

Dimensión ética de la crítica a la creencia religiosa
Lectura escéptica de la religión en la filosofía de Hume

Oscar Andrés Díaz Vásquez

**Dimensión ética de la crítica a la creencia religiosa
Lectura escéptica de la religión en la filosofía de Hume**

**Trabajo presentado como requisito para optar por el título de
Profesional en Filosofía**

**Director
Nelson Arango**

**Corporación Universitaria Minuto de Dios
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía
Bogotá
2010**

*A mi abuela, quien gracias a
su esfuerzo hizo posible este sueño*

Algún hombre de mente astuta y sabio
inventó el temor a los dioses, de forma que los
inicos tuvieran algún miedo, aun siendo secreto
lo que decían, hacían o pensaban. Y así se creó la divinidad,
diciendo: “Hay un espíritu que goza de vida eterna, y con su
mente oye y ve, y piensa y atiende a todas las cosas, y su
naturaleza es divina; y oirá todo lo que entre hombres se diga
y podrá ver todo lo que se haga. Y si planeas en silencio una
maldad, tampoco escapará a los dioses...
Estos temores hizo nacer entre los hombres...
y con los temores suprimió la vida ilícita.
así creo que por vez primera alguien persuadió
a los mortales a creer en una tribu de espíritus.

Critias

Toda la filosofía del mundo y toda la religión,
que no es más que una especie de filosofía,
jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual
de la experiencia o darnos pautas de conducta
o comportamiento distintas de las que nos suministran
la reflexión sobre la vida común.

Hume

Contenido

Introducción.....	7
Capítulo I	
Génesis, elementos y estructura de la <i>creencia</i>	13
1.1 Elementos del conocimiento.....	13
1.2 Dinámica asociativa de los elementos: La asociación.....	17
1.2.1 Ideas de la memoria y la imaginación.....	17
1.2.2 La asociación o conexión de ideas.....	18
1.3 Ámbitos y niveles del conocimiento.....	20
1.3.1 Objetos del conocimiento.....	20
1.3.2 El problema de la causalidad.....	22
1.3.3 Función de la costumbre y la creencia en el proceso causal.....	27
1.4 Elementos de la creencia.....	30
1.5 La creencia: Vértice de la vida cotidiana.....	31

Capítulo II

Doble método de investigación en torno a la religión.....	36
2.1 Aspectos generales de la creencia religiosa.....	36
2.2 La religión de las pasiones: El enfoque naturalista.....	42
2.2.1 Explicación sobre el origen de la creencia religiosa.....	42
2.3 La religión de la razón: El enfoque argumentativo.....	46
2.3.1 Presupuestos de la religión natural.....	46
2.3.2 Justificación y límites de la idea de Dios.....	48
2.4 Inevitabilidad de la creencia religiosa.....	54
2.4.1 Confesión de fe y su toque escéptico.....	54

Capítulo III

Lectura escéptica de la creencia religiosa.....	62
3.1 Repercusión ética de la religión.....	62
3.2 El escepticismo: ¿Un antídoto contra la falsa religión?.....	71
Conclusiones.....	77
Bibliografía.....	85

Introducción

Para nadie es un secreto que el tema de la religión ha ejercido y ejerce una profunda influencia en la historia y la sociedad, y constituye un fenómeno cultural que no nos puede ser indiferente. Para David Hume, filósofo del siglo XVIII, este tema no pasó desapercibido. No podemos negar el gran aporte que este filósofo escocés dio al tema religioso. Su interés a lo largo de su vida no disminuyó en ningún momento, pese a que hay quienes consideran que este tema carece de seriedad dentro de su filosofía.¹

Para comprender en sus justos términos el papel de la religión en la filosofía de Hume, es necesario comprender las coordenadas histórico-filosóficas dentro de las cuales se inscribe su pensamiento. Para ello hay que tener presente que Hume es un filósofo que se inscribe en el marco del fenómeno filosófico y cultural que la historia reconoce como la Ilustración, y que en este marco hereda una tradición filosófica en la que la experiencia es el fundamento del conocimiento. Como todo pensador integrado en la mentalidad ilustrada, Hume desarrollará una filosofía de clara valoración crítica. Esta característica queda puesta de relieve desde la aparición de su primera gran obra, el *Tratado de la Naturaleza* (1738) y sigue presente en todos sus escritos posteriores, ya hablen de moral, de política, de historia y, por supuesto, de religión.

El ámbito de la religión en el cual se mueve Hume está marcado fuertemente por el deísmo. Por aquel movimiento concebido y explicado como una religión natural y una religión de la razón. Todo porque corresponde a un fenómeno y producto que resulta del ejercicio de determinadas capacidades humanas. La religión de los deístas se cerraba a la admisión de lo que estuviera más allá de la razón, donde se acaba toda posibilidad de dogmas, de misterios y de milagros. Conduce a una lectura racional de los principios religiosos, desde los cuales la religión se contenta con admitir la existencia de un Dios creador. A partir de ahí, ella se va a convertir fundamentalmente en un discurso moral sobre los deberes de la conducta del hombre.²

¹James Noxon señala que esta consideración ya ha sido superada. Cfr. *La evolución de la filosofía de Hume*, Traducción de Carlos Solís, Madrid, Alianza, 1987, p. 161.

² Cfr. Mackie, J. L., *El milagro del teísmo*, Traducción de Leticia García Urriza, Madrid, Tecnos, 1978; Kant, I., *Crítica de la razón pura*, “Crítica de toda teología”, Traducción, notas e índice de Pedro Ribas, A 6317/B 659, Madrid, Alfaguara, 1993.

Hume toma una posición crítica frente a la razón. No cree que esta última sea la guía de la vida humana, ni en lo práctico (la vida cotidiana) ni en el campo epistemológico. La razón ni puede ni debe marcar las metas de los hombres, su lugar está en el servicio al dinamismo afectivo en donde realmente se halla el corazón de lo humano. Son por tanto los sentimientos los que determinan la conducta. Y la razón debe ser, y sólo eso, *esclava de las pasiones*. El análisis de la religión se incluye en su proyecto filosófico en la medida en que sirve para un estudio experimental de la naturaleza humana, y depende de algún modo de la ciencia del hombre. La religión le interesa porque “no se limita a instruirnos acerca de la naturaleza de los poderes superiores, sino que llega a considerar su disposición hacia nosotros y nuestras dudas respecto a ellos”.³

La finalidad de las obras de Hume, y esta es una de las posiciones más importantes que sostendré y defenderé a lo largo de la investigación, es derribar las estructuras ideológicas de una razón rígida e inmutable que lleva a los hombres hacia el fanatismo y la superstición. Creo que toda la filosofía de Hume, ya trate de epistemología, de política, de moral o religión está centrada hacia un único camino, a saber: la conducción de la vida del hombre en su cotidianidad. Su filosofía no se reduce a pura epistemología, sino que posee una fuerte preocupación en el ámbito práctico. En otras palabras, su interés es por el aspecto ético relacionado con la ciencia de la naturaleza humana.

Es importante identificar dos aspectos relevantes sobre las discusiones religiosas que Hume desarrolló: Por un lado se halla la dimensión teórica, es decir, la preocupación por saber si cabe asegurar el carácter de certeza de la *creencia* y los principios religiosos. Tratar de entender si es o no posible una “verdad” de las afirmaciones religiosas, de si es posible erigir un sistema de cosmogonía basándose exclusivamente en la razón. Y el segundo aspecto es la dimensión práctica, tratar de esclarecer si la *creencia* religiosa es capaz de proporcionarnos unas pautas de conducta y comportamiento que sean de utilidad en la vida cotidiana.

³ Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción, introducción y notas de Félix Duque, Madrid, Orbis, 1984, Introducción, pp. 77-85 (La forma en que se va a citar el *Tratado* y demás obras de Hume se hace señalando la obra, el libro, parte, sección y página de la traducción. Las obras van con abreviaturas que se indicarán a medida que se citen, en tal caso la del *Tratado* es *TNH*).

Estos dos aspectos sobre los cuales Hume argumenta sobre el ámbito religioso, tienen un punto en común: la *creencia* o *belief*. Este es uno de los conceptos clave en las distintas aproximaciones que se pueden hacer al pensamiento del filósofo, y por su puesto, esencial en el campo religioso. La creencia tiene un papel importante y se muestra como una noción versátil y conflictiva. Es versátil en la medida que suple las funciones de conceptos racionalistas que son eliminados por su crítica, y porque tiene un soporte amplio en las evidencias cotidianas. Lo conflictivo obedece precisamente a una consecuencia de esa versatilidad, pues ¿es lo mismo *creer* que existan cuerpos, a *creer* en Dios? ¿Posee el mismo valor de la creencia en el hecho causal que la creencia en cualquier hecho religioso?

Sin embargo, y siguiendo lo sugerido por Cassirer,⁴ la creencia de Hume puede ser considerada como culminación del proceso de secularización de la fe. Es decir, con Hume la creencia se seculariza del todo y pierde su carácter metafísico. Va a ser una creencia puramente antropológica y psicológica, a la que hay que buscarle un fundamento y una explicación también antropológica y psicológica dentro del dinamismo integral humano. Es en el fondo un creer, no porque me fíe de Dios ni porque me obliguen a ello razones metafísicas, sino un creer al que me veo abocado con cierta necesidad, necesidad inevitable, promovida y alimentada por la experiencia habitual.

De ahí la tarea que emprendió Hume al tratar de explicar ese acto de la mente. Él mismo era consciente de aquella dificultad de la cual no se había investigado mucho: “Esta operación de la mente... parece haber sido hasta ahora uno de los mayores misterios de la filosofía”.⁵ Así, la creencia va a ser para Hume no un contenido distinto de las ideas o impresiones implicadas en la concepción concreta de que se trate, sino una determinada “manera de concebir”: pero “cuando pretendo explicar esta manera, difícilmente encuentro una palabra que responda completamente al asunto, sino que me veo obligado a recurrir al sentimiento de cada uno en orden a darle una noción perfecta de esta

⁴ Citado por Rábade R. *El empirismo. David Hume*, Madrid, Trotta, 2004, p. 381.

⁵ *TNH*, I, III, sec. 7.

operación de la mente”.⁶ Es decir, no busquemos evidencias racionales, ni razonamientos a priori que justifiquen la explicación, sino que más bien consultemos cada uno nuestra propia experiencia precisamente en ese ámbito que la experiencia es menos reductible a los cánones racionales: el *sentimiento* o la *pasión*.

La ampliación del discurso sobre el papel de los sentimientos será de capital importancia en la extensión de los alcances de la creencia ya que la creencia será el sentimiento determinante de la distinción entre lo real y lo fingido, y de la nueva presentación de las relaciones entre imaginación, entendimiento y realidad surgirán precisiones importantes para valorar los alcances de la creencia religiosa.

El escepticismo propuesto por Hume reafirma una y otra vez, la bien establecida y estrecha conexión que existe en la vida cotidiana entre las creencias, los sentimientos y las acciones humanas. Debido a que las creencias pueden ejercer influencia en nuestros sentimientos con respecto a las cosas, también, cuando sentimos con respecto a algo, comenzamos a creer y a actuar sobre ello. En este sentido, la creencia permanece como primordial: aquello que da su carácter humano a la conducción de la vida no es, ni el sentimiento por sí mismo, ni la acción por sí sola, sino ambos en la medida en que se viene a asociar con determinadas creencias que se presentan como motivos, razones, propósito o fines de éstos. De ahí que es natural que Hume considere la creencia como el rasgo principal del comportamiento religioso de la humanidad.

La creencia aparecerá entonces como un factor indispensable de estructura cognoscitiva humana, pero que no puede detenerse en las distinciones especulativas, y debe dar cuenta de las consecuencias prácticas. Precisamente en este ámbito de la vida ordinaria no priman razonamientos abstractos. Si nuestras acciones hubieran de regirse por ellos, la conducta normal estaría en peligro. Obramos, según Hume, por creencias y convicciones, ya que son éstas las que se adaptan a las urgencias vitales de cada día.

Según este aspecto práctico de centrarse en la vida, la finalidad de la presente investigación consiste en mostrar que el estudio que Hume desarrolló sobre la religión

⁶ *Ibíd.*

va más allá de desmontar el carácter de certeza de la creencia religiosa, es decir, de aquellas justificaciones que pretenden funcionar de acuerdo con las reglas del razonamiento científico, del método de investigación de la ciencia. Ello con el propósito de identificar que su filosofía no se debe entender exclusivamente como pura epistemología, sino que posee propósitos prácticos, relacionados con la ciencia de la naturaleza humana. En tal caso, en su análisis sobre la religión, de acuerdo con nuestra hipótesis, priman intereses ético-políticos; cuando se analice las consecuencias que la *falsa creencia* trae, a saber: el fanatismo y la superstición. Precisamente porque ambas son perniciosas para la sociedad.

Para mostrarlo, hay que comenzar por exponer en un primer capítulo la naturaleza y elementos de la *creencia* desde su aspecto epistemológico. Se mostrará, en particular, que el hecho no sólo se basa en tratar de que las creencias, como productos del entendimiento en sus razonamientos probables, posean un carácter primario, vigor y fuerza equiparable a la sensación, orden y coherencia sistemática y sentimiento universal, sino que poseen una innegable pertenencia práctica. Pero ¿por qué empezar desde un estudio epistemológico? Porque en primer lugar, su filosofía en general tiene sus bases en este campo, y segundo, el estudio que desarrolló en el campo religioso es similar en este aspecto al epistemológico, a saber: que su análisis no nos obliga a abandonar las ideas que tenemos, en el caso de la religión, la idea de Dios, sino su carácter de certeza. Afirmación que se va a justificar en el capítulo.

En un segundo capítulo se investigará si la creencia o fe religiosa puede aproximarse al grado de convicción de la creencia del sentido común, esto es, sobre la existencia de los diversos hechos y objetos de la experiencia ordinaria, y si es un tipo de creencia débil, confusa e improbable. Para tal fin se estudiará el doble método de investigación que Hume desarrolló sobre la religión, el primero desde un enfoque naturalista y el segundo desde un aspecto argumentativo. Esto con el fin de poner de relieve que la preocupación de Hume se dirige a entender la religión, no únicamente como especie de visión global de la realidad, expuesta a las dificultades de toda concepción de este tipo por sus pretensiones metafísicas, sino además según el alcance práctico que la misma religión pueda tener.

En un tercer capítulo, y a la luz del estudio de la religión llevado a cabo por Hume, se mostrará cómo la creencia religiosa al estar fundada por pasiones y sentimientos en ciertas ocasiones extravía a los hombres en la búsqueda del buen vivir. Hecho que nos lleva a afirmar que existen ciertos elementos de la crítica a la creencia religiosa que ponen de relieve la ambivalencia de los problemas que este tema suscita, a saber: lo ético y lo político. Es decir, la ambivalencia social que posee la religión y que al verse afectada por una *falsa creencia*, da lugar a toda clase de corrupciones que perturban lo mejor de los hombres y con ello a la sociedad. Punto en el cual se realiza una lectura escéptica de la creencia religiosa.

Capítulo I

1.1 Elementos epistemológicos

El pensamiento filosófico de David Hume se encuentra enmarcado no tanto por un intento de ofrecer un sistema estricto que determine todo tipo de investigación, sino más bien de ser fieles a la experiencia cotidiana y ajustarse a las necesidades de la vida. Incluso su sistema epistemológico no escapa a esta cuestión. En él hay rasgos importantes que descifran la preocupación de limitar las investigaciones a la vida común, es decir, de renunciar a toda especulación que pierda como referentes los límites de la vida y del comportamiento habitual de los hombres.

