religión*, Hume compara los efectos del politeísmo y el monoteísmo en cuestiones relativas a la moralidad, la tolerancia y otras cuestiones de índole práctica.

²²³*HNR*, p. 101 [G & G 339].

²²⁴Cfr. *HNR*, p. 99 [G & G 338]: “Tengamos en cuenta que la virtud, el saber, el amor a la libertad, son las cualidades que desencadenan la fatal venganza de los inquisidores, y que, cuando las mismas son destruidas, dejan a la sociedad en la más vergonzosa ignorancia, corrupción y sometimiento.”

alejarse de toda norma establecida, como las reglas comunes de la razón, la moral natural y la prudencia. Pero este ímpetu inicial tiende a desaparecer ya que su devoción no está apoyada por ningún precepto ni autoridad que se ocupe de mantener el espíritu religioso a través de los ritos y ceremonias que son necesarios para reforzar las creencias artificiales o ilegítimas. La declinación del entusiasmo suele promover la aparición de la superstición, que vuelve a los hombres sumisos.

Hume observa que la superstición se opone a la libertad civil, porque se apoya en la autoridad de los sacerdotes y avala el orden establecido. De esta manera, es tirana hacia los fieles, los degrada, los vuelve dóciles y esclavos, mientras que al mismo tiempo busca conservar las tradiciones y formas externas, siendo servil al poder político tradicional. Por ese motivo, afirma que los magistrados civiles son quienes deben ponerle coto al avance de este poder clerical.²²⁵ En contraposición, el entusiasmo tiende a promover indirectamente la libertad civil, dado que es una actitud que está poco influida por las autoridades de turno ya que se caracteriza, como hemos visto, por raptos extáticos que hacen que se pierda interés por lo mundano. Al alentar la independencia en sus formas de devoción, se libera también de la influencia del clero y de la intolerancia.

En segundo lugar, la unión de los mismos principios que en teoría pueden ser loables con sentimientos angustiantes de inseguridad y temor -que son la causa de la superstición-, lleva al hombre a la humillación y a la opresión.²²⁶ Así surge la necesidad de interponer mediadores entre la divinidad y los creyentes, porque éstos no se consideran dignos de apelar a ella por sí mismos. Los intermediarios son duramente criticados por Hume, debido a que aprovechan inescrupulosamente el estado de ánimo debilitado de los feligreses para asentar su poderío y dominio sobre ellos. Una vez que los sacerdotes han establecido firmemente su autoridad, se vuelven tiranos y perturbadores de la sociedad mediante sus interminables enfrentamientos, persecuciones y guerras religiosas.

Las condiciones que llevan al hombre a volcarse al tipo de rituales y observancias que requieren la mediación de la jerarquía eclesiástica consisten en la infelicidad y el temor, por eso el clero está interesado en mantener a la gente infeliz, para conservar su influencia sobre ella.²²⁷ Sobre la base de nuestra endeble constitución mental, los sacerdotes buscan manipular a los feligreses recurriendo a estrategias que tienen que ver con agravar esas flaquezas naturales, fomentando el temor y el remordimiento por medio de la educación religiosa, que se basa en la repetición artificial de preceptos y actitudes que nos conducen a que “abandonemos nuestra razón natural y nos entreguemos a su guía y dirección espectral.”²²⁸ La

²²⁵Cfr. *DRN*, p. 161 [NKS 223]: “¿Hay una norma más cierta e infalible que aquella que dice que debe limitarse estrechamente el número y el poder de los sacerdotes, y que el magisterio civil debe siempre mantener el *centro* y la *espada* lejos de unas manos tan peligrosas? (...) ¿De dónde proviene el que, de hecho, lo máximo que un magistrado prudente puede proponer con respecto a las religiones populares sea el convertirlas en una actividad inofensiva y tratar de impedir, tanto como sea posible, que sus consecuencias perniciosas afecten a la sociedad?” La cursiva es del autor. Cfr. también *HNR*, p. 97 [G & G 337]: “Y sí, entre los cristianos, los ingleses y los holandeses han abrazado los principios de la tolerancia, esta singularidad tiene su origen en la firme resolución de los magistrados civiles, en oposición a los esfuerzos continuos de los clérigos y de los fanáticos.”

²²⁶Cfr. *HNR*, p. 101 [G & G 339]: Cuando la creencia en una deidad infinitamente superior a la humanidad, que “es una creencia del todo correcta” se mezcla con temores supersticiosos, es capaz de “llevar el espíritu humano al más bajo sometimiento y humillación.”

²²⁷Cfr. OS&E, p. 75: “The stronger mixture there is of superstition, the higher is the authority of priesthood.” Además, cfr. Streminger, G. “Religion a Threat to Morality: an Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion.”

²²⁸*HRN*, p. 145 [G & G 360]

elocuencia de los predicadores se retroalimenta con la credulidad de los feligreses, que se encuentran en estado vulnerable:

su credulidad aumenta la impudicia de quienes hablan y tal impudicia domina su credulidad (...) la elocuencia deja poco lugar a la razón o la reflexión; se dirige por completo a la fantasía y a las afecciones, cautiva a los oyentes dispuestos y somete su entendimiento.²²⁹

De esta manera, la repetición de ciertos preceptos y doctrinas que se apoyan en los principios inestables de la imaginación y su tendencia hacia lo maravilloso engendran creencias ilegítimas que, como hemos explicado anteriormente, alcanzan la misma influencia en la mente que una creencia sustentada en la experiencia. Lo que particularmente irrita a Hume es que estas estrategias del clero tienen por fin la sumisión de la mayoría en beneficio de unos pocos, apelando para eso a principios a los que en teoría cualquiera podría adherir, o bien a las angustias y temores existenciales que nos aquejan.²³⁰ En *Diálogos sobre la religión natural*, Filón desenmascara otra actitud de los sacerdotes que también tiene por fin la manipulación de los adeptos a la religión popular y que consiste en ir cambiando de argumentos para ajustarlos a su conveniencia, lo que devela que en su profesión de fe no hay verdadera convicción sino hipocresía: “Y así, escépticos en una época y dogmáticos en otra -según sea uno u otro sistema el que sirva para que estos reverendos caballeros lleven a cabo su propósito de situarse por encima de la humanidad-, están seguros de fabricarse su principio y su dogma favoritos.”²³¹

El entusiasmo, por el contrario, tiende a condenar toda observancia externa y a rechazar la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Los entusiastas se oponen al poder clerical más que la razón misma y la filosofía, porque esta falsa forma de religión tiene su origen en el orgullo y la confianza exagerados. Entonces, quienes se sienten así se creen lo suficientemente calificados como para acceder a la Divinidad sin ningún mediador humano. A consecuencia de ello, su devoción se caracteriza por una gran independencia, que los lleva a negar todo rito y ceremonia externos, que son el requisito para la presencia de los sacerdotes y ministros.

Por último, una tercera consecuencia perniciosa de las falsas formas de religión es la incoherencia. Hume señala que la filosofía podría adherir a los principios de la religión monoteísta, en tanto, como señalamos anteriormente, éstos parecerían ser correctos y estar de acuerdo “con una razón sólida”.²³² Sin embargo, la aparente consistencia y uniformidad de dichos principios se desvanece en incoherencias cuando son llevados a la práctica. La religión de hecho se vuelca hacia lo extraordinario, lo misterioso e ininteligible con el fin de poner sus principios “al servicio de intereses temporales”²³³ y retener a los fieles, en tanto aquello que parece demasiado familiar no resulta atractivo al espíritu supersticioso. Sin embargo, los hechos de la vida cotidiana son lo único que puede ser aprehendido cabalmente por la razón.