De acuerdo con la teoría epistemológica propuesta por Hume, no puede haber pensamiento o actividad mental a menos que haya una percepción ante la mente. La percepción se debe entender como todo contenido de conciencia y actos en los que esos contenidos se presentan. Ello implica que todos los objetos de nuestra mente son producto de, o bien el empleo de nuestros sentidos, o bien del ejercicio de nuestro pensamiento o reflexión. Hume abre su teoría de la mente con una distinción de las percepciones de la mente humana entre impresiones e ideas:

La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos.⁷

La diferencia entre impresiones e ideas radica en su grado de fuerza y vivacidad. Las ideas son copias o representaciones débiles de las impresiones, y las impresiones resultan ser en última instancia nuestro medio de acceso a la realidad.⁸

⁷ *TNH*, I, I, sec. I, p. 87.

⁸ Esta definición de las ideas e impresiones es clave en Hume para entender dos cuestiones: la primera, que no hay ideas innatas. Hume no vio con buenos ojos la negación de las ideas innatas hecha por Locke bajo la tesis de que todas las ideas son copias de impresiones. Locke llama ideas a lo que Hume llama

Al examinar de forma detallada el contenido de la mente, Hume observa que al parecer todas las percepciones de la mente resultan ser dobles, es decir, que todos los contenidos de la mente vienen en parejas, y que su única diferencia entre los miembros de cada pareja se basa en los grados de fuerza o vivacidad con que hieren la mente. Así, por ejemplo:

Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse entre sí.⁹

En tal caso, parece que hubiera para toda impresión, una idea semejante, y de igual forma, para toda idea, una impresión semejante. Sin embargo, Hume no da por hecho tal semejanza, y realiza una distinción de las percepciones entre *simples* y *complejas*. Dicha distinción la lleva a cabo para limitar la conclusión general basada en que todas nuestras ideas son semejantes entre sí. De este modo, las percepciones simples (sean impresiones o ideas) son aquéllas que no admiten distinción ni separación. Las percepciones complejas son lo contrario que estas últimas, debido a que pueden dividirse en partes. Los ejemplos que ofrece Hume son bastante claros: Podemos imaginarnos una ciudad como la Nueva Jerusalén pavimentada de oro y muros de rubíes, pero nunca haber tenido una impresión que se asemeje exactamente a la idea que hemos formado. De igual manera, haber visto París, pero no poder formarnos una idea que se asemeje exactamente a esa impresión. Lo cual lleva a concluir, de manera general, que no hay ideas complejas con impresiones exactamente semejantes, e impresiones complejas con

percepciones, y para Hume toda percepción es o una impresión o una idea. En la *Investigación*, asegura Hume que la palabra idea es tomada en un sentido muy amplio por Locke y otros autores, pues designan cualquiera de nuestras percepciones, sensaciones y pasiones así como nuestros pensamientos. Lo que lleva a Hume a negar las ideas innatas es que para él toda idea simple que está en la mente aparece por primera vez en una impresión correspondiente. Cfr. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Traducción de Magdalena Holguín, sec. II, Bogotá, Norma, 1992 (en adelante *IEH*). La segunda cuestión a tener en cuenta, tiene que ver con la definición de las impresiones en grado de sensación, ya que cuando se tenga que explicar la *creencia* como un sentimiento, hay que ver que tal sentimiento está motivado siempre por la presencia de una impresión, pues las ideas por su debilidad son incapaces de provocar tal sentimiento.

⁹ *TNH*, I, I, sec. I, p. 89.

ideas exactamente semejantes. En el caso de las percepciones simples, asegura Hume, la regla se mantiene sin excepción. “Toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hiera nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza”.¹⁰

El análisis de las percepciones muestra a éstas aisladas e inconexas entre sí. Para dar razón del conocimiento es preciso establecer un principio que unifique y enlace las impresiones y las ideas que de ellas deriva. Dicha conjunción, según Hume, no puede ser resultado del azar, ya que debe haber alguna conexión entre una y otra; o bien las impresiones son causa de la aparición en la mente de sus ideas correspondientes, o bien la relación causal opera en dirección opuesta.

Para determinar la dirección de esta conexión causal, Hume recurre a la experiencia para mostrar que las impresiones simples siempre preceden en la mente a sus ideas simples correspondientes. Precisamente porque un ciego no puede formarse noción alguna de colores, ni un sordo de los sonidos, es como se establece que todas nuestras impresiones simples son causa de nuestras ideas simples, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.¹¹ El hecho es que todas las percepciones complejas se encuentran formadas por percepciones simples, y así, sin percepciones simples no habría ninguna percepción compleja en absoluto. Por lo tanto, si cuanto existe en la mente es una impresión o una idea, ya sea simple o compleja, entonces cuanto existe en la mente o bien es un impresión simple, o bien se encuentra formada de impresiones simples, pues todas las ideas simples están causadas por sus impresiones correspondientes.¹²

Las impresiones para Hume, que son un elemento fundamental en el conocimiento, se encuentran divididas: “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. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas”.¹³ En esta

¹⁰ *TNH*, I, I, sec. I, p. 90.

¹¹ *IEH*, sec. II, pp. 28-29.

¹² Stroud, Barry. *Hume*, Traducción de Antonio Ziri6n, M6xico, UNAM, 1986, p. 40.

¹³ *TNH*, I, I, sec. II, p. 95.

división de las impresiones hay que resaltar dos cosas esenciales: la primera tiene que ver con el hecho de que las causas de las impresiones de sensación surgen por causas desconocidas.

Por lo que respecta a las *impresiones* procedentes de los *sentidos*, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser. Por lo demás, este problema no tiene importancia en absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos.¹⁴

¿Son los objetos, el poder de la mente o el autor de la naturaleza las causas de las impresiones de sensación? Tales posibilidades, sin duda alguna, quedan por fuera si se atiende a su sistema de conocimiento, puesto que los sentidos no nos ofrecen impresiones como imágenes de algo independiente y externo. Los sentidos no nos transmiten más que una simple percepción, sin darnos nunca la menor indicación de algo más allá. Lo segundo que hay que tener en cuenta es que las impresiones de sensación disfrutan de una característica especial, a saber, su grado de originariedad. Las impresiones de sensación resultan ser los elementos primarios y más importantes del proceso empírico del conocimiento. De modo que, el otro tipo de impresiones, las de reflexión, son previas únicamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ella. Ahora bien, dado que las percepciones nunca se dan solas, es necesario averiguar mediante qué principio se da la conexión entre los diferentes pensamientos o ideas de la mente, y que, en su aparición a la memoria o la imaginación, cada una introduce a otra con un cierto grado de orden y regularidad.

¹⁴ *TNH*, I, III, sec. V, p. 190.

1.2 Dinámica asociativa de los elementos: La asociación

1.2.1 Ideas de la memoria y la imaginación

La memoria y la imaginación son una pieza clave dentro del sistema epistemológico de Hume. Tanto la una como la otra se hallan en una estrecha relación, y su coincidencia más notable es que ambas operan como facultades repetidoras. Es decir, ni la ni la otra son facultades de impresiones, sino de ideas, que son conocimientos que, por derivados, remiten a las impresiones anteriores.

Esta distinción entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación se deriva de la diferente función que cumplen ambas facultades, pues, aunque a las dos se debe la reaparición de las impresiones en la mente como ideas, las de la memoria, teniendo más intensidad que las de la imaginación, conservan la forma y el orden de las impresiones originales, mientras que la imaginación goza de libertad para alterar la figura y secuencias de los mismos. Sin embargo, la imaginación que se presenta aparentemente como una facultad limitada, para Hume, “en realidad se halla confinada a límites muy estrechos y que todo este poder creativo de la mente se reduce a la facultad de combinar, transponer, aumentar o disminuir los materiales que nos suministran los sentidos y la experiencia”.¹⁵ Así como la diferencia entre impresiones e ideas se basa en su grado de fuerza y vivacidad, resulta que entre las ideas de la memoria y la imaginación también existe una diferencia en la fuerza y vivacidad.

Esto implica, que si bien es cierto que en principio cualquier combinación de ideas es concebible, no lo es menos que son unas mismas ideas simples las que se unen regularmente para formar ideas complejas. Lo cual significa que la imaginación es una facultad reguladora de la asociación. En otras palabras, la imaginación es esencial y juega un papel importante a la hora de explicar la operación de los elementos de conocimiento.

¹⁵ *IEH*, sec. II, p. 27.

La imaginación que le interesa a Hume no es la facultad de principios “cambiantes, débiles e irregulares”, sino la imaginación de principios “permanentes, irresistibles y universales”, ya que esta imaginación reguladora es el fundamento de “todos nuestros pensamientos y acciones”.¹⁶ Esta imaginación es la facultad superior del dinamismo humano y la última instancia de apelación en la resolución de los problemas cognoscitivos.

1.2.2 La asociación o conexión de ideas

Para Hume, si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las, pues sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por lo que una idea lleva naturalmente a otra. Asegura Hume:

Es evidente que existe un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas de la mente y que, al presentarse a la memoria o a la imaginación, su aparición sigue cierto método o regularidad. En nuestros pensamientos o discursos más serios puede advertirse que cualquier pensamiento particular que rompa el decurso normal o el encadenamiento de las ideas es identificado y rechazado de inmediato. Incluso en nuestras más fantásticas y delirantes ensoñaciones, más aún, en nuestros propios sueños encontramos, al reflexionar sobre ellos, que la imaginación no discurre por completo a la ventura, sino que establece cierta conexión entre las diversas ideas que se suceden unas a otras.¹⁷

Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de una idea a otra, se despliegan según tres líneas o leyes fundamentales: semejanza, contigüidad en el espacio o el tiempo y causa-efecto. Hume no hace hincapié en las leyes de semejanza y contigüidad, pero sí se detiene de manera especial en la relación causa-efecto, debido a su valor y efectos epistemológicos.¹⁸ El hecho se debe a que no

¹⁶ *TNH*, I, IV, sec. 4, 225, p. 366.

¹⁷ *IEH*, sec. II, p. 33.

¹⁸ Respecto a las dos primeras leyes de asociación, asegura Hume: “Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea

hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía o imaginación, y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

Antes de dar paso a la enorme influencia que posee el principio de causa-efecto dentro del sistema epistemológico, es menester señalar que para Hume existen dos tipos de relaciones entre nuestros pensamientos o ideas:

La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra (...), y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas.¹⁹

Respecto a la relaciones de la primera clase las llama Hume “naturales”, y considera que en el lenguaje corriente es siempre en este sentido lo que se nombra con la palabra relación. A la segunda clase se le conoce como filosófica por el uso que de ella hace la filosofía.

Es importante señalar el carácter natural de las relaciones de asociación frente a las relaciones filosóficas. Sin lugar a duda, la relación a la que Hume dedica mayor detenimiento es la de carácter natural, esto es, al dinamismo de relación existente entre nuestras ideas e impresiones establecido por la naturaleza.²⁰

a otra *semejante*, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos” *TNH*, I, I, sec. IV, p. 99.

¹⁹ *TNH*, I, I, sec. V, p. 102.

²⁰ Hume reduce a siete grupos generales los principios por medio de los cuales es posible la relación filosófica. Esta, a diferencia de la natural, es una relación que no se debe a un “principio de conexión”, sino a la comparación que nosotros establecemos, la cual es: o bien de semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad o número, grado de cualidad, contrariedad, causa-efecto. (Cfr. *TNH*, I, I, sec. V, p. 102) Pese a ello, las relaciones de semejanza, contigüidad o causa-efecto se repiten en las naturales, y no precisamente porque a Hume le interese el hecho que sean construidas por nosotros, sino porque son una operación natural de asociación. Sin embargo, la relación causa efecto posee un gran impacto epistemológico al convertirse en la única puerta de acceso al mundo, esto es, en el único camino posible de un problemático conocimiento del mundo de hechos y cosas. Los otros dos tipos de relaciones, semejanza y contigüidad, adquieren en este terreno fuerza, la cual se debe casi siempre a la previa

Hay que observar, sin embargo, que si se reflexiona sobre el modo efectivo del conocimiento, se sabe por experiencia que se conoce objetos diversos y que son distintos los modos de conocer. El planteamiento adecuado a este problema exige dividir tanto los objetos de conocimiento como los niveles de conocimiento de los objetos. De ahí que uno de los trabajos de Hume fue desarrollar una distinción de los diversos niveles o modos del conocer aplicables a los mismos objetos o a objetos distintos.

1.3 Ámbitos y niveles del conocimiento

1.3.1 Objetos del conocimiento

Hume realiza una división de los objetos del conocimiento en dos grandes ámbitos, a los que denominó *relaciones de ideas y cuestiones de hecho*. Asegura:

Todos los objetos de la razón o investigación humanas pueden ser divididos naturalmente en dos clases, a saber, *Relaciones de ideas y Cuestiones de hecho*. Del primer tipo son las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética y, en síntesis, toda afirmación intuitiva o demostrativamente verdadera. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados* es una proposición que expresa una relación entre esas figuras. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de este tipo pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el universo. [...] Las cuestiones de hecho, que constituyen el segundo tipo de objeto de la razón humana, no son descubiertas de la misma manera; la evidencia que tenemos de su verdad, así sea muy grande, tampoco es de la misma naturaleza de las anteriores. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es siempre posible, pues nunca puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción.²¹

persuasión que se haya adquirido en virtud de la relación causal. En otras palabras, la relación de causa-efecto es necesaria para persuadirnos de una existencia real, del mismo modo que es necesaria para conferir intensidad a las otras dos relaciones (Cfr. *TNH*, I, III, sec. IX).

²¹ *IEH*, sec. IV, parte I, p. 36.

Dicha división de los ámbitos de los objetos del conocimiento entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho deja entrever las siguientes características: respecto a la primera, sólo pertenecen a ella las proposiciones lógicas y matemáticas, esto es, las ciencias formales a las que se llega mediante las operaciones del entendimiento sin necesidad de recurrir a la experiencia. Es el ámbito cognoscitivo donde cabe rigurosa certeza demostrativa, porque, al estar fundado en el principio de no contradicción, “cuando una demostración me convence de alguna proposición, no sólo me hace concebir dicha proposición, sino que también me persuade de que es imposible concebir cualquier cosa contraria. Lo que es demostrativamente falso implica contradicción”.

Un rasgo esencial de los objetos que constituyen el ámbito de las relaciones de ideas es que resulta contradictorio representarse su contrario: ahí radica su certeza y la posibilidad de su demostración estricta. Por lo tanto, las características primordiales de las relaciones de ideas es que son: intuitivas, demostrativas y están sujetas al principio de no contradicción.

Respecto a la segunda clase de ámbito, las cuestiones de hecho, pertenece toda ciencia empírica, filosofía moral, comportamiento humano, etc. Es decir, es el ámbito de la vida, de la conducta, de la naturaleza estudiada desde la perspectiva de la observación y la experiencia. En lo contrario de cualquier proposición referente a una cuestión de hecho no implica contradicción, puesto que una afirmación y su contrario pueden ser concebidas por la mente con la misma facilidad y distinción, por ejemplo, *que el sol va a salir mañana y que el sol no va a salir mañana*.²²

Esto implica que en las cuestiones de hecho no hay demostración, es decir, no cabe certeza demostrativa, aunque sí puede haber algún tipo de certeza “vital” que proporciona la probabilidad probada, la cual nos va a permitir anticiparnos a hechos futuros. Así como la demostración se rige por el principio de contradicción, y como en las cuestiones de hecho no es contradictorio afirmar lo contrario de cualquier proposición, en este ámbito por lo tanto, no es posible la demostración. Esta consideración también aparecerá en el tema de Dios:

²² Cfr. *IEH*, sec. IV, parte I, pp. 36-37.