Las actitudes filosóficas hacia a la religión

Frente a las consecuencias que tiene la religión tal como existe en el mundo, la filosofía se encuentra en una encrucijada: si adhiere a ella, termina aceptando sus incoherencias y

²²⁹ *IEH*, p. 153 [G & G 95]

²³⁰ En ese sentido, en *DRN*, p. 161 [NKS 223] Filón acota irónicamente que si la religión popular fuera tan saludable para la sociedad, cuanto mayor cantidad de sacerdotes con autoridad y riqueza hubiera, más aumentaría el espíritu religioso.

²³¹ *DRN*, p. 43 [NKS 139]. Cfr. también *HNR*, p. 119 [G & G 347]: “Ostentan que poseen una fe sin reservas y disimulan ante sí mismos su real incredulidad por medio de las más rotundas afirmaciones y el más auténtico fanatismo.”

²³² *HNR*, p. 105 [G & G 341].

²³³ *HNR*, p. 115 [G & G 346].

corrompiéndose, pero si denuncia estas contradicciones, es despreciada por los fieles y perseguida por la jerarquía eclesiástica. En la *Historia natural de la religión*, Hume señala que intentar oponerse a la superstición con los principios de la razón es como “pretender detener el océano con un haz de juncos”²³⁴. Por ese motivo, se termina acusando al hombre razonable de hereje²³⁵ y se establece una falsa dicotomía entre razón y fe: quien pretenda instaurar la “razón profana” frente a los misterios sagrados comete una impiedad y debe ser castigado por ello. De esta manera, la religión choca contra la filosofía, y la filosofía es doblegada. Entonces en lugar de asistir y depurar a la teología, termina pervirtiéndose para servir a los propósitos de la superstición.²³⁶

El rechazo manifiesto de Hume a la religión instituida no debe llevarnos a concluir que la verdadera religión es para él, sin más, el deísmo.²³⁷ En su calidad de escéptico mitigado, critica duramente a quienes se arrojan la capacidad de conocer a la divinidad únicamente por medio de la razón. Nuestro limitado entendimiento sólo alcanza para proponer la existencia de un poder invisible e inteligente que es causa del mundo a partir del conocimiento empírico de su creación, pero no nos permite señalar nada respecto a su esencia y a sus atributos.²³⁸

Hume acuerda con la postura deísta en tanto concede que el origen de la religión está en el hombre y no en la Revelación. Pero se aleja de ella al afirmar que la causa de las creencias religiosas no reside en la razón sino en las pasiones, como hemos visto.²³⁹ Hume considera que los filósofos religiosos no parecen ser concientes de la insuficiencia de la mente humana para alcanzar ciertas cuestiones y tienden a magnificar las cualidades y atributos que le adjudican a la causa o creador del mundo. Se alejan así del ámbito de la razón y se dejan llevar por la imaginación, adecuando las apariencias de la naturaleza a las características que le atribuyen a la divinidad, cuando lo correcto, a criterio de Hume, sería la operación inversa. Por eso, el esfuerzo que subyace a gran parte de su obra se relaciona con poner coto a las pretensiones de estos filósofos, que buscan extender el razonamiento demostrativo a la metafísica o bien hacen un mal uso de los argumentos empíricos para justificar los dogmas de la religión que asumen previamente.

Ahora bien, si no podemos identificar por completo a Hume con el deísmo ¿es posible que su actitud respecto de la religión pueda acercarse a alguna otra postura? ¿Podemos catalogarlo como teísta, fideísta o ateo?²⁴⁰

Las interpretaciones acerca de la postura que adopta Hume en materia religiosa son variadas y discordantes. B. M. Laing, uno de los primeros autores que realizaron un examen e interpretación sistemáticos de la obra de Hume señala que el filósofo “nunca aclara lo que

²³⁴*HNR*, p. 107 [G & G 342].

²³⁵*IEH*, p. 172 [G & G 110].

²³⁶*HNR*, p. 105 [G & G 341].

²³⁷ Sergio Rábade, en la introducción a la *HNR* señala que, al margen de que existan algunas coincidencias, “la conclusión es que, más que considerarlo [a Hume] un continuador de los deístas, es el filósofo que cambia el rumbo de los planteamientos religiosos del mundo inglés” (p. 19).

²³⁸ Acerca de esta crítica, cfr. *DRN*, “Pánfilo a Hermipo”, y partes I, II y XII; e *IEH*, sección XI.

²³⁹ En *IEH*, p. 168 [G & G 107], Hume se refiere a los deístas como “aquellos peligrosos amigos o enemigos encubiertos de la religión cristiana, que se han propuesto defenderle apelando a los principios de la razón humana” y luego, en pp. 173-174 [G & G 111] dice que “los filósofos religiosos, descontentos con la tradición de nuestros antepasados y con las doctrinas de nuestros sacerdotes (...), dan rienda suelta a una temeraria curiosidad al intentar establecer la religión con base en los principios de la razón y ver qué tan lejos pueden llegar en un intento semejante; de esta manera, en lugar de calmarlas, suscitan aquellas dudas que naturalmente surgen de una investigación diligente y minuciosa.”

²⁴⁰ D. O'Connor evalúa cada una de estas posturas en *Hume on Religion*, pp. 9-19.

quiere decir con *religión*”;²⁴¹ sólo podemos intentar una reconstrucción a partir de distintos pasajes de su obra y de una lectura entre líneas. Por otro lado, Noxon sostiene que esta actitud evasiva puede considerarse como una de las estrategias usadas por Hume para no ser acusado de blasfemia y a la vez expresar su escepticismo, e identifica su postura religiosa con la adhesión racional a la versión acotada del argumento del designio, tal como aparece en la “concesión” de Filón en los *Diálogos*, destacando que dicha proposición no reviste consecuencias morales.²⁴² Esta postura está en consonancia hasta cierto punto con la de Penelhum, quien considera que Hume suele expresar su opinión de manera indirecta y discreta, e incluso eligió no publicar los *Diálogos* en vida por las consecuencias que su contenido pudiera ocasionarle. Sin embargo propone la hipótesis de que Hume es en el fondo un ateo no confeso.²⁴³ Deleuze, por su parte, aboga lisa y llanamente por ver en Hume a un ateo, dado que, a su criterio, la crítica que formula a la religión implica directamente su eliminación.²⁴⁴

Streminger indica, retomando una definición dada por Cleantes en la parte XII de los *Diálogos*, que podría considerarse que Hume le otorga cierta función regulativa a la religión verdadera, en tanto debe ayudar silenciosamente a los propósitos de la moral y la justicia.²⁴⁵ Pero sostiene que Hume no cree que el orden natural baste para revelar la existencia de un dios omnisciente y benevolente, lo que acerca su postura a la de J. C. A. Gaskin, quien califica a la actitud humeana de “prudente ironía” y define su postura como un “deísmo atenuado”, ya que se limita a admitir la vaga posibilidad de que exista un dios no providencial.²⁴⁶ Sin embargo Gaskin entiende que esta admisión no implica la asunción de deberes ni preceptos para la acción, como así tampoco requiere devoción. O’ Connor adhiere a la postura de Gaskin, considerando a Hume como “deísta mitigado”, porque si bien afirma que hay una causa sobrenatural del universo, la existencia del mal en el mundo nos da buenas razones para rechazar la posibilidad de que esa causa sobrenatural sea buena o se preocupe por nosotros, o que exista un más allá. Pero también señala que Hume puede ser visto en ciertos aspectos como un ateo, en tanto niega la existencia de Dios en sentido cristiano y teísta.²⁴⁷

²⁴¹Laing, B. M. *David Hume*. London, Oxford University Press, 1932, p. 175. La traducción es nuestra. En inglés en el original: “Hume never makes quite clear what he means by *religion*”. La cursiva es del autor.

²⁴²Cfr. Noxon, J. *Hume’s Philosophical Development*, p. 171: “Since by ‘true religion’ Hume means a philosopher’s rational assent to ‘one simple, though somewhat ambiguous, at least undefined proposition, that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence’ -a proposition with no practical (moral) consequences whatever.”

²⁴³Cfr. Penelhum, T. “Hume’s Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences”, p. 336: “Hume himself probably does not concede even the little that Philo agrees to. He keeps his atheism in the closet, a closet to which even Philo does not have the key.”

²⁴⁴Cfr. Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, p. 76: “as religion is corrected what is really left of it? (...) correction seems to be a total critique; it does not allow anything to subsist.”

²⁴⁵Cfr. Streminger, G. “Religion a Threat to Morality: An attempt to Throw Some New Light on Hume’s Philosophy of Religion”, p. 278. El pasaje al que alude Streminger está en *DRN*, p. 157 [NKS 220] y dice así: “La tarea propia de la religión consiste en regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de templanza, de orden y de obediencia; y como esta tarea es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de la moralidad y la justicia, corre el peligro de ser pasada por alto y confundida con esos otros motivos.”

²⁴⁶Cfr. Gaskin, J. C. A. “Hume on Religion”, p. 322, donde explica qué es el “deísmo atenuado”: “This is deism in which such evidence and reasons as remain uncontroverted add up no more than a dim possibility that some non-providential god exists, a possibility too ill-understood to be affirmed or denied by a ‘wise man’.”

²⁴⁷Cfr. O’Connor, D. *Hume on Religion*, p. 16: “...he is an atheist relative to all forms of theism; that is the significance of his moral atheism. In sum, then, Hume is a deist, in one sense of the term, and at the same time an atheist, in one sense of that term.” Por otra parte, en *DRN*, p. 69 [NKS 158], Cleantes ofrece una definición de ateo que si bien es diferente al ateísmo moral que propone O’Connor, cuadra también con la actitud de Hume:

Claudia Schmidt sostiene que la postura humeana es la de un ateo, ya que dice que no hay evidencia suficiente para considerar que sea un deísta mínimo ni un teísta mínimo, y que dadas sus críticas a la religión tal como existe de hecho, la especie humana estaría mejor sin religión, aunque es consciente de que eso es impracticable porque cualquier intento de erradicar las religiones instituidas provocaría conflictos tanto o más destructivos que los que se dan entre las distintas facciones religiosas.²⁴⁸

Finalmente, Ernest Campbell Mossner, biógrafo de Hume, postula que el filósofo no es un creyente en el sentido convencional del término, es decir que no puede definirse como teísta ni como ateo, sino simplemente como escéptico porque concluye que no contamos con elementos para probar la existencia de Dios, pero tampoco su no existencia. A criterio de Mossner, Hume es partidario de una “*religion of man*”, o sea, una religión despojada del elemento sobrenatural asociado a ella, aunque ligada a una función moral que ayuda al respeto de las leyes y a la obediencia a los magistrados civiles.²⁴⁹

El teísmo queda suficientemente descartado a partir de los numerosos argumentos en su contra que despliega el personaje escéptico Filón en *Diálogos sobre la religión natural*, quien pone de manifiesto que al considerar el problema del mal, no podemos concebir un Dios que sea benevolente o que se preocupe individualmente por cada uno de nosotros. Tampoco contamos con suficiente base empírica como para predicar de Él omnisciencia u omnipotencia. La atribución de fideísmo no es tan fácil de descartar, porque como hemos visto también en los *Diálogos*, Filón acuerda con Demea -el personaje fideísta- en la incognoscibilidad de la esencia y atributos divinos, y no censura la posibilidad de adscribirle toda clase de perfecciones, siempre y cuando tengamos en claro que estamos empleando el lenguaje metafóricamente. En este sentido, O'Connor considera que “sin proponérselo, el pensamiento de Hume ayuda al fideísmo en la medida en que somete a una severa crítica a la base racional de la creencia religiosa,”²⁵⁰ lo que hace que la fe permanezca pero sin el suficiente apoyo racional o empírico. Sin embargo, no podemos concluir que Hume mismo sea un fideísta, porque su asentimiento respecto de la cuestión es demasiado débil como para ser considerado como un compromiso existencial con algún tipo de Deidad, a la manera en que lo es la fe.

Luego de este breve recorrido por las opiniones de algunos especialistas, si hay alguna conclusión que puede sacarse es que todos coinciden en que Hume no es explícito en su postura y que además es irónico, lo que hace muy difícil arribar a un acuerdo sobre su pensamiento en materia de religión. La actitud ambigua de Hume, además de estar en consonancia con su profesado escepticismo, tiene que ver con una necesidad de prudencia

“[los ateos] aseguran que la primera causa de Todo es desconocida e ininteligible.”

²⁴⁸Cfr. Schmidt, C. *David Hume. Reason in History*, p. 373: “I find the case for attributing a minimal deism or minimal theism to Hume on the basis of these sources less than convincing” y p. 375: “Perhaps, as Hume seems to indicate (...) the human species would be better off without religion, although any organized attempt to eradicate any or all of the existing religions from human life would probably provoke conflicts at least as destructive of human happiness and social order as the conflicts between religions.”

²⁴⁹Cfr. Mossner, Ernest Campbell. “The Religion of David Hume”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, N° 4 (octubre-diciembre 1978), p. 658: “After the philosophical exorcism of the supernatural from religion, natural and revealed, what remains? The answer is brief and simple: the religion of man. Put more explicitly it reads: Man, intrepid and 'enlightened' man, stands starkly alone to fend for himself and for the society in which he lives in an indifferent nature (...) This pragmatic and secular conceptions of the functions of religion in the commonwealth satisfies Hume's moral specifications and dismisses the supernatural.”

²⁵⁰O'Connor, D. *Hume on Religion*, p. 18. La traducción es nuestra. En inglés en el original: “Without intending to do so, Hume's thinking aids fideism, inasmuch as he subjects the rational basis of religious belief to severe criticism...”

debido la dificultad de expresar abiertamente su pensamiento en el momento en el que le tocó vivir.²⁵¹ No obstante, si bien hay algunas clasificaciones que podemos descartar, como la de teísta o fideísta, no hay acuerdo entre los autores que consideran a Hume un deísta o un ateo respecto del significado que adquieren esas posturas al ser aplicadas al pensamiento del filósofo, ni tampoco de las consecuencias que su identificación con dichas posturas pueda tener sobre el plano moral.

Un esbozo de la verdadera religión

Llegados a este punto, podemos concluir que desde la perspectiva histórica, Hume plantea un único origen para la religión, que reside en las pasiones humanas. Dada nuestra endeble constitución mental, los sentimientos religiosos pueden ser llevados a actitudes extremas a raíz de la ignorancia y de los excesos en los que incurre nuestra imaginación, que son incentivados por factores sociales y culturales tales como la educación y la manipulación del clero. Por lo tanto, la diferencia entre “verdadera” y “falsa” religión no se sitúa estrictamente a nivel de sus orígenes en la naturaleza humana. ¿Dónde reside entonces?