Hay un evidente absurdo en pretender demostrar o probar una cuestión de hecho mediante un argumento *a priori*. Nada hay que pueda ser demostrado a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que sea claramente concebible implica una contradicción. Todo lo que concebimos como existente, podemos también concebirlo como no-existente. No hay, por tanto, un ser cuya no-existencia implique una contradicción.²³

Este argumento de Hume implica que en el ámbito de las cuestiones de hecho no procedemos por medio de razonamiento *a priori* o demostrativo. La fuente a través de la cual se produce es la experiencia. Y esta última se convierte en fuente única de certeza típica de este ámbito mediante la relación de causa-efecto. Asegura que “todos los razonamientos acerca de las cuestiones de hecho parecen estar fundamentados en la relación de *causa y efecto*. Sólo por medio de tal relación podemos ir más allá de la evidencia suministrada por nuestros sentidos y nuestra memoria”.²⁴ De ahí que sea necesario indagar sobre el problema de la causalidad, sus implicaciones y relación con la creencia en la teoría epistemológico de nuestro autor.

1.3.2 El problema de la causalidad

La relación causa-efecto es para Hume la relación más fuerte y la de mayor espacio de aplicación. Hay que tener presente que dicha relación es la que va a posibilitar y hasta exigir la *creencia* como único modo de acceso cognoscitivo al mundo externo. Su valor radica en que tal relación es necesaria para persuadirnos de una existencia real, del mismo modo que es necesaria esta persuasión para conferir intensidad a las otras dos relaciones: semejanza y contigüidad.

De esta manera, Hume observa que casi todas nuestras creencias se refieren a algo que no estamos observando en el presente.

²³ Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*, Traducción de Carmen García-Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994, parte IX, p. 137 (en adelante *Diálogos*).

²⁴ *IEH*, sec. IV, parte I, p. 37.

Si preguntásemos a un hombre por qué cree en cualquier cuestión de hecho que no esté presente, por ejemplo, que su amigo se halla en el campo o en Francia, nos daría una razón; esta razón sería a su vez otro hecho: una carta enviada por su amigo o bien el conocimiento de sus anteriores decisiones y promesas. El hombre que halla un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta concluiría que alguna vez estuvo habitada. Todos nuestros raciocinios acerca de lo fáctico son de la misma naturaleza. En ellos suponemos constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y lo que se infiere de él. Si nada los uniese, la inferencia sería completamente precaria.²⁵

Suponemos por lo tanto, que hay un tipo de conexión entre lo que observamos y la situación que creemos que guarda lo que no observamos al presente, y siguiendo tal conexión inferimos lo uno de lo otro. Así es como adquirimos creencias acerca de lo no observado, mediante algún tipo de inferencia. Detrás de esta apelación a la causalidad se halla la convicción de una conexión necesaria entre la llamada causa y el llamado efecto.²⁶

Sin embargo ¿cómo se llega al conocimiento de causas y efectos? Ante tal situación, Hume advierte que “el conocimiento de esta relación en ningún caso se obtiene por

²⁵ *IEH*, sec. IV, parte I, pp. 37-38.

²⁶ En el *Tratado*, Hume concluye que contigüidad y la prioridad en el tiempo son “esenciales” dentro de la causalidad. Sostiene: “En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado -por poco que sea- del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe” (Cfr. *TNH*, I, III, sec. II, p. 178). Barry Stroud sostiene que comúnmente se cree que para Hume la contigüidad es una condición necesaria para que dos cosas estén relacionadas. Lo que afirma más bien Hume, según Stroud, es estar buscando las impresiones de que se deriva la idea de causalidad, y admite que no tenemos una impresión de contigüidad cada vez que observamos un par de objetos que consideramos relacionados como causa y efecto (Cfr. Stroud, Barry. *Hume*, México, UNAM, 1986, p. 68). Respecto a la prioridad en el tiempo de la causa frente al efecto, Hume no le dedica mayor atención por estar en controversia y la sujeta a una máxima general: “un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total, sin producir otro, no puede ser ya la sola causa de éste, sino que deberá ser ayudado por algún otro principio que le saque de su inactividad y le haga ejercer la energía potencial que poseía”. (Cfr. *TNH*, I, III, sec. II, p. 179) La consecuencia de dicha máxima es que ninguna causa puede existir en su perfección total en ningún momento antes de que su efecto exista. Es decir, si una causa fue simultánea a su efecto, y ese efecto lo fuera con el suyo, y así sucesivamente, no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes. Sin embargo, en la *Investigación* Hume no advierte que tanto la contigüidad como la prioridad del tiempo de la causa con relación al efecto sean necesarias. No discuten si son o no fundamentales en el proceso causal, sino en los orígenes de la creencia en términos de la operación del mecanismo de la asociación de ideas. (Mario Bunge profundiza en el problema de saber si la contigüidad está implicada en la causalidad. Cfr. Bunge, Mario. *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Argentina, EUDEBA, 1965, pp. 70-74)

razonamiento a priori, sino que surge enteramente de la experiencia”.²⁷ Es decir, la relación causa-efecto se funda en la experiencia, cuando descubrimos que algunos objetos sea hallan constantemente vinculados entre sí. Lo cual implica que la razón, sin ayuda de la experiencia, no puede realizar inferencias relativas a la existencia real ni a cuestiones de hecho. Pues tendemos a imaginar que podemos descubrir los efectos exclusivamente mediante las operaciones de la razón. Así “suponemos que si llegáramos de improviso a este mundo, podríamos haber inferido de inmediato que una bola de billar le comunicaría movimiento a otra al impulsarla; que no hubiera sido preciso esperar a que ocurriera el evento para pronunciarnos con certeza acerca de él”.²⁸

Ante tal situación, y para reafirmar que *las causas y los efectos son descubiertos por la experiencia y no por la razón*, asegura Hume que la mente no podría encontrar nunca el efecto en una presunta causa, debido a que el efecto es totalmente diferente de la causa y por consiguiente, nunca puede ser descubierta en ella. Es decir, y guiándonos en el ejemplo de Hume, el movimiento de la segunda bola de billar es un acontecimiento diferenciable del movimiento de la primera, y nada hay en el uno que sugiera el menor indicio del otro.

Creemos que cuando dos eventos están relacionados causalmente, el segundo ocurre a causa del primero. Sin embargo, al considerar cualquier caso particular de causalidad, no se puede hallar ninguna impresión de “la conexión necesaria” entre la causa y el efecto. Se puede observar que *A* ocurrió antes que *B* y que fue contiguo a éste, pero no podemos tener una impresión de que *B* ocurre *porque A* ocurrió, o una impresión del hecho de que *B* no habría ocurrido si *A* no hubiese ocurrido.²⁹ En una palabra, cada efecto constituye un acontecimiento diferente de su causa.

El problema que sin duda sobresale ante tal supuesto se basa en el hecho de que la idea de causalidad parece ser un contraejemplo del principio de que todas las ideas surgen en la mente a partir de sus impresiones correspondientes. Lo cual implica que se tiene que abandonar tal principio. Sin embargo, Hume renuncia a la búsqueda directa de la

²⁷ *IEH*, sec. IV, parte I, p. 38.

²⁸ *Ibíd.*, p. 40.

²⁹ Cfr. Stroud, p. 70.

impresión de conexión necesaria en la experiencia perceptiva e intenta salvar su principio fundamental mediante un procedimiento indirecto, a saber: el de la *inferencia* que efectuamos de la causa al efecto.³⁰

La posición de Hume, a la hora de averiguar por el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de la relación causa-efecto es, parcialmente, negativa.

El problema al que se enfrenta Hume no radica tanto en investigar el tipo de impresiones que se deriva la idea de causalidad, sino más bien al cómo y al por qué de las creencias que tenemos acerca de lo que al presente no tenemos. Precisamente porque en determinadas ocasiones, cuando estamos ante cierto objeto o evento, nosotros esperamos que exista algún otro objeto particular o que ocurra algún otro evento similar al ya observado. O más bien, tenemos una creencia acerca de algo que al presente no estamos observando. De ahí que el autor sostenga lo siguiente: “He hallado que tal objeto siempre ha estado acompañado por tal efecto y preveo que otros objetos, en apariencia similares, estarán acompañados por efectos similares”.³¹

Una vez observado que todas las inferencias que nos lleva de un hecho observado a uno no observado se hallan fundadas en la relación de causa efecto, se ha llegado a asegurar que dicha conexión causal es intuitiva o demostrativamente cierta. Hecho que Hume niega rotundamente, debido a que la certeza intuitiva o demostrativa sólo puede provenir de la relación de ideas. La razón no permite hacer inferencias demostrativas de las cuestiones de hecho. De ahí que Hume diga:

Es evidente que respecto del asunto de que nos ocupamos no puede haber razonamientos demostrativos, pues no implica contradicción alguna el que el curso de la naturaleza pueda variar, ni que un objeto, aparentemente similar a aquellos de los que hemos tenido experiencia, pueda acompañarse de efectos diferentes o contrarios.³²

³⁰ *Ibíd.*, p. 71.

³¹ *IEH*, sec. IV, parte II, p. 47.

³² *Ibíd.*, p. 49.

La conexión causal no pertenece, por lo tanto, al campo del razonamiento demostrativo. Ya que si fuese así, por ejemplo, se tendría que afirmar que todo lo que comienza a existir tiene que tener una causa de su existencia, pero, sería absolutamente imposible que algo comenzara a existir sin una causa. Y la razón por la cual no pertenece al razonamiento demostrativo es que siempre hay que corroborarlo en la experiencia. Hume asegura que si existe una argumentación que nos comprometa a confiar en la experiencia pasada y a hacer de ella una norma para nuestro juicio futuro, dichos argumentos deben ser probables, o relativos a cuestiones de hecho.

Así, todas las ideas distintas son separables unas de otras: la idea de que A comienza a existir es distinta de la idea de una causa de que A comience a existir. Por consiguiente, podemos separar en la mente una idea de otra; podemos concebir que un objeto llegue a la existencia sin tener que unir a esta concepción la idea de una causa de que dicho objeto llegue a la existencia.

El problema al cual se enfrenta Hume, se basa en averiguar de qué naturaleza es la inferencia causal. ¿Dónde está el término medio, la idea interpuesta que nos permite unir proposiciones tan alejadas entre sí? La cuestión radica en saber qué nos lleva a creer que un evento particular fue causado por aquel evento particular y a creer que tendrá él mismo tales efectos particulares. En otras palabras, qué hay detrás de aquella *inferencia* que realiza nuestra mente de un evento particular a otro.

Si se afirma que la naturaleza de la inferencia causal es experiencial, sería como eludir el problema, precisamente porque toda inferencia experiencial supone, como su fundamento, que el futuro se asemejará al pasado. De ahí que Hume diga: “Es imposible, por consiguiente, que cualquier argumento de experiencia pueda demostrar tal semejanza entre el pasado y el futuro, pues todos estos argumentos se fundamentan precisamente en la presuposición de tal semejanza”.³³ Sin duda alguna, los argumentos de experiencia no son suficientes para conocer el verdadero fundamento de tal inferencia.

³³ *Ibíd.*, p. 52.

1.3.3 Función de la costumbre y la creencia en el proceso causal

Ya sabemos, que dentro del marco de la teoría del conocimiento en Hume, la génesis de la “conexión necesaria” no puede estar en las impresiones o la experiencia acumulada, como tampoco en un razonamiento demostrativo ni intuitivo. Además, que en el ámbito de la experiencia, la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento o proceso de comprensión alguno. Con la característica de que aunque la mente no fuera llevada por un razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ella por algún otro principio de igual peso y autoridad. Tal principio se halla, según Hume, en la *costumbre* o el *hábito*:

Este principio es la costumbre o el hábito. Pues dondequiera que la repetición de un acto u operación particular produce la propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar motivada por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, afirmamos siempre que tal propensión es el efecto de la *costumbre*. Al emplear esta palabra no pretendemos haber ofrecido una explicación última de dicha propensión. Sólo señalamos un principio de la naturaleza humana universalmente admitido y bien conocido por sus efectos.³⁴

La costumbre resulta ser para Hume la respuesta a por qué realizamos, a partir de miles de casos, una inferencia que no podemos realizar a partir de uno solo y que en manera alguna difiere de ellos. Es decir, tras la conjunción constante de dos objetos, únicamente la costumbre nos induce a esperar el uno por la presencia del otro.

La costumbre es un hábito que se da en la mente como resultado de experiencias pasadas y, similares. Por lo tanto, tiene que anteceder en la experiencia del hombre una reiteración de casos suficiente para construir una costumbre o hábito. De ahí Hume sostenga que el principio de “la costumbre es, entonces, la gran orientadora de la vida humana. Es exclusivamente este principio el que hace que nuestra experiencia nos sea

³⁴ *IEH*, sec. V, parte I, p. 59.

de utilidad y nos permite esperar, en el futuro, un decurso de acontecimientos similares a los ocurridos en el pasado”.³⁵

Para Hume es indispensable proceder a partir de un hecho presente a la memoria o a los sentidos para que nuestros razonamientos no sean hipotéticos. Es decir, la cadena de inferencias no está apoyada si las conclusiones que extraemos de la experiencia no se hayan en la memoria y los sentidos. A partir de ahí la costumbre o el hábito engendra la *creencia*. En palabras de Hume: “Toda creencia acerca de una cuestión de hecho o existencia real deriva únicamente de algún objeto presente a nuestro sentidos o memoria y de una conjunción habitual entre éste y algún otro objeto”.³⁶

Es decir, la creencia se deriva de aquella conjunción habitual, y tal creencia que depositamos en la inferencia precisamente consiste en la vivacidad conferida por la costumbre a la idea en cuestión. Así, cuando observamos en muchos casos dos tipos de objetos cualesquiera (ya sea por ejemplo que X produce Y) que aparecen en conjunción, cuando X se presenta a los sentidos, la mente del hombre es llevada por la costumbre a esperar Y, a *creer* que la conexión causal existe y que será descubierta al observarla de cerca. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la mera idea de X produce sólo la idea de un Y; pero ella sola no basta para hacernos creer que un Y existe o tendrá lugar. Para tener una creencia debo tener una impresión de X. Por lo tanto, una creencia real sobre lo no observado surge sólo cuando hacemos una transición por hábito y costumbre a partir de algo observado o percibido. Más aún, esta tipificación de la creencia es algo tan claro para Hume que la llamará como una “especie de los instintos naturales que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y entendimiento puede producir o impedir”.³⁷ Precisamente porque los instintos son seguros en su modo de operar, sin necesidad de recurso a procesos de concienciación actual. Las operaciones de los instintos son, en términos generales, inevitables.³⁸

³⁵ *Ibíd.*, p. 62.

³⁶ *Ibíd.*, p. 64.

³⁷ *Ibíd.*, p. 64.

³⁸ Norman Kemp Smith denomina a este tipo de creencias como “creencias naturales”. Con aquella denominación se refiere a las creencias irrenunciables de la mente humana, la cual debe resignarse a vivir dentro de límites de una razón destronada por el escepticismo. De ahí que sea tan importante la creencia, porque al margen de la razón nos da las certezas que nos lleva a seguir actuando normalmente. Asegura respecto a las creencias naturales que: “beyond possible question (...) determine the mind both in thought

¿Cómo se efectúa esa transición de los objetos de la memoria o los sentidos a la idea de creencia en un objeto presente, en otras palabras, del objeto ausente, a partir del presente? Dicha transición para Hume está guiada por la costumbre o por un principio de asociación que conecta estas ideas en la *imaginación*. Esta última resulta ser un elemento indispensable dentro del proceso causal, precisamente porque cuando un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, por la fuerza de la costumbre, conduce de inmediato a la imaginación a concebir aquel objeto que habitualmente se encuentra en conjunción con él.

Sin embargo, Hume observa que aquella capacidad de la imaginación (que no va más allá de lo que nos suministran los sentidos) en poder mezclar, combinar, separar y dividir ideas, no es suficiente para que éstas puedan llegar a ser creídas. Es decir, puede la imaginación unir la cabeza de un hombre al cuerpo de un caballo, pero no está en nuestro poder creer tal cosa.³⁹ Por tal motivo distingue entre ficción e imaginación. La diferencia más notoria entre la ficción y la creencia se basa en que ésta última produce en nosotros un *sentimiento*. Es decir, el carácter de realidad atribuido a la experiencia sensible y a la confianza que tenemos en que la memoria se refiere a acontecimientos actuales de la experiencia pasada va acompañada por un sentimiento. Pero Hume no ofrece una definición a tal sentimiento, pero sí señala en qué consiste: “La creencia no es más que una concepción del objeto que posee mayor vivacidad, animación, fuerza, firmeza y solidez de la que la imaginación pueda jamás lograr”.⁴⁰

Por fuerza se ha de situar la creencia en estrecha conexión con la causalidad, pero ésta en últimas no la produce, lo que sí lo hace es el tránsito que provoca la imaginación gracias al hábito y la costumbre.