Hume observa en los *Diálogos sobre la religión natural* que la verdadera religión no tiene las consecuencias perniciosas que se observan en sus formas degradadas. Por eso, aclara que su crítica se refiere a la religión tal como se ha dado comúnmente en el mundo,²⁵² y señala en el ensayo *Of Superstition and Enthusiasm* que la superstición es un ingrediente inherente a casi todas las religiones.²⁵³ Es decir que la religión tal como ha existido de hecho ha contenido siempre algún grado de corrupción, ya que el filósofo escocés, como todo buen escéptico, no desconoce que en el mundo “nada es pura y enteramente de una pieza”²⁵⁴.

Podemos pensar, en consecuencia, que la noción de verdadera religión surge a partir de las distintas manifestaciones religiosas que Hume observa empíricamente, y se forja en contraste con esa realidad, por lo que existe sólo de manera *ideal*. Lo único que el filósofo considera verdadero y correcto en algunas religiones históricas son ciertos principios y definiciones que las sustentan, que en la práctica terminan distorsionándose o corrompiéndose.

La afirmación de que la “verdadera” religión tiene una existencia ideal implica que Hume apela a la imaginación para concebirla, porque no es algo sobre lo cual haya tenido experiencia. A partir de la observación de las religiones de hecho, la imaginación puede alterar el orden de las impresiones y generar nuevas ideas que si bien tienen su origen en la experiencia, no se corresponden con lo ya experimentado.²⁵⁵ Esta operación de la imaginación es lo que le permite desarrollar una perspectiva normativa de la religión. Por otro lado, O'Connor nos hace ver que al asumir este punto de vista normativo, Hume se aleja del

²⁵¹Recordamos, en este sentido las palabras de Gaskin en “Hume on Religion”, p. 320: “...neither Hume nor any other writer in eighteenth-century Britain (or elsewhere in Europe, for that matter) was free to express atheistical or anti-religious views without the threat or actuality of prosecution or social penalties of a very nasty sort.”

²⁵²*DRN*, p. 162 [NKS 223].

²⁵³En *OSE*, p. 75. Tal vez la prudencia y el sostener que en cuestiones empíricas existen siempre grados de probabilidad y no certeza, lo llevan a decir “casi todas” en lugar de “todas”. Pero no hemos encontrado un solo ejemplo empírico de religión no corrupta en las obras de Hume que hemos revisado acerca del tema.

²⁵⁴*HNR*, p. 147 [G & G 361].

²⁵⁵G. Streminger llama a esta capacidad de la imaginación, su “función artística”, que consiste en la habilidad para construir conceptos que trascienden el ámbito empírico, reorganizando experiencias pasadas. En “Hume's Theory of Imagination”, pp. 94-95. Cfr. también *Treatise*, Parte II, Sección II, pp. 124-125 [S. B. 32]: “...todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible.”

empirismo estricto. Esto se pone en evidencia en los *Diálogos* por medio de la actitud que Filón asume sobre el final:

La así llamada verdadera religión de Filón representa un alejamiento del experimentalismo. Porque en ningún lugar de la práctica encontramos identificado como religión el tipo de comportamiento y acción que él describe. Lo que parece estar haciendo aquí es argumentar desde una concepción previa e idealizada de religión hacia lo inadecuado de la religión tal como la encontramos en la práctica. Pero la experiencia nos ofrece la religión real; en gran medida supersticiosa, tal vez, pero religión real sin embargo (...) De esta forma Filón se está alejando aquí del experimentalismo estricto.²⁵⁶

Si bien ningún escrito publicado por Hume contiene una definición clara de lo que entiende por verdadera religión, podemos encontrar sustento a nuestra hipótesis de que ésta no tiene una existencia concreta reconstruyendo en sus distintos textos los indicios que deja alrededor de la noción. En ese sentido, aportamos un fragmento que había sido escrito para formar parte del prefacio al volumen II de la *Historia de Inglaterra*, donde Hume dice:

La *idea* de una Mente Infinita, el Autor del Universo parece (...) requerir una adoración absolutamente pura, simple, despojada; sin ritos, instituciones, ceremonias; incluso sin templos, ministros o plegarias y súplicas verbales.²⁵⁷

El texto no se imprimió con estas palabras, sino que fue atemperado y reducido por Hume a una nota al pie, y terminó siendo eliminado de las ediciones posteriores de la *Historia de Inglaterra*. El motivo es predecible, ya que el filósofo rechaza abiertamente en él toda expresión material de religión o bien a la religión tal como existe de hecho. Y si despojamos a la religión de las prácticas en las que se encarna, sólo nos queda la adhesión a la *idea* de un Ser superior. De ahí que podamos considerar a la verdadera religión como una “religión ideal”, en tanto se opone a todo tipo de manifestación ritual y a toda forma de organización institucional que exprese en los hechos nuestra adhesión a la Divinidad.

El rechazo manifestado por Hume hacia la estructura que se forma en torno a la idea de Dios no debe llevarnos a confundir su posición con la del entusiasta, quien expresa su devoción a través del desprecio por las formas, ceremonias y tradiciones religiosas, debido a que su orgullo y la confianza en sí mismo lo llevan a revestirse de un carácter sagrado y a prescindir de la intermediación de cualquier otro ser humano para acercarse a lo divino. Como vimos, el filósofo se resiste a las manifestaciones supersticiosas porque considera que van en franca contradicción con las nociones y principios verdaderos que dicen sostener. Pero también desestima al fanático en tanto éste considera a la razón y la moralidad natural como falsas guías,²⁵⁸ mientras que para Hume, ambas constituyen los criterios por los cuales uno debe orientarse en materia de religión.

²⁵⁶O' Connor, D. *Hume on Religion*, pp. 203-204. La traducción es nuestra. En inglés en el original: “Philo's so-called true religion represents a departure from experimentalism. For nowhere in practice do we find the kind of behavior and practice he is describing identified as religion. What he seems to be doing here is arguing from some prior, idealized conception of religion to the inadequacy of religion as we find it in practice. But experience gives us actual religion; mostly superstition, perhaps, but actual religion non the less (...) Thus Philo is here departing from strict experimentalism.”

²⁵⁷Reproducido por Mossner, E. C. *The Life of David Hume*. Austen, University of Texas Press, 1954, p. 306-7. (citado por Streminger en “Religion a Threat to Morality: An attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion”). La traducción y la cursiva son nuestras. En inglés en el original: “The Idea of an Infinite Mind, the Author of the Universe seems ... to require a Worship absolutely pure, simple, unadorned; without Rites, Institutions, Ceremonies; even without Temples, Priests, or verbal Prayer & Supplication”.

²⁵⁸Cfr. *OSE*, p. 74: “...the inspired person comes to regard himself as a distinguished favorite of the Divinity, and when this frenzy once takes place, which is the summit of enthusiasm, every whimsey is consecrated: Human reason, and even morality are rejected as fallacious guides.”

Indudablemente, el poder discernir entre verdadera y falsa religión está ligado a la filosofía, en tanto ésta última se asocia al ejercicio de la razón, al conocimiento, a la sensatez y a la serenidad. Por el contrario, como señalamos más arriba, la falsa religión tiene sus causas en el predominio de la ignorancia y la imaginación, y en un estado de ánimo que fluctúa entre la humillación y la euforia. Elaborar una noción adecuada de religión implica poseer criterios suficientes para juzgar hasta dónde nuestro entendimiento puede llegar en materia tan sublime y misteriosa. Esto se logra dando espacio a la razón y a la reflexión por encima de las pasiones. Y quienes ejercitan más cabalmente ambas facultades son los filósofos. Pero, como hemos ya mencionado, Hume también efectúa una crítica a los filósofos religiosos,²⁵⁹ quienes sobreestiman el alcance de la razón para discernir acerca de cuestiones teológicas. Hume considera que “un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia”²⁶⁰ y por lo tanto, lo único que está dispuesto a admitir acerca de los principios de la religión es que el orden del universo nos manifiesta que existe una causa cuyo grado de poder, inteligencia y benevolencia son acordes al estado de cosas que observamos. “Nada más puede demostrarse a menos de apelar a la exageración y a la adulación para suplir las deficiencias del argumento y el raciocinio.”²⁶¹

Una actitud verdaderamente religiosa surgiría entonces a partir de la reflexión acerca del orden y regularidad que observamos en el mundo, acompañada de una disposición anímica serena, que impide la aparición del espectro de la superstición, ya que cualquier cosa que la debilite o altere, lo favorece.²⁶² En síntesis, la verdadera religión se funda en el razonamiento guiado por el amor a la sabiduría, lo que la vuelve afín a la disposición filosófica, que es opuesta a la disposición supersticiosa.

Si partimos de la afirmación de Filón en los *Diálogos*, quien citando a Séneca sostiene que “conocer a Dios es adorarlo”²⁶³ podemos considerar que, tal vez, para Hume el conocimiento -hasta donde nuestras facultades nos permiten llegar-, es en sí una forma de adoración que no requiere de rituales e instituciones. Toda otra adoración sería inadmisible ya que caería en la superstición y el absurdo, porque degrada a Dios a la condición humana.

Esto nos hace volver a la idea de que la religión no es más que una clase de filosofía,²⁶⁴ pero deberíamos preguntarnos a qué clase de filosofía se corresponde la religión verdadera, habida cuenta de la crítica que formula Hume a la teología racional. La actitud filosófica más acertada para poseer un concepto adecuado de religión sería el escepticismo mitigado. Los escépticos tienen conciencia de que en materia de razonamientos teológicos no es posible apelar al sentido común y a la experiencia para reforzar las conclusiones filosóficas, y por lo tanto se sienten “como forasteros en un país extraño, a quienes todo debe resultarles

²⁵⁹En *Treatise*, Parte III, Sección III: ¿Por que una causa es siempre necesaria?, también en *DRN* e *IEH*, Sección XI: De una Providencia especial y de una vida futura.

²⁶⁰*IEH*, p. 155 [G & G 89].

²⁶¹*IEH*, p. 176 [G & G 113].

²⁶²Cfr. *HNR*, p. 145 [G & G 360]: “Cualquier cosa que debilite o altere el estado de ánimo favorece los intereses de la superstición (...) Cuando la mente se encuentra en un estado de paz luminosa (*calm sunshine*), esos espectros de falsas divinidades nunca hacen su aparición.” Además, *DRN*, pp. 165-166 [NKS 226]: “no hay estado mental más feliz que el que proporcionan la calma y la ecuanimidad. Pero es imposible conservar un estado así cuando un hombre piensa que se halla en una profunda oscuridad e incertidumbre, suspendido entre la eterna felicidad y el sufrimiento eterno.”

²⁶³*DRN*, p. 166 [NKS 226].

²⁶⁴Cfr. O'Connor, D. *Hume on Religion*, p. 211: “What Philo calls true religion is really a kind of philosophy, having virtually nothing in common with religion as we find it to be in practice. It is more moral humanism than religion, as the latter is usually understood. Hume's deism, in other words, is not a religious position at all, in any normal sense of the word 'religion'.”

sospechoso.²⁶⁵ Entonces, el alcance que debe tener la religión verdadera debe restringirse a la aceptación de la idea de que existe un ser superior, sin afirmar nada acerca de su esencia y atributos, porque “nuestras ideas no llegan más lejos de lo que alcanza la experiencia” y “no tenemos experiencia de los atributos ni de las operaciones divinas.”²⁶⁶

En definitiva, si pudiésemos pensar en una forma concreta de verdadera religión, esta sería la *ausencia* de religión tal como la observamos en el mundo, porque prescindiría no sólo de ritos, ceremonias, ministros e instituciones, sino también de preceptos, dogmas y mandamientos. El ejercicio de la verdadera religión consistiría en lograr, simplemente, que la mente alcanzara un estado de “paz luminosa”²⁶⁷ en el que ninguna pasión violenta debilitase ni perturbase nuestro estado de ánimo.

La religión y la moralidad

Para Hume, el comportamiento propiamente religioso no excede en nada al sentido común, 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 guardar relación con mandamiento alguno. Y en verdad, ninguna de estas actitudes requiere de preceptos para ser cumplidas, sino que 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, el filósofo llega a sostener que muchos serían capaces de adoptar esta conducta virtuosa “aunque no existiese ningún dios en el universo”.²⁶⁸

Desde este punto de vista, Hume considera que las falsas formas de religión terminan corrompiendo los sentimientos propios de la moral natural ya que promueven una actitud artificial y afectada²⁶⁹ que lleva a exaltar, por ejemplo, la mortificación, la penitencia y la pasividad frente al sufrimiento como los caminos para obtener el favor divino. Se produce así una subversión de los valores y las virtudes,²⁷⁰ dado que la mayoría de los fieles considera que puede agradar a su Dios a través de prácticas frívolas tales como “un celo inmoderado, gracias a éxtasis arrebatadores o por la creencia en opiniones misteriosas y absurdas.”²⁷¹ La religión popular parece querer contradecir el sentido común adrede, buscando algo extraordinario para llamar la atención de la Deidad. De esta manera es posible que los mayores crímenes sean compatibles con la piedad y devoción supersticiosas, ya que éstas nada tienen que ver con la conducta virtuosa que nos debemos a nosotros mismos y a la sociedad.²⁷²

Ahora bien, quienes están en condiciones de prescindir de esta moral artificial son aquellos que adoptan una actitud escéptica mitigada, es decir los que adecuan la creencia a la evidencia:

Los filósofos que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de esta clase de motivaciones religiosas para mantenerse dentro de los límites de la moral; y (...) los hombres vulgares, que quizá tengan necesidad de ellas, son absolutamente incapaces de darse cuenta de que la religión pura nos

²⁶⁵DRN, p. 36 [NKS 134].

²⁶⁶DRN, p. 46 [NKS 142].

²⁶⁷HNR, p. 145 [G & G 360].

²⁶⁸HNR, p. 143 [G & G 358].

²⁶⁹Cfr. Streminger, G. “Religion a Threat to Morality: An Attempt to Throw some new Light on Hume's Philosophy of Religion.”

²⁷⁰Cfr. HNR, p. 101 [G & G 339].

²⁷¹Cfr. HNR, p. 139 [G & G 357].

²⁷²Cfr. HNR, p. 143 [G & G 359].

dice que Dios está satisfecho con que nos limitemos a practicar la virtud dentro de la conducta humana. Las recomendaciones de la divinidad son interpretadas generalmente como si se tratase de cumplir con preceptos superficiales o de experimentar arrebatos de éxtasis o de mostrar una credulidad fantástica.²⁷³

En consecuencia, dado que la moralidad no está sujeta a preceptos religiosos sino a la experiencia, Hume admite que pueda negarse la existencia de Dios sin que ello tenga como resultado la subversión del orden social: “Se me dice, en efecto, que tal disposición de las cosas procede de la inteligencia y del designio. Pero independientemente de dónde proceda, la disposición misma de la que depende nuestra felicidad o miseria y por consiguiente nuestra conducta y comportamiento en la vida sigue siendo la misma.”²⁷⁴ Una mente bien dispuesta observa el estado actual de las cosas que suceden en el mundo y se da cuenta de que la virtud es más deseable que el vicio, que la amistad es la mayor felicidad humana y que la moderación es la única fuente de tranquilidad y felicidad. Más allá de cuál sea la causa de este estado de cosas, eso se aprende en el decurso de la vida cotidiana y no por catequesis. Por ende, el criterio para regular nuestra conducta debe ser la experiencia y no un Dios que aplique justicia distributiva, lo que por otro lado no puede comprobarse empíricamente. ¿Por qué no hacer que los criterios de la razón natural sean los mismos que los de la Divinidad?