La diferencia que existe entre una idea y una creencia es la misma diferencia que existe entre una idea y una impresión, a saber, la fuerza o vivacidad con la que se presenta ésta

and in action (...) are to be regarded as more certain than any theories that can be propounded in explanation of the manner in which, and the causes in virtue of which, they thus take possession of the mind” Kemp-Smith, Norman *The philosophy of David Hume*, New York, Macmillan, 1945, p. 409.

³⁹ Cfr. *IEH*, sec. V, parte II, p. 66.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 67.

última. De esta manera, la diferencia en grados de fuerza y vivacidad entre una impresión y una idea es el origen de todas las diferencias en los efectos que tienen esas dos especies de percepciones, y puesto que una impresión difiere de una idea porque tiene como efecto creencia y no meras concepciones, una creencia difiere de una idea sólo en sus grados de fuerza y vivacidad. De ahí que la “creencia no consiste en la naturaleza peculiar u orden de las ideas, sino en el *modo* de su concepción y en la manera como la mente las *siente*”.⁴¹ Esto es, con la vivacidad y solidez en que se siente.

Por lo tanto, el sentimiento de creencia no es más que una concepción más intensa y permanente que la que acompaña a las simples ficciones de la imaginación, y que este modo de concebir surge de la conjunción constante del objeto en algo presente a la memoria o a los sentidos. En esto radica precisamente la función de la costumbre en el proceso causal. ¿Por qué hablar entonces de la teoría del conocimiento y más del problema causal? Porque sus resultados se recogen precisamente en el ejercicio de la *creencia*.

1.4 Elementos de la creencia

Para tratar de ahondar en el valor de la creencia, es necesario comprender que la creencia no se da con cualquier percepción de la mente. Precisamente Hume aclara que creer no es simplemente concebir, porque *concebimos muchas cosas en las que no creemos*.⁴²

Esto implica que al ser las ideas más débiles, la creencia no puede identificarse sin más con la idea ni ser simplemente resultado de ella. Así, para provocar el asentimiento de creencia necesitamos la fuerza y vivacidad que hemos visto como características de las impresiones. Por tal motivo, idea e impresión conjuntamente aparecen como definición que Hume da de creencia: “La creencia es una idea relacionada o asociada con una

⁴¹ *IEH*, sec. V, parte II, p. 68.

⁴² *TNH*, I, III, sec. VII, p. 202.

impresión presente”.⁴³ Y es esa impresión presente la que le confiere a la idea la fuerza necesaria para provocar el asentimiento de creencia.

Así pues, la creencia no es simplemente una idea, pero tampoco es simplemente impresión: es el resultado de la conjunción de ambos. O en otras palabras, es el producto de la vivacidad de una idea por virtud de su asociación con una impresión presente.

Dado que existe ciertamente gran diferencia entre la simple aprehensión de la existencia de un objeto y la creencia en él, y que esta diferencia no se encuentra en los elementos o en la composición de la idea que concebimos, se sigue que deberá encontrarse en el *modo* en que la concebimos.⁴⁴

Por lo tanto, la creencia implica un cambio en el modo efectivo de concebir la idea, modo que provoca el asentimiento de creencia. De ahí que se requiera en la creencia la presencia de una impresión, para que, conjuntamente, su presencia y vivacidad estimulen la mente al asentimiento de creencia en la idea de una cosa o evento externo a la conciencia. Por eso los elementos que se dan en una situación de creencia son una idea, una impresión y la relación entre ellas. Situación que da el sentimiento que es resultado de un largo proceso acumulativo de experiencia, canalizado a través de la asociación causal y la costumbre.

1.5 La creencia: Vértice de la vida cotidiana

El nuevo planteamiento epistemológico ofrecido por Hume muestra que se necesita encontrar y determinar los factores desde los cuales se pueda llevar a cabo esta nueva epistemología donde las demostraciones se ven sustituidas por *creencias*. En el fondo, el sentimiento que va asociada a la creencia, o más bien, la responsable de las creencias

⁴³ *Ibíd.*, p. 202

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 203.

o convicciones por las que nos guiamos en nuestro conocer, resulta ser una pieza clave de la teorización del conocimiento de la vida ordinaria para Hume.⁴⁵

Costumbre y experiencia causal son por lo tanto, el fundamento de nuestra proyección cognoscitiva hacia el mundo externo. Y el modo de realizarse dicha proyección es la creencia. De esta manera, con la costumbre, la inferencia causal y la creencia, se rebasa el nivel de la simple concepción mental y se pasa al nivel de la afirmación. Es decir, ya no se trata de disquisiciones sobre relaciones o conexiones entre los elementos o dinanismos de la mente, sino de saltar hacia fuera de la mente, de proyectarse hacia las cosas, hacia los eventos reales. Es el salto de la inmanencia experiencial de la conciencia inmediata hacia la existencia real.⁴⁶

Ahora bien, si seguimos atentos a la explicación que ofrece Hume de la creencia en términos de la vivacidad de concepción producida por una impresión relacionada con ella, entonces surge una dificultad que el mismo Hume reconoce, a saber: si la creencia es una idea avivada por su asociación en la mente con otros objetos o cualidades uno de los cuales se percibe actualmente, entonces cualquier idea surgida por los otros principios de la asociación, tales como la semejanza y la contigüidad, y no sólo la causalidad, también deberían generar la creencia.⁴⁷

Hume considera además de la causa y el efecto, a las relaciones de semejanza y contigüidad como principios de asociación del pensamiento.⁴⁸ Así, cuando dos objetos se encuentran conectados por una de estas relaciones, basta con que uno de ellos esté

⁴⁵ No podemos dejar pasar por alto el subtítulo del *Tratado*, el cual dice: *Un intento por introducir el método experimental de la razón en las ciencias morales*. Y mucho menos la *Introducción* de dicha obra, donde Hume asegura que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana. De ahí, que la ciencia o estudio del hombre resulta ser la única fundamentación sólida de todas las demás ciencias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esa ciencia de la naturaleza humana no es una ciencia que nos lleve a conocer su esencia, sino que nos debe llevar a conocer las manifestaciones de esa naturaleza a partir de una cuidadosa observación. La preocupación de Hume obedece a un imperativo de centrarse en la vida, tanto desde una dimensión personal como desde una perspectiva social, en una vida con placeres y sinsabores, como es en realidad toda vida. Dice al final de la *Introducción* que “debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres”.

⁴⁶ Kemp-Smith, Norman, *The philosophy of David Hume*, p. 455.

⁴⁷ Cfr. *TNH*, I, III, sec. IX, p. 220.

⁴⁸ Cfr. *IEH*, sec. III, pp. 33-35.

directamente presente a la memoria o a los sentidos para que la mente no sólo sea llevada al objeto correlativo mediante el principio de asociación, sino gracias a la acción conjunta de ese principio y de la impresión presente. Con el fin de salir de la dificultad, de si la contigüidad y la semejanza generan también creencia, Hume trata de mostrar que el poder avivador de estos dos principios, en vez de ser una objeción, es una confirmación de que la creencia emana de la causalidad.

En el fondo, Hume admite que estos dos principios de relaciones poseen el poder de transferir vivacidad a las ideas. Así, por ejemplo, al contemplar un retrato de un amigo ausente nuestra idea de él evidentemente cobra vida por la semejanza y que toda pasión ocasionada por esta idea, bien sea de alegría o de tristeza, adquiere renovada fuerza y vigor. De la misma manera, al regresar a nuestra casa, los lugares más cercanos a ella evocan de forma más fuerte la idea de nuestra casa.⁴⁹

Hume asegura que estas dos relaciones no producen este efecto enteramente por sí solas, sino porque precisamente le confiere una fuerza adicional a ideas en las que ya *creemos* debido a la operación de la conexión causal entre las impresiones presentes y las memorias, en tal caso, las creencias en mi amigo y mi casa están firmemente establecidas en nuestra memoria.

Podemos observar que en tales fenómenos la creencia en el objeto correlativo siempre está presupuesta, pues sin ella la relación no tendría efecto alguno. La influencia del retrato supone que *creemos* que nuestro amigo existió alguna vez. La contigüidad del hogar nunca excitaría nuestras ideas acerca de él si no *creyésemos* que realmente existe.⁵⁰

En el primer caso, la idea de nuestro amigo nos viene a la mente sólo porque ya estoy convencido de que el cuadro presente es un cuadro de él. Lo mismo vale para el segundo caso, el de contigüidad: La idea de nuestra casa es avivada porque la experiencia pasada nos ha mostrado que a lo largo de ese camino y al pasar esos objetos llegamos a nuestra casa. De ahí, que Hume asegure que los principios de semejanza y

⁴⁹ Cfr. *TNH*, I, III, sec. VIII, pp. 210-112; *IEH*, sec. VI, pp. 70-72.

⁵⁰ *IEH*, sec. V, parte II, p. 44.

contigüidad, cuando no son asistidos por la causación, tienen una *influencia muy débil e incierta* en la generación de la creencia.

En el fondo, Hume sostendrá que la semejanza y la contigüidad, cuando están unidas con una idea que por costumbre está asociada a una impresión presente, refuerzan la creencia, mientras que si la causación no está apoyada por la semejanza y la contigüidad, entonces la creencia se debilita. Por lo tanto, puede decirse que en el proceso de configuración de la creencia no quedan excluidas del todo las relaciones de semejanza y contigüidad, sino que simplemente, su tarea está asociada a fortalecer o debilitar la creencia.

En suma, no podemos pasar por alto el papel que juega el sistema epistemológico y la influencia de la creencia en Hume. Como tampoco que detrás de este nuevo sistema se esconde un sentido práctico. De ahí que la médula de su epistemología son las cuestiones de hecho y de existencia: la vida real y las cosas del mundo. La preocupación de Hume, no es tanto tratar de discutir la realidad del mundo externo y de sus acontecimientos, sino discutir si tenemos conocimiento de ello y en qué grado lo tenemos. Además, el hecho por lo tanto, no sólo se basa en tratar de que las creencias, como productos del entendimiento en sus razonamientos probables, posean un carácter primario, vigor y fuerza equiparables a la sensación, orden y coherencia sistemática y sentimiento universal, sino que poseen una innegable e incalculable pertenencia práctica. Las creencias genuinas son las que tienen un valor pragmático: como influencia a las *pasiones*, que son los móviles principales de conducta, y que constituyen “los principios que gobiernan todas nuestras acciones”.⁵¹ Por tal motivo si se prefiere el entendimiento es, en última instancia, porque las creencias que se generan fundándose en la experiencia son más confiables para regular la actividad de los seres humanos que las fantasías y quimeras del fanatismo y la superstición.

La creencia funciona en la vida cotidiana. El sistema epistemológico de Hume, como se puede observar, se centra no tanto en una serie de especulaciones que van más allá de la experiencia, sino en lo que ésta ofrezca para nuestra conducta ordinaria. En otras

⁵¹ *TNH*, III, Apéndice.

palabras, lo que tiene que hacer una teoría de conocimiento que quiera ayudarnos a vivir como hombres normales es llevarnos a comprender las convicciones y las creencias, pues es gracias a éstas que actuamos en el diario vivir.

Precisamente dentro de este ámbito de la vida ordinaria aparece un tipo especial de creencia: la creencia religiosa. El problema es si esta última encaja o no dentro de las creencias genuinas. O más aún, si merece el título de creencia razonable. ¿Acaso Hume realiza dicha distinción porque asemeja la creencia religiosa a puro fanatismo y superstición? En la *Historia natural de la religión* la posición de Hume frente a este aspecto es un tanto crítica:

Los hombres no se atreven a reconocer, ni siquiera en la intimidad de sus conciencias, las dudas que tienen acerca de estos asuntos. Hacen de la fe implícita un mérito, y disfrazan para sí su propia infidelidad real, revistiéndola de las más fuertes afirmaciones de fe y extremo fanatismo (...). El curso normal de la conducta de los hombres pone de manifiesto la mentira de sus palabras, y muestra que el asentimiento que dan en esos asuntos responde a una inexplicable operación de la mente que yace entre la incredulidad y la convicción, si bien es mucho más cercana a la primera que a la segunda.⁵²

Esta posición de Hume frente a la religión (ámbito importante dentro de la vida cotidiana) y su teoría epistemológica, lleva a una cuestión: si los dos tipos de creencia se derivan de la misma facultad (la imaginación), entonces, para conferir supremacía y prioridad a un tipo sobre otro, es necesario mostrar que uno, y no el otro, es consecuente con la experiencia sensible. La una sería acreedora al título de creencia razonable en las cuestiones de hecho y existencia, y la otra pura superstición.

⁵² David, H. *Historia natural de la religión*, Traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 1998, sec. XII, p. 83 (en adelante *Historia*).

Capítulo II

2.1 Aspectos generales de la creencia religiosa

Una vez expuestos los argumentos humeanos sobre la génesis y elementos de la creencia ordinaria, e identificado el carácter de fuerza y vivacidad que mueve a dar un tipo de asentimiento, es necesario indagar si puede un tipo particular de creencia, como lo es la religiosa, aproximarse al grado de convicción de la creencia del sentido común que se refiere a la existencia de los diversos hechos y objetos de la experiencia ordinaria. La respuesta a la cuestión sin duda alguna depende de si podemos admitir que las creencias religiosas están en un mismo plano que la creencia en la eficacia causal, esto es, como creencia natural.

De acuerdo con Hume, la fe, cuando ésta designa las creencias de las religiones históricas, se deriva en mayor medida de lo que en el *Tratado* denomina “educación”. Es el resultado del adoctrinamiento temprano y continuo que casi nunca es corroborado por las enseñanzas de la experiencia. Aunque Hume no está ciego ante la intensa convicción que frecuentemente acompaña a esas opiniones, sostuvo, empero, que ella se debe a medios “artificiales” o fortuitos de conferir vivacidad a esas ideas.⁵³ Si nos atenemos al aspecto de la experiencia en el ámbito de la religión, se puede observar que lo que opera en esta parte, no es la transición frecuentemente experimentada de los efectos a las causas o viceversa, sino la constante repetición de las mismas ideas, es decir, semejanzas y contigüidades accidentales arbitrariamente asociadas a circunstancias y situaciones en las cuales ya creemos en virtud de que forman parte o son ingredientes de nuestros “sistemas de realidades”.⁵⁴ Se puede observar, por ejemplo, que si no fuera por los efectos de la contigüidad algunas creencias religiosas perderían su valor:

Tanto entre *mahometanos* como entre *cristianos* ha podido observarse que los *peregrinos* que han visto LA MECA o TIERRA SANTA son siempre más fieles y

⁵³ Cfr. *TNH*, I, III, sec. IX, 177, pp. 232-233.