La mayor dificultad reside en que, de hecho, la gran mayoría cree en Dios y le atribuye muchas cualidades, más allá de lo que la experiencia pueda probar. Los hombres no suelen guiarse por la razón, sino por el amor a lo maravilloso o bien por sus esperanzas y temores, y se orientan además por sus prejuicios, muchos de los cuales son generados por la influencia de una educación religiosa. Hume es conciente de eso y de la dificultad que supone salvar la distancia entre la religión de hecho y su concepción normativa de ella:

...concluyes que las doctrinas y razonamientos religiosos no pueden influir en la vida porque no deberían detentar 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 vida.²⁷⁵

En definitiva, aunque el razonamiento no sea el correcto, ocurre y tiene influencia igualmente sobre la vida y la conducta del común de la gente. Quienes intentan desengañarlos de esos prejuicios son buenos razonadores, pero en el estado actual de cosas terminan pareciendo ante los ojos de los demás 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.”²⁷⁶

¿Sigue siendo entonces necesaria la existencia de la religión para mantener la paz social? Por un lado, podríamos responder que puede ayudar a respetar las leyes de la sociedad al generar actitudes sumisas, pero por otro, ocasiona también guerras y sufrimientos, como Hume nos lo ha hecho notar. En los *Diálogos*, el personaje de Cleantes señala que la religión es necesaria, pero debe cumplir un papel subsidiario de la moral y la justicia y no cobrar autonomía, porque eso la conduce a los excesos que hemos mencionado:

La tarea propia de la religión consiste en regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de templanza, de orden y de obediencia; y como esta tarea es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de la moralidad y la justicia, corre el peligro de ser pasada por alto y confundida con esos otros motivos. Cuando se diferencia y actúa por sí misma

²⁷³ DRN pp. 159-160 [NKS 221].

²⁷⁴ IEH, p. 180 [G & G 115].

²⁷⁵ IEH, p. 188 [G & G 121].

²⁷⁶ IEH, p. 188 [G & G 121].

como un principio separado sobre los hombres, se aleja de su esfera y se vuelve una herramienta para la ambición.²⁷⁷

Aquí se presenta una cuestión que queda sin decidir: Hume reconoce que la mente humana fluctúa permanentemente entre sentimientos opuestos porque tiene una constitución débil. También sabe que a partir de los principios más puros puedan generarse prácticas corruptas, y las consecuencias saltan a la vista. Entonces, para resolver el problema, es necesario determinar por dónde comenzar: por lo que de hecho sucede o por lo que debe ser. Según parece, la moral natural no tiene la fuerza suficiente como para obligarnos a respetar sus principios ni para poner coto al celo religioso y al “hábito de disimulo” que consiste en practicar ejercicios “piadosos” mientras que el corazón permanece indiferente: esa hipocresía o hábito artificial es más fuerte en la mayoría de los hombres que la misma moral natural. Si el punto de partida es que el vulgo necesita de un freno externo para la inestable constitución de su estado anímico y de motivaciones que la obliguen a obedecer los preceptos morales, entonces, la religión tiene una función que cumplir, pero es necesario reformar el rol que actualmente desempeña a raíz de las consecuencias perniciosas que ha acarreado para la sociedad. Mientras mantenga su autonomía, sólo producirá consecuencias nefastas y debilitará el apego a los motivos naturales de la moralidad.

Como hemos explicado más arriba, las creencias ilegítimas no se sustentan en la experiencia, sino que tienen su origen en la elocuencia y la educación, lo significa que están ligadas a factores sociales y culturales. También hemos visto que el predominio de la disposición supersticiosa o filosófica está influido por este tipo de factores; entonces, su modificación puede estar sujeta a un cambio en el contexto social en el que se desenvuelven. Esto abre la posibilidad a que la reforma de la religión tal como existe de hecho pueda acarrear también la modificación de ese tipo de disposiciones y creencias. La reforma debería consistir en una subordinación al poder civil para que éste pueda poner coto a los excesos que han cometido las formas degradadas de religión. Una vez así depurada, su función se reduciría a reforzar en el vulgo los motivos de la moral natural, que es la única guía que necesitamos para conducirnos virtuosamente en la vida.²⁷⁸

Ahora bien, si partimos de lo que debe ser, Hume aboga por una moral separada de la religión ya que su acotado asentimiento a la existencia de un poder inteligente e invisible como causa del mundo prescinde de consecuencias para la acción. Pero es consciente de que la religión como ausencia de culto sólo es viable para un escéptico mitigado, no para el vulgo. Tal vez en este punto no deje de haber cierta resignación en el filósofo respecto de la posibilidad de rectificar o hacer desaparecer la religión tal como existe de hecho, que siempre va a incluir ciertas dosis de superstición y entusiasmo. En ese sentido, el refugio en la filosofía no deja de ser una salida individual, destinada a una minoría ilustrada. Como hemos mencionado, Schmidt señala que para Hume lo mejor sería eliminar la religión por completo, pero eso traería tantos conflictos como los que acarrea su existencia.²⁷⁹

Una religión a la medida de un escéptico

Para poder comprender la postura de Hume respecto de la religión debemos conciliar su afirmación de que existe una causa o causas del orden del mundo con su escepticismo

²⁷⁷DRN, p. 157 [NKS 220].

²⁷⁸Continuar con estas especulaciones nos llevaría al terreno de la filosofía política humeana, lo que excede los límites del presente trabajo.

²⁷⁹Schmidt, C. *David Hume. Reason in History*, p. 375.

mitigado. En el primer caso, estamos frente a una equipotencia: no conocemos las causas del orden natural, entonces no podemos saber si se asemejan a la mente humana, pero tampoco tenemos experiencia que nos permita negarlo. En el segundo caso, la cuestión es que, aunque los alcances de nuestro entendimiento son limitados, la pasión de la curiosidad nos lleva a seguir inquiriendo. Entonces, más allá de mantener una actitud escéptica, podemos seguir preguntándonos y eso es lo que nos lleva a afirmar que existe una causa o causas invisibles e inteligentes del universo, aunque no podamos comprender su grado o tipo de inteligencia, ni tampoco el sentido de su plan. A raíz del problema del mal, tampoco es posible desprender consecuencias prácticas de esa afirmación.²⁸⁰

Luego de las certeras críticas a las especulaciones y argumentos con que se pretende conocer lo divino, ¿puede quedar algo en pie en torno a este principio? ¿Hay algo que pueda afirmarse lícitamente al respecto? Haciendo un balance de las consideraciones de Hume en torno de la noción de Dios, podemos afirmar en primer lugar, el hecho de que a pesar de sus incisivas objeciones, no pone en duda la existencia de la Divinidad, o al menos la postulación de una causa del orden natural, en tanto ese orden es evidente y necesita algún tipo de explicación.²⁸¹ Esta es una afirmación que difícilmente pueda ser puesta en duda, “que han reconocido las épocas más ignorantes de la historia y por la que los genios más refinados se han esforzado ambiciosamente en producir nuevas pruebas y argumentos”.²⁸² Nuestra tendencia natural a demandar una causa para todas las cosas, que se materializa en el principio de que “nada existe sin una causa”, nos lleva a proponer toda clase de hipótesis al respecto, aunque ciertamente no podamos ofrecer una respuesta más plausible que afirmar que ese principio existe.²⁸³