⁵⁴ Badía Cabrera, Miguel. *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1996, p. 186.

celosos creyentes que los que no han tenido esa ventaja. El hombre a quien la memoria le presenta la viva imagen del *Mar Rojo, del desierto, de Jerusalén y de Galilea*, no puede dudar jamás de los milagrosos acontecimientos narrados por *Moisés o los evangelistas*. La idea vivaz de los lugares pasa por una fácil transición a los hechos que suponen están relacionados con ellos por contigüidad, con lo que aumenta la creencia al aumentar la vivacidad de la concepción. El recuerdo de esos campos y ríos tiene la misma influencia sobre el vulgo que un nuevo argumento; y la tiene por las mismas causas.⁵⁵

También, asegura Hume, la presencia o ausencia de la semejanza entre ideas es responsable de creer o no creer en, por ejemplo, la inmortalidad del alma. Así, la indiferencia hacia la inmortalidad, que se manifiesta en la manera como se desenvuelven las personas en los asuntos de la vida común, equivale a una incredulidad de hecho. La existencia futura resulta ser en últimas, algo tan alejado de nuestra comprensión, y como una idea oscura del modo en que existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos inventar, por fuertes que sean, son capaces de superar estas dificultades, o de otorgar autoridad y fuerza suficiente a la idea.⁵⁶ De esta manera, para Hume lo que hace desfallecer en nosotros esa creencia es su ausencia de semejanza con la vida común:

Prefiero atribuir más bien esta incredulidad a la débil idea que nos formamos de nuestra condición futura; debilidad derivada más de la falta de semejanza de la vida futura con la presente que de lo difícil de su comprensión. En efecto, me doy cuenta de que los hombres están en todas partes ocupados con lo que pueda sucederles después de la muerte, siempre que ello tenga que ver con este mundo, y de que hay pocos, en cualquier tiempo, a quienes les haya sido completamente indiferente su nombre, su familia, sus amigos y su país.⁵⁷

⁵⁵ *TNH*, I, III, sec. IX, p. 224.

⁵⁶ Afirma Hume en su ensayo *Sobre La inmortalidad del alma* que “los argumentos físicos que surgen de la analogía que se da en la naturaleza constituyen un fuerte apoyo a favor de la inmortalidad del alma, y son, ciertamente, los únicos argumentos filosóficos que deberían admitirse en lo tocante a esta cuestión y a cualquier otra cuestión de hecho”. Hume, D. “Sobre la inmortalidad del alma”, en: *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006, pp. 167-168. Mi interés con este ensayo de Hume no va más allá de señalar el papel de la relación de semejanza entre ideas para afianzar la creencia en la inmortalidad del alma. No me interesa por lo tanto entrar en detalle sobre la crítica de la inmortalidad del alma hecha por el filósofo.

⁵⁷ *TNH*, I, sec. IX, pp. 228-229.

Al no haber semejanza, se destruye casi por completo una creencia que, como lo sostiene Hume en su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma*, no está sostenida por los hechos observables, ya que no hay conjunción constante alguna que la respalde, y que, por el contrario, es más bien contradicha por el curso usual de los acontecimientos.

La semejanza posee también otros efectos en la creencia religiosa. Así, en la *Historia natural de la religión*, observa Hume que sólo porque los devotos del Dios de las religiones monoteístas lo traen a una mayor similitud con ellos mismos, es que pueden de alguna manera sostener y reforzar la creencia en un Ser de infinita percepción, junto con otras creencias asociadas a ella.⁵⁸ Esta tesis la había formulado ya en el *Tratado*:

Las ceremonias de la religión *católica romana* pueden tenerse por experimentos de la misma naturaleza. Los devotos de esta extraña superstición se excusan habitualmente de las mascaradas que se les echa en cara, alegando que esos movimientos, posturas y acciones externas avivan su devoción y acrecientan su fervor, que decaería si se dirigiera por completo a objetos distantes e inmateriales. Nos representamos los objetos de nuestra fe, dicen, mediante símbolos e imágenes sensibles, y en virtud de la presencia directa de estos símbolos nos los hacemos más presentes de lo que podríamos hacerlos meramente por una consideración y contemplación intelectuales. Los objetos sensibles tiene siempre más influencia en la fantasía que cualquier otra cosa, y llevan prontamente esta influencia a las ideas con ellos relacionadas y que se les asemejen.⁵⁹

Sin embargo, si se presta atención al anterior argumento de Hume, parece que éste sugiere otra cosa, a saber, que sólo porque una tal semejanza con objetos sensibles se efectúa, es decir porque Dios se concibe de una manera claramente natural, es que la creencia en Él es posible. Precisamente, y estando sujetos a la argumentación antes expuesta de Hume, para que una idea pueda ser creída, ésta debe ser concebida de una manera vívida que excluya de nuestra atención o consideración inmediata otras alternativas posibles.

⁵⁸ Cfr. *Historia*, sec. VIII.

⁵⁹ *TNH*, I, III, sec VIII, p. 211.

Es claro que si analizamos detalladamente el argumento, con la ausencia del principio asociativo de semejanza con la experiencia común, se requiere de mucho trabajo y premeditación por parte de la mente para que llegue a sustentar de algún modo las creencias religiosas. En el ensayo de *El escéptico*, Hume declara que el dogma monoteísta oficial es efectivamente ininteligible e increíble para el devoto común, de tal forma que él sólo puede llegar a tener el dogma porque su devoción no se dirige al Dios infinito, sino a una divinidad limitada, francamente antropomórfica:

Un objeto abstracto e invisible como el que la religión *natural* nos presenta no puede estimular la mente por mucho tiempo ni tener peso en la vida. Para hacer que la pasión continúe hemos de encontrar algún método de afectar los sentidos y la imaginación y hemos de incluir un aspecto *histórico* y *filosófico* de la divinidad. Las supersticiones y observancias populares suelen resultar útiles en este particular.⁶⁰

La semejanza llega a ser un principio que fortifica y que aun puede estimular el asentimiento sobre cosas que de otra manera no serían creídas por nosotros en absoluto. Además, produce una credulidad en otras cosas a las que sólo se debería asentir por la fuerza de la experiencia o mediante un ponderado razonamiento casual.

En esta misma línea hay que subrayar la función de lo maravilloso de la que Hume dio cuenta a partir del principio asociativo de la semejanza. Así, nos habla del asentimiento en el testimonio acerca de los milagros:

Cuando se afirma la existencia de un hecho absolutamente absurdo y milagroso se inclina más bien a admitirlo con facilidad gracias a aquella circunstancia que, por el contrario, debiera destruir toda su autoridad. La pasión de *sorprenderse* y *maravillarse* originada en los milagros, por ser una emoción agradable, confiere una sensible tendencia a creer en semejantes acontecimientos de los que deriva.⁶¹

⁶⁰ Hume, D. "El escéptico", en: *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006, p. 65.

⁶¹ *IEH*, sec. X, parte II, p. 153, (Reitero que mi interés está centrado en la creencia religiosa en general respecto a los principios de asociación, y en tal caso a la función de lo maravilloso en la creencia religiosa. No discuto aquí la posición de Hume frente a la posibilidad o imposibilidad de los milagros).

Aunque en este pasaje de la *Investigación* la asociación juega un papel para dar cuenta de nuestro asentimiento a eventos que por el contrario debieran suscitar nuestra incredulidad, ésta es secundaria. En este caso, opera la pasión por lo maravilloso, de cuya satisfacción se deriva de inmediato un placer que eventualmente se difunde y se asocia a la creencia en el hecho maravilloso para fortalecerla.

De ahí que no se pueda dejar pasar por alto la función de las pasiones dentro de la creencia. Lo que se necesita identificar es cómo el vigor de las pasiones estimula la formación de determinadas creencias. En el *Tratado*, Hume hace énfasis en esto último para distinguir la creencia en un sentido causal de la creencia excesiva:

Así como la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo admiten éstas muy fácilmente la creencia; y, por ello, no sólo los hechos que nos proporcionan emociones agradables sino también, y muy a menudo, los que causan dolor llegan a ser fácilmente objeto de fe y opinión. Un cobarde, cuyos temores se despiertan fácilmente, reacciona enseguida a toda advertencia de peligro con que se encuentre; de igual forma, una persona de talento sombrío y melancólico cree con facilidad en todo lo que alimente la pasión que en él predomina.⁶²

Así, un objeto que se presenta ante una persona y es susceptible de causar una afección, da alarma y suscita un grado de la pasión correspondiente, sobre todo en personas naturalmente predisuestas a dicha pasión. La emoción pasa mediante una transición fácil a la imaginación y, al difundirse por la idea del objeto afectante, lleva a formarse esa idea con más fuerza y vivacidad y, por consiguiente, a asentir en ella.

Asimismo, el temor y la esperanza⁶³ las pasiones religiosas por excelencia, pueden comunicar una buena dosis de su fuerza elemental y gran vivacidad a las concepciones de la divinidad con las que están asociadas y por cuyo medio el devoto se representa a sí mismo las causas de su felicidad o de su desventura, causas que no están, excepto a través de sus efectos putativos, inmediatamente presentes a los sentidos. De ahí que

⁶² *TNH*, I, III, sec. X, 143, p. 263.

⁶³ La esperanza y el temor son pasiones directas, es decir, que surgen de manera directa y simple del placer o del dolor, o lo que es lo mismo, de la percepción de cosas o eventos que son agradables o desagradables. Otras pasiones directas son: deseo y aversión, alegría y tristeza, desesperación y confianza. Cfr. *Disertación sobre las pasiones*, sec. V, Barcelona, Anthropos, 1990 (en adelante *Disertación*).

Hume al investigar el origen de la religión, deteniéndose en el politeísmo como religión primitiva asegure que: “En todas las naciones que han abrazado el politeísmo las primeras ideas de religión no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una preocupación por los sucesos de la vida, y de las incesantes esperanzas y temores que operan sobre el alma humana”.⁶⁴

En última instancia, para Hume es de suma importancia reconocer que, a fin de que los hombres puedan llevar su intención más allá del curso presente de las cosas, o puedan ser guiados a algún razonamiento referente a un poder inteligente e invisible, han de ser afectados primero por alguna pasión que les haga pensar y reflexionar, es decir, algún motivo que les empuje a iniciar su indagación. Sin embargo, dicha pasión no reside en la curiosidad especulativa, ni en el amor a la verdad, sino en aquellos asuntos que afectan directamente la vida humana, a saber: la preocupación por la felicidad, el miedo a posibles desdichas futuras, el temor a la muerte, la sed de venganza, el apetito por la comida y otras necesidades.⁶⁵

Parece ser que Hume en el fondo quiere mostrar que existe una diferencia entre la creencia común respecto a las cuestiones de hecho y existencia y la creencia religiosa, ésta última por presentar una forma débil de convicción. Su conclusión ante la creencia religiosa no pasa de ser negativa:

Pese al estilo dogmático e imperioso de toda superstición, la convicción de los religionistas de todos los tiempos es más afectada que real, y casi nunca se aproxima a ese grado de sólida creencia y persuasión que nos gobierna en los asuntos cotidianos de la vida. Los hombres no se atreven a reconocer, ni siquiera en la intimidad de sus conciencias, las dudas que tienen acerca de esos asuntos. Hacen de la fe implícita un mérito, y disfrazan para sí su propia infidelidad real, revistiéndola de las más fuertes afirmaciones de fe y de extremo fanatismo.⁶⁶

Podemos concluir que las creencias religiosas no se dan por el principio causal que se apoya en la experiencia, sino por las pasiones fuertes, como lo son el temor y la

⁶⁴ *Historia*, sec. II, p. 13.

⁶⁵ *Ibíd.*, sec. II, pp.14-15.

⁶⁶ *Op. cit.*, sec. XII, pp. 82-83.

esperanza, así como por semejanzas y contigüidades, lo que explica es que su influencia al parecer sea muy débil e incierta. En otras palabras, y como lo dice Hume, la creencia religiosa es *más afectada que real*.

Pero ¿qué podemos entender por creencia religiosa? Ésta en últimas hace referencia a un contenido mental del cual Hume busca una explicación de su origen y naturaleza. Por tal motivo, es pertinente analizar la explicación que ofrece Hume en torno a ella, y observar las formas de proceder que utiliza para su explicación. Comenzaremos con la explicación de la creencia a partir de las pasiones y después a partir de la razón.

2.2 La religión de las pasiones: El enfoque naturalista

2.2.1. Explicación sobre el origen de la creencia religiosa

Las representaciones de la divinidad cuyo surgir y desarrollo Hume trató de hacer inteligible en materia de religión son esas imágenes tremendas, genuinos objetos de asombro, plegaria, veneración y abandono. Es decir, las vívidas ideas de los dioses que son fuerzas motrices reales en la vida de los individuos y las comunidades históricas.

Hume atribuye la creencia en seres divinos o deidades a causas y principios que derivan de nuestra constitución humana, apelando a las mismas leyes por las que el origen de otras ideas, creencias y opiniones humanas también se explican. Para determinar tales principios sobre el origen y desenvolvimiento de la religión y las representaciones de la divinidad, Hume apunta a ciertas pasiones primarias,⁶⁷ a operaciones características de

⁶⁷ De acuerdo con la teoría del conocimiento de Hume, todos los contenidos mentales son producto de las percepciones, que, a su vez, pueden ser impresiones o ideas. Acercando su teoría epistemológica a la de las pasiones, Hume concebirá las pasiones como impresiones. Así, una pasión será: “una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito” (*TNH*, II, III, sec. VIII, 437, p. 645). Las pasiones son impresiones simples, es decir, no podrán estar constituidas por elementos más simples y básicos que ellas. La simplicidad de las pasiones impide cualquier análisis de éstas, pero no impide establecer comparaciones entre ellas, que es lo que de hecho realiza Hume en su estudio sobre las pasiones (*Tratado II y Disertación sobre las pasiones*). Por medio de tal comparación se logra determinar la simplicidad de las pasiones: las pasiones tienen entre ellas la única y simple semejanza de que o bien son agradables o bien desagradables.

la imaginación humana y a la situación original del ser humano esforzándose precariamente por sobrevivir dentro de un mundo de escasez.

Sostiene, en contra de los deístas, que en un principio los seres humanos no llegaron a concebir esas ideas inclinados por la necesidad de satisfacer una curiosidad intelectual acerca de las causas del orden y estructura de la naturaleza. Es decir, la religión no posee una base racional: “Las primeras ideas de la religión no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una preocupación por los sucesos de la vida, y de las incesantes esperanzas y temores que operan sobre el alma humana”.⁶⁸ Por lo tanto, los efectos de la esperanza y el temor son los que han llevado a los hombres a la fe y lo que los mantiene en ella.

Bajo la idea de que la historia es una en desarrollo y que la naturaleza humana exhibe una constitución permanente y constante en su forma de operar, Hume infiere que las pasiones fuertes para producir en el hombre primitivo las primeras sospechas de la divinidad tuvieron que ser la esperanza y el temor, esto es, las emociones más íntimamente asociadas a su preocupación suprema: asegurar su sobrevivencia y bienestar en un mundo donde se encuentra en peligro constante de perder ambos. Las pasiones como el afán por la felicidad, el miedo a la miseria futura, el terror a la muerte y el deseo de venganza yacen en la base de las creencias religiosas:

Agitados por esperanzas y miedos de esta naturaleza, especialmente por los segundos, los hombres escudriñan con temblorosa curiosidad el curso de las causas futuras y examinan los diversos y contrarios sucesos de la vida humana. Y en este inquieto escenario, con ojos aún más inquietos y asombrados, ve las primeras, oscuras trazas de divinidad.⁶⁹

De esta forma, las pasiones como la esperanza y el temor se nutren de una circunstancia vital incierta e inestable dentro de la cual los hombres ignoran las cosas de las que depende su bienestar. Dichas pasiones estimulan la operación de un tercer factor, la imaginación:

⁶⁸ *Historia*, sec. II, p. 13.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 15.

Nos encontramos en perpetua suspensión, colgados entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la penuria, cosas todas ellas que están repartidas entre la especie humana según causas secretas y desconocidas cuya operación es a menudo inesperada y siempre inexplicable. Estas *causas desconocidas* se convierten, pues, en el objeto de nuestra esperanza y nuestro miedo. Y, mientras las pasiones son mantenidas en una perpetua alarma por la ansiosa expectación de lo que está por venir, la imaginación se empeña en formarse ideas de esos poderes de los cuales dependemos de manera absoluta.⁷⁰

En este sentido, las concepciones iniciales sobre los dioses son los productos naturales de nuestras facultades imaginativas.⁷¹ La imaginación le adscribe a los poderes increíbles de los que depende completamente la vida humana, el mismo tipo de atributos que los hombres reconocen en sí mismos.