Hasta aquí nos permite llegar la experiencia. Pero debido a que no tenemos conocimiento empírico de los atributos ni de las operaciones divinas, no podemos afirmar nada más al respecto, es decir que no podemos tener conocimiento alguno de la naturaleza del Sumo Ser:

¿Cuántas cuestiones oscuras no se plantean acerca de la naturaleza de ese divino ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia? (...) por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación deísta (...) sólo la duda, la incertidumbre, la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos.²⁸⁴

La imposibilidad de ir más allá de la afirmación de la existencia de Dios no lleva a Hume a edificar la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico, ya que eso implicaría que su actitud sería la de un fideísta.²⁸⁵ Simplemente, ajusta su creencia a la evidencia, lo cual no clausura la posibilidad de que si llegasen a surgir nuevos conocimientos que ampliaran esa evidencia, su concepción acerca de Dios se ajustaría a ellos.

La advertencia de Hume acerca de la posibilidad de aplicar el método de razonamiento analógico “a un ser tan remoto e incomprensible que guarda menor analogía con cualquier

²⁸⁰D. O'Connor, en *Hume on Religion*, p. 218, señala que esta tensión entre la curiosidad acerca del orden del universo y el escepticismo respecto de los poderes de nuestro entendimiento queda irresuelta.

²⁸¹ Escogemos, entre las diversas referencias al respecto, *DRN*, p. 149. [NKS 214]

²⁸² *DRN*, p. 26 [NKS 128].

²⁸³Cfr. *DRN* p. 98 [NKS 178]: “Quizá hasta la vaga e indeterminada palabra *naturaleza* a la que el hombre común todo lo refiere, no sea, en el fondo más inexplicable. Los efectos de estos principios [que se dan en el universo, entre los que están la razón, el instinto, la generación y la vegetación] nos son conocidos por la experiencia, pero los principios y su modo de operar son totalmente desconocidos.”

²⁸⁴ *DRN*, p. 27 [NKS 128].

²⁸⁵ Estamos adhiriendo aquí a la interpretación de J. C. A. Gaskin. “Hume on Religion” y D. O' Connor, *Hume on Religion*.

otro ser del universo de la que guarda el sol con un cirio y que se revela solamente por medio de débiles indicios o esbozos²⁸⁶ no nos concede la posibilidad de establecer una conexión entre este ser y aquello que le da fundamento a la experiencia posible. Sin embargo, al filósofo le basta con admitir la sola existencia de una causa o causas del universo sin agregar nada más, ya que quien necesite afirmar algo respecto de la naturaleza de la Divinidad puede recurrir a la fe, atribuyéndole “piadosamente” al nombre de la causa del universo “todas las clases de perfección”²⁸⁷, siempre y cuando tenga en claro que se trata de atributos honorables entre los hombres, que empleamos porque “no tenemos otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por él.”²⁸⁸ Esta sola observación supone ya una admisión de que todo lo que podemos predicar de Dios no remite más que a nosotros mismos.

Tampoco es imprescindible la idea de Dios para regir nuestra conducta moral, ya que ésta puede tener como guía a la experiencia. La admisión de que existe una causa o causas invisibles e inteligentes del universo tiene como condición la imposibilidad de desprender a partir de ella consecuencias para la acción, lo que por otra parte es innecesario. Simplemente, es posible observar en las cuestiones de hecho que

la virtud se encuentra acompañada de mayor serenidad de espíritu que el vicio y halla una acogida más favorable de parte del mundo (...) Nunca contrapongo al vida virtuosa a la viciosa; observo sin embargo, que para una mente bien dispuesta, todas las ventajas se hallan del lado de la primera.²⁸⁹

No obstante, el problema de la relación entre la religión y la moral es algo que queda pendiente de resolución, al menos en las obras que hemos revisado. Si bien Hume es terminante al sostener que la asunción de la existencia de una causa o causas del universo no tiene implicancias morales, cuando considera el origen y características de la religión y lo que de hecho la mayoría de la gente cree y hace, se genera una tensión entre lo que piensa que la religión debe ser y lo que efectivamente sucede. Al adoptar en este respecto una actitud normativa se aleja del empirismo estricto y aboga por una moral autónoma y natural, pero cuando contempla lo que la experiencia a lo largo de la historia ha mostrado, expresa sus reservas sobre la posibilidad de que la mayoría de la gente prescindiera de “motivaciones religiosas” para mantenerse dentro de los límites de la moral.

A modo de conclusión podemos señalar que, en definitiva, para Hume no sería posible acceder al conocimiento de la Divinidad careciendo de percepciones empíricas, pero tampoco el conocimiento basado en la experiencia es suficiente, ya que surgen las contradicciones y dificultades que hemos mencionado. En definitiva, la alternativa consiste en reubicar el problema en la escala humana, de tal manera que asumamos que siempre que hablamos de Dios lo hacemos en relación a nosotros y no estamos diciendo nada acerca de lo que ese Ser Supremo es en sí.

Por otro lado, podemos señalar que la noción de verdadera religión, tal como la hemos caracterizado, es de naturaleza prescriptiva antes que descriptiva. Surge del análisis de un estado de situación con respecto al cual Hume se muestra disconforme, y se construye como un modelo ideal opuesto a él. Esto se debe a que el criterio de distinción que el filósofo utiliza a la hora de considerar las distintas manifestaciones religiosas es de tipo político-moral, en tanto las juzga por sus consecuencias en el orden práctico.

²⁸⁶ *IEH*, p. 187 [G & G 119].

²⁸⁷ *DRN*, p. 46 [NKS 142].

²⁸⁸ *DRN*, p. 46 [NKS 142].

²⁸⁹ *IEH*, pp. 179-180. [G & G 115].

Bibliografía

Fuentes primarias

□ Hume, David (1739-40). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888. En castellano: *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1984.

También hemos consultado la siguiente edición:

Hume, David. *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. David Fate Norton & Mary J. Norton (eds.) Oxford, Clarendon Press, 2007.

□ Hume, David (1742). “Of Superstition and Enthusiasm”, en *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Fund Inc., 1987.

□ Hume, David (1758). “An Enquiry Concerning Human Understanding”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898. En castellano: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción de Magdalena Holguín. Santa Fe de Bogotá, Norma, 1992.

□ Hume, David (1777). “The Natural History of Religion”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898. En castellano: *Historia natural de la religión* (edición bilingüe). Introducción de Sergio Rábade y traducción de Concha Cogolludo. Madrid, Trotta, 2003.

También hemos consultado la siguiente edición:

Hume, David. *Historia natural de la religión*. Traducción de Angel J. Cappelletti. Buenos Aires, Eudeba, 1966; basada en la edición de H. E. Root, David Hume. *The Natural History of Religion*, Londres, Adam and Charles Black, 1956.

□ Hume, David (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947. En castellano: *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981.

También hemos consultado la siguiente edición:

Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción de Carmen García Trevijano. Barcelona, RBA Coleccionables, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.