No es de extrañar, pues, que la humanidad, al hallarse en una absoluta ignorancia de las causas, y al estar al mismo tiempo preocupada por su suerte futura, reconozca inmediatamente su dependencia de poderes invisibles poseídos de sentimiento e inteligencia (...). Y no pasa mucho tiempo sin que les atribuyamos pensamiento, y razón, y pasiones; y algunas veces hasta le adscribamos miembros y figuras de hombres para hacer así que se parezcan más a nosotros.⁷²

Sin embargo, Hume hace énfasis en que esta tendencia a referir las pasiones, emociones y otras cualidades que el sujeto experimenta en sí mismo a otros objetos, no es una nota exclusiva de la religión. Es, por el contrario, una disposición muy general que se inicia en muchos contextos diferentes: está presente en la alegoría poética y también en la filosófica, donde fantasías tales como el horror al vacío, las simpatías y antipatías

⁷⁰ *Op. cit.*, sec. III, p. 17.

⁷¹ De acuerdo con Hume, la imaginación y las afecciones tienen una estrecha relación. La vivacidad de la primera fortalece a estas últimas. Además “no es nada asombroso que la fácil transición de la imaginación tenga tal influencia sobre todas las pasiones. Es esta misma circunstancia la que constituye todas las relaciones y conexiones entre objetos. No conocemos ninguna conexión real entre una cosa y otra. Sólo sabemos que la idea de una cosa está asociada a la otra, y que la imaginación realiza una fácil transición entre ellas. Y como la fácil transición de ideas y la de sentimientos se ayudan mutuamente, podemos esperar, de antemano, que este principio deba tener una poderosa influencia sobre todos nuestros movimientos y emociones internos” *Disertación*, sec. IV, 160-161, p. 137.

⁷² *Historia*, sec. III, pp. 19-20.

atribuidas a la materia inanimada, también son productos de esa tendencia universal de la imaginación.⁷³

Así, si los orígenes de la religión para Hume no poseen una base racional, y si los seres humanos se ven reflejados en todas esas cosas que les son importantes, entonces la hipótesis de este filósofo de que la religión original de la humanidad fue el politeísmo parece ser más plausible. Dicha tesis es un duro golpe tanto a los deístas como a los teólogos cristianos. Hume se apoya en una evidencia adicional que consiste en el hecho de que las naciones bárbaras todavía son politeístas, y de que aún en las naciones civilizadas, las personas comunes también permanecen siendo politeístas de corazón. A ello se añade que los dioses adorados por la mayoría de gente, son concebidos de manera antropomórfica: “Suponen que sus deidades, por muy poderosas e invisibles que sean, no son sino una especie de criaturas humanas, quizá surgidas de entre los hombres y reteniendo todas las pasiones y apetitos humanos junto con los miembros y órganos corporales”.⁷⁴

Sin embargo, la tarea no sólo consiste en mostrar que el politeísmo fue la primera religión de los seres humanos, también se trata de mostrar cómo el monoteísmo surge del politeísmo. Dado que aquí también opera la misma naturaleza humana, es predecible que su explicación sobre los comienzos del monoteísmo no difiera en especie de la que ofrece sobre el politeísmo. La diferencia radica en la dirección que toma la imaginación al gestar imágenes de lo divino, imágenes que, prescindiendo del lenguaje con el que están asociadas, siguen siendo tan tremendas como en un principio. De esta forma, de la multitud de deidades, una gana ascendencia sobre las demás en los corazones y mentes de sus devotos, y luego de un proceso de exaltación de sus méritos, esta deidad favorita termina por convertirse en el único dios adorado. Así, lo que quizá ocurre es que el devoto aterrorizado, con el fin de no suscitar la irritación de su deidad, le ofrece elogios cada vez más elevados y exagerados a expensas de las otras deidades. Dicho dios termina por elevarse tan encima de los otros en la imaginación del devoto que éste llega

⁷³ Cfr. *Historia*, sec. III, p. 19.

⁷⁴ *Ibíd.*, sec. III, pp. 20-21.

finalmente a negar la existencia de las demás deidades.⁷⁵ En suma, el monoteísmo histórico no es el resultado de la razón en su contemplación desinteresada del universo sino de la hipocresía y el autoengaño, gestado y alimentado por nuestras esperanzas y temores naturales.

Ahora bien, una vez hecha la consideración respecto a cómo el sustrato de las pasiones constituye el origen de la creencia religiosa, viene ahora el ejercicio de examinar el intento de dar cuenta, ya no desde las pasiones, sino desde la razón, de la pertinencia de tal creencia. El escenario ahora no es el de una historia, sino el de una discusión.

2.3 La religión de la razón: El enfoque argumentativo

2.3.1 Presupuestos de la religión natural

La pretensión capital de la religión natural se basa en que es posible obtener, a través del ejercicio de la facultad natural de la razón humana, sin ayuda alguna de ningún tipo de revelación (como sí lo necesitan las religiones históricas) conocimiento efectivo de algunas de las verdades importantes, tales como la existencia de un Creador perfecto y otras doctrinas, teóricas y prácticas, que en el orden lógico dependen de ésta. En consecuencia, es religión natural porque es un fenómeno y un producto humano del resultado del ejercicio de ciertas capacidades humanas. Y, por supuesto, religión de la razón, pues no hay más justificación que la aportada por la razón humana. De acuerdo con Charles Blount: “Religión Natural es la creencia que tenemos en un ser inteligente eterno y en el respeto que le debemos, que se nos manifiesta por la razón al margen de la revelación o de la ley positiva”.⁷⁶

Ahora bien, para proveer una fundamentación racional de las verdades de la religión se han tomado dos caminos: el a priori y el a posteriori. Un claro ejemplo del primer tipo

⁷⁵ Hume describe dicho proceso al final de la *Historia*, en la sección que llamó “flujo y reflujo del politeísmo y el (mono) teísmo”. Así, no sólo ocurre que el monoteísmo brota del politeísmo, sino que hay una tendencia natural en el desarrollo actual de las formas monoteístas de religión a transformarse gradualmente en su opuesto o revertir a éste. Cfr. *Historia*, sec. VIII.

⁷⁶ Citado por Gaskin, J. C. A. *Hume's philosophy of religion*, London, Macmillan, 1997, p. 145.

lo es cualquier esfuerzo por establecer la verdad de la proposición que asevera la existencia de Dios por un razonamiento deductivo, cuya validez, al no descansar en ninguna premisa factual, sería independiente de la experiencia. Por su parte, si se razona a posteriori, la existencia de Dios se inferiría de un rasgo o rasgos del universo (como lo es el orden o el cambio) que sólo se puede conocer empíricamente. Hume critica ambos procedimientos. Sin embargo, el análisis del esfuerzo racional de basar las *presuntas* verdades de la religión en la prueba provista por la experiencia, es mucho más directa y abarcadora.⁷⁷ Dicho análisis obedece a la división en dos clases ofrecida por Hume de los objetos de investigación y razonamiento humano: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho.⁷⁸

El valor de esta doctrina se puede resumir en lo siguiente: si se razona únicamente a priori, aunque ciertamente se descubran verdades ciertas sobre conexiones entre conceptos, se pagará el precio de no poder demostrar en la experiencia la existencia real de alguna cosa. El porqué de ello lo atribuye Hume a que:

Todo lo que *es* puede *no ser*. La negación de un hecho no puede encerrar contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición en la que se afirma que tal ser no es, aun cuando sea falsa, no es menos concebible e inteligible que aquella donde se afirma que tal ser es.⁷⁹

De esta forma, las proposiciones de la religión natural reclaman validez más allá de la esfera de nuestras ideas; presumen poseer significación factual, y es desde allí que pretenden probar que la existencia del universo es necesariamente el efecto de una causa inteligente o Dios. Sin embargo, si proposiciones de este tipo han de poseer valor fáctico, deben ser algo más que conclusiones de un mero razonamiento a priori, es decir, deben apelar a la experiencia como su fundamento, debido a que a priori nunca

⁷⁷ De acuerdo con Tasset, la preferencia de Hume por los argumentos a posteriori para probar la existencia de algún tipo deidad, se basa no sólo en su utilización por los newtonianos, sino porque tiene una apariencia de experimentalidad, hecho que hace que el filósofo, preocupado por demarcar los límites de la experiencia humana, estuviera preocupado por desenmascarar su naturaleza fraudulenta, aparentemente basada en la experiencia, y que sobrepasaría todos los límites que la naturaleza humana impone a ésta. Cfr. Tasset, José, L., "Introducción a la filosofía de la religión de David Hume", en: Hume, David, *Escritos impíos y antirreligiosos*, Madrid, AKAL- Clásicos del pensamiento, 2005, p. 39.

⁷⁸ Cfr. *IEH*, sec. IV, parte I, 20, p. 36.

⁷⁹ *Op. cit.*, sec. XII, parte III, 132, pp. 211-212.

podremos determinar si algo debe ser o la causa o el efecto de otra cosa. Precisamente porque “la existencia de cualquier ser sólo puede ser demostrada por argumentos que procedan de su causa o de su efecto, y tales argumentos están fundamentados siempre en la experiencia”⁸⁰ y puesto que a Dios se le ha concebido tradicionalmente como la Causa Suprema, debe también ser cierto que las causas y los efectos divinos no se descubren por la razón, sino por la experiencia.

Los argumentos a favor de la religión natural retienen su fuerza en virtud del principio de causa y efecto, como por ejemplo, en el argumento del designio. Pues aunque todas las inferencias que se refieran a las cuestiones de hecho se resuelven en la experiencia, dichas inferencias no se ven debilitadas por ello, sino que, por el contrario, adquieren más fuerza siempre que los hombres estén dispuestos a fiarse de su experiencia más que del mero razonamiento. Así, dondequiera que se vea una sociedad organizada, se inferirá, basándose en la experiencia, que allí ha habido un designio y una explicación. Es decir, se infiere la existencia de un arquitecto. De igual forma, se infiere la existencia de un arquitecto infinitamente perfecto cuando se contempla el arte y el designio infinitos que puedan observarse en la fábrica del universo.⁸¹ Observemos detalladamente este argumento empírico sobre la existencia de una causa divina, para determinar cómo es que surge a partir de una significación factual la idea de una divinidad, y el papel que dicha idea trae para el hombre en la vida cotidiana.

2.3.2 Justificación de la idea de Dios

¿Cómo es posible que a partir de la observación de la naturaleza surja en el hombre la idea de una causa divina? ¿Qué elemento o elementos son esenciales para que se dé la idea de dios?

Es en los *Diálogos sobre la religión natural*, donde el interlocutor Cleantes busca probar que la naturaleza de una deidad causa del universo sí es posible de conocer a través de la experiencia de la naturaleza. Es decir, pretende no afirmar nunca acerca de

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 212.

⁸¹ Cfr. Hume, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 56.

Dios más de lo que garantice la evidencia empírica, ni mucho menos inferir de esa hipótesis ninguna suposición imaginaria que pueda lanzarnos a un escenario totalmente distinto del que la experiencia nos presenta. Cleantes muestra el argumento de la siguiente manera:

Pasead vuestra mirada por el mundo, contempladlo en su totalidad y a cada una de sus partes: encontraréis que no es sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que pueden rastrear y explicar los sentidos y facultades del ser humano. Todas esas diferentes máquinas, y hasta sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una precisión que cautiva la admiración de cuantos hombres las han contemplado. La curiosa adaptación de medios a fines, a lo largo y ancho de toda la naturaleza, se asemeja exactamente, aunque excediéndolos con mucho, a los productos del humano ingenio: del diseño, el pensamiento, la sabiduría, y la inteligencia humanas. Puesto que los efectos, por tanto, se asemejan unos a otros, nos sentimos inclinados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, que están en proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por este argumento *a posteriori*, y sólo por él, podemos probar a un mismo tiempo la existencia de una deidad y su similaridad con la mente y la inteligencia humana.⁸²

Una característica esencial del argumento se basa en la relación de analogía⁸³ de la naturaleza con la industria o arte humano, en tanto muestra el mismo tipo de orden. Es decir, al concluir que la causa del orden en la naturaleza es la misma que la causa del orden en los artefactos, esto es, el ingenio y propósito de un diseñador. Este argumento del diseño es una prueba empírica que depende de una inferencia inductiva, esto es, que podemos inferir la verdad de algún hecho (habitualmente no observado o inobservable)

⁸² *Diálogos*, parte II, p. 76.

⁸³ Recordemos que la relación de semejanza (como ya se había explicado anteriormente, 2.1 *Aspectos generales de la creencia religiosa*) resulta ser para Hume un principio que fortifica y que estimula el asentimiento sobre cosas que de otra manera no serían creídas por nosotros en absoluto. Produciendo, además, una credulidad excesiva en otras cosas a las que sólo se deberían asentir por la fuerza de la experiencia o mediante un ponderado razonamiento causal. En el caso de la hipótesis del diseño, corresponde a una relación de semejanza de la naturaleza con la industria humana.

a partir del reconocimiento de que este hecho proporcionaría la mejor explicación de algún hecho observado.

Otro de los interlocutores, el escéptico Filón, señala los problemas que trae el argumento de una causa inteligente del universo expuesto por Cleantes. El punto de quiebre que descubre Filón en el argumento de su interlocutor se basa en mostrar que la analogía entre industria humana y naturaleza es muy débil y que por tanto las inferencias que se hacen respecto a la una no se le atribuyen a la otra. Para tal fin, Filón reformula el argumento destacando dos puntos que se derivan de éste: el primero, que el grado de validez de la inferencia de un diseñador del mundo es directamente proporcional a la analogía entre la industria humana y la naturaleza. El segundo, que la inferencia que del orden pasa a concluir la inteligencia o designio de una mente, se debe basar en la experiencia de que tales hechos se suelen seguir el uno del otro, y no por ejemplo, en el orden de la materia:

Porque podríamos saber *a priori* que la materia puede contener originariamente dentro de sí la fuente o el origen del orden, tal como la mente lo contiene; y no es más difícil concebir que los diversos elementos pueden disponerse, merced a una desconocida causa interna, en la más exquisita de las ordenaciones, que concebir que las ideas, en la gran mente universal, se disponen en esa misma ordenación merced a una desconocida causa interna semejante.⁸⁴

Es decir, que se podría pensar en la posibilidad de una cierta “autonomía” de la materia, que ella misma, sin necesidad de Dios, puede ordenarse. Al destacar estos dos puntos dentro del argumento del designio, y teniendo la aprobación de Cleantes, Filón pasa a criticar el argumento asegurando: primero, que *hay diferencias que debilitan la analogía*, y segundo, que *no tenemos suficiente experiencia de que el orden implique un diseño inteligente*.