Fuentes secundarias

- Badía Cabrera, Miguel A. “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume” en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, N° 36, (1980), pp. 7-31.
- Badía Cabrera, Miguel A. “Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, N° 3 (noviembre 1989), pp. 293-305.
- Bahr, Fernando. “Razón y fe en los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume”, en Actas IV° Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata (noviembre 2002).
- Bell, Martin. “Hume on the Nature and Existence of God” en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 338-352.
- Carnéades. *Argumentos sobre el criterio. Refutación del criterio de verdad de todas las escuelas* (traducción provista por la cátedra de Gnoseología – FAHCE, UNLP).
- Chambers, Ephraim. *A Cyclopaedia, or An universal dictionary of arts and sciences: containing the definitions of the terms, and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts, both liberal and mechanical, and the several sciences: human and divine: the figures, kinds, properties, productions, preparations and uses, of things natural and artificial: the rise, progress, and state of things ecclesiastical, civil, military, and commercial: with the several systems, sects, opinions &c.: among philosophers, divines, mathematicians, physician, anti-quaries, criticks, &c.: the whole intended as a course of antient and modern learning. 1728*, Disponible en <http://artfl-project.uchicago.edu/node/88> [consultado el 18 de julio de 2010].
- De Olaso, Ezequiel. *Escepticismo e Ilustración*. Venezuela, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, 1981.
- De Olaso, Ezequiel. “El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. 1, N° 1 (marzo 1975), pp. 27-37.
- Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. New York, Columbia University Press, 1991.
- Di Gregori, María Cristina. “Reflexiones sobre escepticismo y relativismo”, en Actas 1as Jornadas de Investigación para Profesores, Graduados y Alumnos del Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), 1996. Publicadas en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, vol. XXII, 1996, pp. 410-417.
- Dickers, George. *Hume's Epistemology and Metaphysics. An introduction*. Londres, Routledge, 1998.
- Drever, James. “A Note on Hume's Pyrrhonism”, en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 3, N° 10 (enero 1953), pp. 40-50.
- Dye, James. “Hume on Curing Superstition”. En *Hume Studies*, vol. XII, N° 2 (1986), pp. 122-140.

- Fogelin, Robert. “Hume's Scepticism” en David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpression 2005), pp. 90-116.
- Gaskin, J. C. A. “Hume on Religion”. En David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpression 2005), pp. 313-344.
- Goodick, Liz. “Hume on the Epistemic Status of God” en Letitia Meynell, Don Baxter, Nathan Brett & Livia Guimarães. *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 229-236.
- Heinemann, F. H. “The Analysis of ‘Experience’”, en *The Philosophical Review*, vol. 50, N° 6 (noviembre 1941), pp. 561-584.
- Holden, Tom. “Mitigated Skepticism and Hume's Liminal Natural Theology” en Letitia Meynell, Don Baxter, Nathan Brett & Livia Guimarães. *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 262-267.
- Holguín, Magdalena. “Presentación”, en Hume, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Santa Fe de Bogotá, Norma, 1992, pp. 9-21.
- Jay, Martin. *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Barcelona, Paidós, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Taurus, 2005.
- Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres MacMillan, 1941.
- Laing, B. M. *David Hume*. London, Oxford University Press, 1932.
- Maia Neto, José. “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 58, N° 2 (abril 1997), pp. 199-220.
- Martínez del Portal, Javier. “Hume y el problema de la experiencia”, en Moisés González García (comp.) *Filosofía y cultura*. Madrid, Siglo XX, 2003, pp. 197-224.
- Moore, Edward. *Outline of the History of Christian Thought Since Kant*. New York, Charles Scribner's Sons, 1912.
- Mossner, Ernest Campbell. “The Religion of David Hume” en *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, N° 4 (octubre-diciembre 1978), pp. 653-663.
- Nelson, John. “The Role of Part XII in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*”, *Hume Studies*, vol. XIV, N° 2, (1988) pp. 347-372.
- Norton, David Fate. “The Myth of British Empiricism” en *History of European Ideas*, vol. 1, N° 4, 1981, pp. 331-344.
- Norton, David Fate. “An Introduction to Hume's Thought” en Norton, David Fate (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpression, 2005), pp. 1-32.

- Norton, David Fate (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimposición, 2005).
- Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*. Oxford, Clarendon Press, 1973.
- O'Connor, David. *Hume on Religion*. Londres, Routledge, 2001.
- Olshewsky, Thomas. "The Classical Roots of Hume's Skepticism", en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 52, Nº 2 (abril-junio 1991), pp. 269-287.
- Penelhum, Terence. "Parity is not Enough" en Marcus Hester (ed.) *Faith, Reason and Skepticism*. Philadelphia, Temple University Press, 1992, pp. 98-120.
- Penelhum, Terence. "Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences" en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 323-337.
- Popkin, Richard. "David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism", en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 1, Nº 5 (octubre 1951), pp. 385-407.
- Popkin, Richard. "The Skeptical Precursors of David Hume", en *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 16, Nº 1 (septiembre 1955), pp. 61-71.
- Popkin, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Popkin, Richard. "Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time", en *Journal of the History of Ideas*. Vol, 54, Nº 1 (enero 1993), pp. 137-141.
- Prado, C. G. "Hume and the God-Hypothesis", en *Hume Studies*, vol. VII, Nº 2 (noviembre 1981), pp. 154-163.
- Rábade Romero, Sergio. "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume" en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, vol. IX, Nº 24, 1973, pp. 33-51.
- Rábade Romero, Sergio. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid, Gredos, 1975.
- Rodríguez Valls, Francisco. "Experiencia y conocimiento en David Hume", en *Thémata. Revista de filosofía*, Nº 8, 1991, pp. 45-67.
- Russell, Paul. "Skepticism and Natural Religion in Hume's *Treatise*" en *Journal of the History of Ideas* vol. 49, Nº 2 (abril-junio 1988), pp. 247-265.
- Ryan, Todd. "Comments on Goodnick" en Letitia Meynell, Don Baxter, Nathan Brett & Livia Guimarães. *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 236-238.
- Schmidt, Claudia M. *David Hume. Reason in History*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Sexto Empírico. *Esbozo del Pirronismo*. Libro I. En *Cuadernos de Filosofía y Letras*. Vol. X, Nº 1-4 (enero-diciembre 1989), pp. 5-48.

- Stanley, Philip. “The Scepticisms of David Hume”, en *The Journal of Philosophy*. Vol 32, Nº 16 (agosto 1935), pp. 421-431.
- Stewart, M. A. “The Early Reception of Hume's Writings on Religion” en Peter Jones (ed.) *The Reception of David Hume in Europe*. Londres, Thoemmes Continuum, 2005, pp. 30-42.
- Streminger, Gerhard. “Hume's Theory of Imagination” en *Hume Studies*, vol. VI, Nº 2 (noviembre 1980), pp. 91-118.
- Streminger, Gerhard. “Religion a Threat to Morality: An attempt to Throw Some New Light on Hume’s Philosophy of Religion” en: *Hume Studies*, vol. XV, Nº 2, (1989) pp. 277-294.
- Torreti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Yolton, John. “The Concept of Experience in Locke and Hume”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 1, Nº 1, (octubre 1963), pp. 53-71.
- Villoro, Luis. “Una alternativa al escepticismo (anotaciones)”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XIX, Nº 2 (Primavera 1993), pp. 303-312.
- Vitz, Rico. “Lies, Captivating Lies, and Religious Belief: Hume on the Learned Elite and 'The Christian Superstition'” en Letitia Meynell, Don Baxter, Nathan Brett & Livia Guimarães. *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 159-165.
- Wheatley, Christopher J. “Polemical Aspects of Hume's *Natural History of Religion*” en *Eighteen – Century Studies*, vol. 19, Nº 4 (verano 1986), pp. 502-514.