La imposibilidad de la analogía se debe a la desigualdad que se da entre los hombres y Dios. El entendimiento humano llega a creencias en las cuestiones existenciales gracias a la semejanza entre hechos y objetos. Así, cuando se nos muestra un hecho,

⁸⁴ *Diálogos*, parte II, p. 80.

inmediatamente (por la fuerza del *hábito* y la *costumbre*) surge en nosotros aquel otro que es semejante a éste, por lo cual podemos comprender y llegar a un cierto tipo de asentimiento. Sin embargo, entre las obras humanas y las divinas hay tal desemejanza que nunca podemos hallar en nosotros ningún hecho del que tengamos experiencia semejante:

La exacta similitud de los casos nos da perfecta seguridad de que ocurra un suceso similar, y jamás se desea ni se busca una evidencia más sólida. Pero en cuanto te apartas mínimamente de la similitud de los casos disminuyes en la misma proporción la evidencia, y finalmente puede quedar reducida a una muy débil *analogía* que manifiestamente está expuesta a incertidumbre y error.⁸⁵

Es decir, podemos concluir que las obras humanas tienen una causa proporcional al efecto. Así por ejemplo, vemos una casa y sabemos que tiene un arquitecto que la diseñó; pero en el caso del universo, la desemejanza es tal que no podemos llegar a aseverar que se dé el mismo tipo de vínculo. No es que se niegue que se dé esa relación, sino que se niega el que podamos tener *certeza*. En otras palabras, la duda no recae sobre la existencia de la divinidad, sino sobre la posibilidad del entendimiento humano de llegar a una certeza absoluta al respecto, y esto es debido a que *únicamente la experiencia es la que puede indicarle la verdadera causa de cualquier fenómeno*.⁸⁶

Asimismo, por ejemplo, si a un hombre se le hace abstracción de todo cuanto conoce, sería incapaz, a partir de sus propias ideas, de determinar qué tipo de escenario puede ser el universo. Cualquier cosa que se imaginase estaría en igualdad con el resto de sus concepciones. En este caso, si abre sus ojos por primera vez le sería imposible asignar la causa de ningún suceso, y mucho menos del universo. Esto es debido a que la experiencia es la única posibilidad para saber con certeza, pero dicha experiencia sólo se posee pasado el tiempo, la razón nada nos podría decir en ese caso a no ser relaciones de ideas de aquello que se trata.⁸⁷

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 77.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 88

⁸⁷ La argumentación de Filón respecto a la desemejanza entre la industria humana y la naturaleza, se acerca fielmente a lo dicho por Hume en la *Investigación*: “Ningún objeto revela, por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron ni los efectos que pueden surgir de él; tampoco

Para concluir la debilidad de la analogía, Filón construye una serie de argumentos basados en que “cualquier alteración de las circunstancias suscita dudas respecto al suceso; lo cual requiere la realización de nuevos experimentos que prueben con certeza que esas nuevas circunstancias carecen de importancia o relevancia”.⁸⁸ El problema que detecta Filón es que las circunstancias que rodean la inferencia de la existencia de una deidad que creó la naturaleza no son similares a las que rodean la inferencia de un hombre que construyó una casa, la analogía perdería fuerza, a menos que se demuestre que no es significativa la circunstancia o circunstancias que hacen a la creación de mundos diferente de la creación de una casa.

Además, existe una gran desproporción que explica el todo (mundo), con una pequeña parte (la razón humana). Es decir, la desproporción entre los fenómenos impide toda comparación o inferencia, pues por ejemplo, “el modo en que brota una hoja, aun siendo perfectamente conocido, ¿nos aporta alguna instrucción sobre la nutrición y crecimiento de un árbol?”⁸⁹ Otro punto importante para mostrar que hay diferencias que debilitan la analogía se encuentra en que, según Filón, es imposible admitir que una parte cualquiera pueda ser regla para otra si esta última se encuentra muy alejada de la primera.

En el fondo, la crítica recae en que el pensamiento o la razón humana sea el modelo del universo entero. Además, sostiene Filón,

La naturaleza, lo vemos incluso desde nuestra limitada experiencia posee un infinito número de fuentes y principios que incesantemente se revelan en cualquier cambio de su anterior posición o situación. Y qué nuevos e ignotos principios la harían actuar en una situación tan insólita y desconocida como la formación del universo es algo que no podemos, sin caer en la mayor de las temeridades, pretender determinar.⁹⁰

puede nuestra razón, sin ayuda de la experiencia, hacer inferencias relativas a la existencia real ni a cuestiones de hecho” Cfr. *IEH*, sec. IV, p. 39.

⁸⁸ *Diálogos*, parte II, p. 81.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 82

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 84.

Es decir, el problema se centra en el hecho de que la naturaleza se nos manifiesta ante nuestra experiencia de una forma incompleta debido a que siempre está en un proceso de constitución y ordenamiento. De ahí que a partir de nuestras vivencias u observaciones sea difícil determinar las circunstancias presentes del mundo constituido. Además, y mostrando aún más la debilidad que presenta la analogía, Filón asegura que para inferir, como inferimos por hábito la existencia de un objeto cuando vemos en el pasado un hecho similar, que el universo tiene que haber surgido de un pensamiento y de un arte similar al humano, se tendría que poseer experiencia respecto al origen de los mundos. Se convierte en el fondo en un problema de experiencia, de modo que no hay conocimiento legítimo que desemboque en *hábito* y origine así una *creencia*. Únicamente podríamos afirmar algo válido si tuviéramos experiencia de algún universo con el que comparar ese otro, lo que es desde todo punto de vista imposible.

En suma, Hume no niega la religión natural o el deísmo por el lado de la razón sino que trata de medirlo con los patrones de la experiencia, de los puros hechos. Aquí se muestra que todo el soberbio edificio del deísmo descansa en cimientos de barro porque esa naturaleza humana sobre la que se quería levantar la religión natural no es ninguna realidad, sino una pura ficción: “la *empirie* nos la muestra a una luz muy distinta que todos los intentos deístas más o menos constructivos: nos damos cuenta de que esa naturaleza humana no es un tesoro de conocimientos fundamentales, de verdades *a priori*, sino un entresijo sórdido de impulsos; no un cosmos, sino un caos”.⁹¹

⁹¹ Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, Traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2008, pp. 202-203.

2.4 Inevitabilidad de la creencia religiosa

2.4.1 Confesión de fe y su toque escéptico

La posición escéptica propuesta por Hume frente a la religión natural al final de los *Diálogos* se dirige a la razón experimental, es decir, al entendimiento en su función de hacer inferencias o establecer conexiones causales entre los hechos (como es el caso del argumento del diseño). De ahí que Filón mostró que existen grandes diferencias entre los seres naturales y las máquinas. Precisamente porque sus similitudes no garantizan ninguna especulación acerca de cuál podría ser realmente el propósito divino.

Dentro de esta argumentación hay que tener presente lo siguiente: la fuerte impresión que nos produce la contemplación del orden y la regularidad en la naturaleza, la que nos lleva sensiblemente a afirmar el teísmo, o, más aún, la existencia de un autor inteligente del universo. De ahí que Cleantes se pregunte: “Examina la anatomía del ojo, considera su estructura y articulación y dime, dejándote guiar por tu propio sentir, si la idea de un artífice no aflora en ti de inmediato con una fuerza pareja a la de la sensación”.⁹²

De igual forma Filón admite la impresión que nos produce la contemplación del orden y regularidad de la naturaleza:

Antes, cuando discutíamos sobre los atributos naturales de la inteligencia y del diseño, tuve que echar mano de toda mi sutileza escéptica y metafísica para eludir tu cerco. En muchos aspectos del universo y sus partes, particularmente en éstas, la belleza y adecuación de las causas finales nos sacude con irresistible fuerza que todas las objeciones parecen (y yo creo que realmente son) meras cavilaciones y sofismas; y no podemos entonces imaginar siquiera cómo fue posible que alguna vez les concediéramos peso alguno.⁹³

Como se pudo observar con anterioridad al enumerar las dificultades que trae consigo el argumento del diseño, Filón concluye que Cleantes sólo podría afirmar o conjeturar

⁹² *Diálogos*, parte III, p. 92.

⁹³ *Op. cit.*, parte X, pp. 153-154.

que el universo surgió en cualquier tiempo de algo como un designio, pero más allá de esta posición será imposible afirmar ni una sola circunstancia, y en adelante tendrá que recurrir a la más desenfadada licencia de fantasías e hipótesis para fijar cada punto de su teología.⁹⁴ La finalidad de Hume es poner de relieve la evidencia insuficiente sobre la que las pretensiones cognoscitivas absolutas y sistemáticas de la religión natural están fundadas de hecho.

Aunque Filón señale los problemas del argumento del designio expuestos por Cleantes, acerca su postura a la de este último, con todo y que marca ciertas diferencias. Es en el fondo una confesión de fe enmarcada por un toque escéptico. De ahí que sostenga que no es posible decidir sobre quién tiene la razón en la controversia entre teístas y ateos. La conclusión que se deriva de ello no reside en el hecho de que sus diferencias sean irreconciliables, sino que su disputa es meramente verbal, y que en lo fundamental están de acuerdo entre sí. Por tal motivo las disputas acerca de los grados de cualquier cualidad no pueden ser resueltas nunca: no es posible determinar con exactitud el grado de similitud que existe entre la mente humana y la divina. Como tampoco las analogías ni las diferencias pueden medirse con precisión. Lo que lleva a que tanto el ateo como el teísta terminen en una disputa verbal:

Yo le pregunto al teísta si no admite que hay una gran e inconmensurable, porque incomprendible, diferencia entre la mente *humana* y la *divina*; cuanto más piadoso sea, más pronto estará a responder afirmativamente y más se inclinará a magnificar la diferencia; llegará incluso a afirmar que la diferencia es de naturaleza tal que jamás podrá ser demasiado magnífica. Me vuelvo ahora al ateo, que, estoy convencido, lo es sólo de nombre y posiblemente nunca podrá serlo en serio, y le pregunto si, por la coherencia y aparente simpatía de todas las partes de este mundo, no puede decirse que hay un cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en cualquier situación y en cualquier época; si la descomposición de un nabo, la generación de un animal, y la estructura del pensamiento humano no son energías que probablemente guarden cierta remota analogía entre sí. Siéndole imposible poder negar esto, se apresurará a reconocerlo. Habiendo obtenido esta concesión, estrecho un poco más el cerco de retirada y le pregunto si no es probable que el principio que

⁹⁴ *Op. cit.*, parte V, p. 109.

primeramente introdujo, y sigue manteniendo, el orden en este universo no guarda también cierta remota e inconcebible analogía con las otras operaciones de la naturaleza, entre otras con la economía del pensamiento y la mente humanas. Aunque a desgana, tiene que dar su asentimiento. ¿Dónde está pues, grito a los dos antagonistas, el objeto de vuestra disputa? El teísta admite que la inteligencia universal original es muy diferente de la razón humana; el ateo admite que el principio original de orden guarda una remota analogía con ella.⁹⁵

En este pasaje de los *Diálogos* donde se señala la disputa entre el teísta y el escéptico caben dos interpretaciones: por un lado, que las discusiones terminan en una conclusión agnóstica, y por el otro, que no llevan a conclusión alguna debido a que carecen absolutamente de sentido. James Noxon está de acuerdo con la primera interpretación: negar significación cognoscitiva a las investigaciones acerca del todo, en el sentido de que ni la evidencia empírica ni la a priori pueden demostrar una causa primera.⁹⁶ Sin embargo, en la única nota que aparece en los *Diálogos*, Hume asegura que el dogmático admite que las dificultades en torno a los sentidos y a la ciencia son absolutamente insolubles por un método regular y lógico. Y que el escéptico afirma que “nos hallamos en la absoluta necesidad de pensar, creer y razonar en todo género de materias”.⁹⁷ La única diferencia se basa en que el escéptico, por hábito, capricho o inclinación, insiste casi siempre en las dificultades, y que el dogmático, por las mismas razones, en la necesidad.

En este sentido no pienso, como lo hace Noxon, que la posición definitiva de los *Diálogos* recaiga en un agnosticismo; si nos atenemos a la nota que el mismo Hume introduce en esta obra parece ser que sugiere que tanto el dogmático como el escéptico *creen* necesariamente; claro está, desde posiciones distintas. Es decir, que tanto uno como otro hacen acto de asentimiento a la creencia en una causa primera, pero el dogmático señala la evidencia a favor de las creencias, mientras que el escéptico señala las dificultades y por lo tanto la evidencia en contra. Ambos en el fondo dan un asentimiento a la *probable y remota analogía* de la inteligencia divina y la industria humana.

⁹⁵ *Diálogos*, parte XII, pp. 175-176.

⁹⁶ Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 161-176.

⁹⁷ *Diálogos*, parte XII, p. 177.

Respecto a la segunda interpretación, que las disputas entre el teísta y el escéptico carecen de sentido, no parece ser del todo plausible. Hay que tener en cuenta que para Hume la experiencia no puede resolver estas disputas, y además, éstas son inútiles desde un punto de vista práctico. Sin embargo, nunca dijo que carecieran de sentido. Pánfilo, el narrador de los *Diálogos*, comenta al inicio de la narración que tales investigaciones “son tópicos éstos tan interesantes que no podemos poner freno a nuestro incesante cavilar en su torno”.⁹⁸ Esta postura se asemeja a la del diálogo de la *Investigación* donde “Epicuro” afirma que tales cuestiones son “magníficas aunque tal vez inútiles”.⁹⁹

En tal sentido, se puede observar que hay dos caras del problema, a saber: la primera, que no se puede dudar que la misma experiencia nos lleva a hacer inferencias acerca de la causa de la totalidad, y aun a suponer que la misma es inteligente; y la segunda, que no se encuentra una evidencia satisfactoria. De ahí que el escéptico Filón, y el resto de la humanidad estén obligados a afirmar que: “Ningún hombre puede negar las analogías entre los efectos; abstenemos de inquirir respecto a las causas apenas si es posible”.¹⁰⁰ El problema sin duda es la insuficiencia de la evidencia para apoyar una entre las hipótesis rivales. Así por ejemplo, lo remoto de la analogía no garantiza el aserto de que la causa del universo sea una, y en tal sentido no se puede excluir el principio del politeísmo. Es decir, la posibilidad de que la inteligencia divina sea inmanente al mundo, y no necesariamente un creador, no se excluya tampoco.

Aunque la religión natural permite afirmar que el autor del universo es similar a la mente humana, ésta no nos asegura nada más. Y es aquí donde Cleantes y Filón concuerdan. La razón por sí sola no puede llevar a asegurar nada más. Cualquier otra cosa que se afirme es cuestión de fe. El contenido teórico de la religión natural es al mismo tiempo la negación de una base racional a las concepciones populares de las religiones históricamente constituidas, como por ejemplo: la noción cristiana de un Dios perfectamente sabio, omnipotente y bueno.

⁹⁸ *Diálogos*, p. 57.

⁹⁹ *Investigación*, sec. XI.

¹⁰⁰ *Diálogos*, parte XII, p. 174.

Kemp Smith señala al igual que Noxon, que la posición de Hume a lo largo de los *Diálogos* y especialmente la final, es equivalente a una declaración de ignorancia, igual a la del párrafo final de la *Historia natural de la religión*.¹⁰¹

Todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre y la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestras investigaciones más cuidadosas con respecto a este asunto. Pero tal es la fragilidad de la razón humana, y tan irresistible es el contagio de la opinión, que ni siquiera esta duda deliberada puede ser mantenida por mucho tiempo: ¿y no hemos llevado hasta el extremo esto que digo, enfrentando una superstición contra otra y poniéndolas a luchar entre sí? En cuanto a nosotros, mientras ellos siguen enzarzados en furioso combate, escapamos felizmente de esa contienda buscando refugio en las tranquilas, si bien oscuras, regiones de la filosofía.¹⁰²

Sin embargo, y sosteniendo lo dicho líneas antes, pienso que la salida de Hume a las cuestiones religiosas, especialmente a la creencia religiosa en un autor inteligente del universo, no es agnóstica, aquella suspensión del juicio donde nada cabe esperar. En otras palabras, una especie de “agnosticismo estricto”. Pues existen pasajes tanto de la *Historia* como en los *Diálogos* en los que se reconoce en el fondo la posibilidad, aunque remota, de la analogía entre la inteligencia divina y la industria humana. Y además, que ante tal asombro que nos produce la perfección de la naturaleza no es difícil escapar: “Todo el sistema de la naturaleza nos habla por sí mismo de un autor inteligente; y ningún investigador que tenga uso de razón podrá, si reflexiona seriamente, dejar de creer ni un momento en los primeros principios del teísmo y de la religión”.¹⁰³

Tasset considera que la posición de Hume frente a la creencia religiosa se basa en un “agnosticismo positivo”, esto es, en una posición que no sólo realiza una crítica de tales creencias, sino de las justificaciones racionales de ellas que pretenden funcionar de acuerdo con las reglas del razonamiento científico, del método de investigación de la ciencia. Acercó mi postura en este sentido a la de Tasset, pues si se habla de una

¹⁰¹ Cfr. Kemp-Smith, Norman, *The philosophy of David Hume*, New York, Macmillan, 1949, Introduction.

¹⁰² *Historia*, sec. XV, p. 115.

¹⁰³ *Op. cit.*, Introducción, p. 3.

“hipótesis religiosa”, ésta se debe regir por los requisitos que la razón exige a una hipótesis científica.¹⁰⁴

Pero de lo anterior ¿qué cabe esperar? Aquí radica, a mi juicio, el valor de la filosofía de Hume: optar por una estabilidad ética y con ello política frente al diario vivir, sin afán por una desmedida justificación de cualquier creencia religiosa. Por eso, si se ha de llamar a Hume por agnóstico, será en gran medida, un “agnóstico mitigado”.

Asimismo, al comienzo de la sección XV de la *Historia*, Hume asegura que la suspensión del juicio no es viable en lo concerniente a la causa inteligente del todo:

Aunque la estupidez de los hombres bárbaros e ignorantes sea tan grande como para impedirles ver que detrás de esas evidentes obras de la naturaleza con las que están familiarizados hay un autor soberano, no parece ni siquiera posible que nadie dotado de sentido común rechace esa idea una vez que le haya sido sugerida. Es evidente que en cada cosa hay un propósito, una intensión, un designio; y, cuando nuestra comprensión llega a meditar en el primer origen de este sistema visible que nos rodea, nos vemos obligados a adoptar, con firmísima convicción, la idea de que existe una causa o autor inteligente.¹⁰⁵

En el fondo parece que Hume admite que no es fácil escapar al hecho de sostener que la causa del universo es inteligente. Sin embargo, al admitir este hecho se debe sobreponerse a los inevitables temores y esperanzas del vivir incierto dentro de este mundo, y de igual forma, moderar el tono acerca de las conclusiones que las religiones históricas formulan sobre la deidad, pues éstas no son más que supersticiones: “Examinemos los principios religiosos que de hecho han prevalecido en el mundo y quedaremos persuadidos de que apenas si son otra cosa que sueños de enfermo; o quizá estimemos que más parecen ser fantasías juguetonas de monos con figura humana, que las serias, seguras, dogmáticas afirmaciones de un ser que se dignifica a sí mismo con el apelativo de racional”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cfr. Taseet, José, L., “Introducción a la filosofía de la religión de David Hume”, en: Hume, David, *Escritos impíos y antirreligiosos*, Madrid, AKAL- Clásicos del pensamiento, 2005.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, sec. XV, p. 111.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, sec. XV, p. 114.

Al observar de forma detallada el análisis que Hume desarrolló sobre la creencia religiosa tanto en la *Historia* como en los *Diálogos*, se puede concluir que sus investigaciones no surgen por una discrepancia meramente intelectual sino porque es consciente de la importancia de evitar que la ciencia sea utilizada para la promoción de una sensibilidad supersticiosa.

La preocupación de Hume no se dirige únicamente a entender la religión como una especie de visión global de la realidad, expuesta a las dificultades de toda concepción de este tipo por sus pretensiones metafísicas, sino por el alcance práctico que la misma religión pueda alcanzar. Por ello, las consecuencias que Filón aparentemente le hace a Cleantes en la Parte XII de los *Diálogos*, en realidad sólo constituyen la concesión del escéptico de que no puede negar la existencia de un primer principio. Pero, una vez dicho esto, expone sin reservas las limitaciones que la adhesión a una religión –al menos a una religión popular- entraña para el individuo.

En las posiciones de Filón en la Parte XII no sólo se reproduce la actitud de Hume en lo relativo al peligro que la superstición representa para el equilibrio del hombre. Al final se está subrayando la importancia que para este filósofo pueden tener estas consideraciones: “Pero incluso aunque la superstición o el entusiasmo no se opusieran directamente a la moralidad, la simple desviación de la atención, el cultivo de una nueva y frívola especie del mérito, la absurda distribución que hacen del elogio y la censura han de acarrear las más perniciosas consecuencias y debilitar enormemente el apego de los hombres a los motivos naturales de justicia y humanidad”.¹⁰⁷

Se puede observar cómo existen ciertos elementos de la crítica a la creencia religiosa que ponen de relieve la ambivalencia de los problemas que este tema suscita, a saber: lo ético y lo político. Es decir, la ambivalencia social que posee la religión y que al verse afectada por una *falsa creencia*, da lugar a toda clase de corrupciones que perturban lo mejor de los hombres y con ello a la sociedad.

¹⁰⁷ *Diálogos*, parte XII, p. 181.

De esta forma, la calidad natural del hombre queda anegada por una entrega inmoderada fundamentalmente a las pasiones de temor y orgullo y la crítica a la metafísica se justifica no tanto porque proponga erróneamente una causa primera personal sino porque, como se ha podido observar, Hume la percibe como apoyo a la superstición. En tal sentido, la pregunta que surge ante tal situación es si toda creencia desemboca necesariamente en fanatismo y superstición, precisamente porque la creencia religiosa posee sus bases en la admiración y con ello en las pasiones.

Capítulo III

Lectura escéptica de la creencia religiosa

*Fanatismo es el efecto de una conciencia falsa, que
sujeta la religión a los caprichos de la fantasía
y el desconcierto de las pasiones.*

Voltaire

3.1 Repercusión ética de la religión

Una vez examinada la doble vía de investigación en torno a la religión, donde se deja claro la fuerte influencia de las pasiones y los sentimientos en el origen de la creencia religiosa, y donde se pudo observar que existe una estrecha conexión en la vida cotidiana entre creencias, los sentimientos y las acciones humanas, es menester indagar por las consecuencias prácticas que la religión puede alcanzar al estar fundadas por dichas pasiones y sentimientos.

Existen prejuicios vinculados con las pasiones, prácticas y creencias religiosas. Así, aun cuando la religión no promueva abiertamente la inmoralidad, el celo excesivo expresado en el desempeño estricto de los rituales produce una indiferencia hacia los deberes genuinamente éticos que distrae a la persona de la observancia de los mismos. Además, la creencia religiosa, cuando se encuentra obsesionada por temores y esperanzas de salvación y perdición, no sólo fomenta un espíritu de estrecho egoísmo, sino que también inclina a los hombres a una vida de simulación e hipocresía. De hecho, en religiones como el cristianismo, donde Dios se concibe como soberanamente bueno, los devotos se sumergen en opiniones absurdas y rituales frívolos cuyo propósito específico y casi exclusivo es solicitar favores divinos: “ Este hombre no se parará a considerar

que el modo más auténtico de servir a la divinidad es promover la felicidad entre sus criaturas (...). Pero, si este mismo hombre ayuna un día o se propina a sí mismo una buena tanda de disciplinazos, estas cosas se referirán directamente al servicio de Dios”.¹⁰⁸

En circunstancias aún peores, la religión en ocasiones puede provocar (pues lo sagrado de la causa justifica cualquier medio para alcanzarla) las obras más inmorales y crueles: persecuciones, guerras santas, opresión física y espiritualidad por y en contra de individuos y grupos religiosos, junto con otras catástrofes sociales e históricas enormes.¹⁰⁹

Es importante señalar que las actitudes y pasiones religiosas son lesivas al desarrollo del carácter moral. Según Hume, las creencias, prácticas y sentimientos supersticiosos asociados a la vida religiosa simplemente corrompen lo mejor de nosotros: nuestra humanidad. Quizá por esa razón sostiene que “los errores en materia de religión son peligrosos”.¹¹⁰

En este caso, parece ser que para Hume todas las religiones históricas poseen efectos adversos en la conducta moral de sus devotos. Esta conclusión no aparece en la *Historia Natural de la Religión* como una generalización empírica, esto es, como el producto de un análisis de la variedad desconcertante de formas que exhibe la vida religiosa. Más bien parece ser una consecuencia deducida de la división inicial de esa vida en dos tipos ideales de una naturaleza muy general: el politeísmo y el monoteísmo. Observemos el por qué.

Estos son polos de una historia recurrente, formas alternantes conectadas en un movimiento de oscilación perpetua, el cual es en sí mismo tanto la expresión objetiva como el resultado de una naturaleza humana constante y universal. Cada uno de estos tipos posee aspectos tanto positivos como defectos propios. Así por ejemplo, el

¹⁰⁸ *Historia*, sec. XIV, p. 107

¹⁰⁹ No comentaremos la larga lista de males que ordena la religión según Hume, él las distingue del capítulo IX al XVI de la *Historia Natural*.

¹¹⁰ *TNH*, I, IV, sec. VII, 27, p. 245.

politeísmo tiene, en términos de Hume, la “desventaja” de que puede propiciar y usualmente sancionar prácticas bárbaras, crueles e inmorales; pero del lado positivo despliega un espíritu notable de tolerancia. Por su parte, el monoteísmo tiene como virtud la pureza intelectual y moral de su objeto de práctica de la moralidad perfecta. Sin embargo, éste no ha sido el caso, porque la concepción de una deidad única produce con facilidad un espíritu de intolerancia y hostilidad contra las demás sectas, cuya adoración se censura de absurda e impía: “las varias sectas caen naturalmente en un estado de mutua animosidad y se atacan con este celo y rencor sagrados que son, de entre todas las pasiones humanas, las más furiosas e implacables”.¹¹¹

Así, tanto el politeísmo como el monoteísmo se oponen el uno al otro con respecto a la fuente de sus méritos y deméritos correspondientes. El estudio comparado que Hume emprendió se dirige en cierta medida, a mostrar que hay diferencias significativas en el grado como cada tipo de religión ejerce una mala influencia en la moralidad. Y en esto la intención de Hume es clara: mostrar que en casi todos los aspectos el politeísmo es definitivamente superior al monoteísmo. Además, sugerirá que –moralmente hablando– el politeísmo es mucho más que un mero mal menor comparado con el cristianismo. De los muchos tópicos de interés que suscita esta estimación relativa, consideremos uno: la comparación del cristianismo y la antigua religión grecolatina “con respecto del valor y el envilecimiento”:

Allí donde la deidad es representada como algo infinitamente superior al género humano, esta creencia, a pesar de ser acertada, puede ocasionar, cuando va unida a terrores supersticiosos, que el alma humana caiga en la mayor sumisión y bajeza. Y puede representar las virtudes monacales de la mortificación, la penitencia, la humildad y la aceptación del sufrimiento como las únicas cualidades que agradan a Dios. Pero allí donde los dioses son concebidos como entidades sólo ligeramente superiores a los hombres, y que en muchos casos han ascendido a dioses a partir de ese rango inferior, nos encontramos más cómodos cuando nos dirigimos a ellos. Y puede ocurrir incluso que, sin ser ellos culpables de profanación, aspiremos a veces a emularlos. De ahí

¹¹¹ *Historia*, sec. IX, p. 59.

proviene la actividad, el entusiasmo, el coraje, la magnanimidad, el amor a la libertad, y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo.¹¹²

Se puede observar que estas consideraciones de Hume poseen obvias e impresionantes semejanzas con la doctrina de Nietzsche sobre los orígenes de los valores morales y religiosos en la antigüedad clásica y la tradición hebreo-cristiana.¹¹³ De esta forma, Nietzsche visualiza en general que la antigua religión grecolatina fue la obra del hombre noble y fuerte mientras que el judaísmo y el cristianismo fueron los vástagos espirituales del esclavo y del hombre débil y resentido. Asegura Nietzsche:

Es ésta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación... Su *voluntad* de establecer un ideal –el del <Dios santo>-, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad... Que *en sí* la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía, de cuya representación por un instante no nos ha sido lícito dispensarnos, que hay formas *más nobles* de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre, en las que han sido maestros los últimos milenios de Europa, –esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los *dioses griegos*, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre y *no* se devoraba a sí mismo, *no* se enfurecería contra sí mismo! Durante un tiempo larguísimo esos griegos se sirvieron de sus dioses cabalmente para mantener alejada de sí la <mala conciencia>, para seguir estando contentos de su libertad de alma: es decir en un sentido inverso al uso que el cristianismo ha hecho de su Dios”.¹¹⁴

Pese a ello, existe una diferencia entre ambas explicaciones. Mientras que Nietzsche deriva las creencias paganas y cristianas del carácter y las pasiones de quienes las sostienen, Hume deriva los sentimientos y las actitudes de las creencias respectivas.¹¹⁵

¹¹² *Op. cit.*, sec. X, p. 65.

¹¹³ Hay que aclarar que aunque cabe la comparación entre estos dos filósofos, no se está afirmando que Nietzsche asuma la postura de Hume.

¹¹⁴ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2006, Tratado segundo, 22-23, pp.119-120.

¹¹⁵ Cfr. Torretti, R., "Hume y la religión", en: *Revista Atenea*, N° 395, Santiago de Chile, 2001, pp. 29-30.

No obstante, este ciertamente es punto menor. Por un lado, Hume asimila la creencia a un tipo de sentimiento irreductible y determinado, que cualquiera puede introspectivamente encontrar, imposible de definir apropiadamente, y que acompaña y es inseparable de la representación, idea o memoria, a la que se asiente.¹¹⁶

Por otro lado, y como se ha podido observar a lo largo de la investigación, Hume siempre ha reconocido la naturaleza recíproca de la relación entre las pasiones y las creencias. En el *Tratado* hubo de establecer que las pasiones, en particular las fuertes, son efectivas en la producción de las creencias: “así como la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo admiten éstas muy fácilmente la creencia”.¹¹⁷

De ahí que se pueda decir que Hume no se hubiera opuesto en principio a la concepción de Nietzsche. Consecuente con esto, en el ensayo *De la superstición y el fanatismo*, cuando analiza dos diferentes tipos de sectas cristianas y las aberraciones a las que dan lugar, Hume deriva las creencias de la disposición pasional o del carácter de los creyentes, es decir, de forma inversa a como lo hace en la *Historia Natural de la Religión*. Asegura: “la debilidad, el miedo y la melancolía, junto con la ignorancia, son, por tanto, las fuentes de la *superstición*... La esperanza, el orgullo, la presunción y una imaginación calenturienta son, junto con la ignorancia, las verdaderas fuentes del *fanatismo*”.¹¹⁸

Más adelante Hume describe el fenómeno de la “mala conciencia”, del automenosprecio, apuntando a sus causas y a sus efectos, de manera similar a como lo hiciera Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Escribe el filósofo escocés:

Como la superstición se funda en el miedo, en la tristeza y en la depresión, presenta al hombre una imagen de sí mismo tan despreciable, que éste se considera indigno de ponerse en presencia de Dios; y así, de manera natural, tiene que recurrir a otra persona

¹¹⁶ Cfr. *TNH*, III, Apéndice, 624-625.

¹¹⁷ *TNH*, I, III, sec. X, 120, p. 236.

¹¹⁸ Hume, D., “De la superstición y el fanatismo”, en: *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006, pp. 84-85.

cuya santidad de vida, o, quizá, su descaro y astucia, han hecho que se la suponga más favorecida de la Divinidad.¹¹⁹

En suma, Hume saca al descubierto las notas más sombrías de la vida religiosa: lo caprichoso, lo irracional y la hipocresía. Señala que las representaciones más puras de la divinidad y la observancia más estricta del ritual religioso no son incompatibles con las gentes de mayor oprobio, crueldad e inhumanidad, y que, por el contrario, en la práctica incluso las han santificado.

Con todo lo anterior, no resulta difícil encontrar serios aspectos que inducen a pensar la influencia negativa de la religión en la moralidad. Pero ¿por qué Hume hizo esto? ¿Cuál fue su verdadera intención más allá de desentrañar dicha faceta de la religión? Puede que la respuesta se encuentre inmersa en su explicación de los orígenes de las creencias religiosas. Esto es, en el hecho de que Hume niegue un carácter instintivo a la religión al no llenar ninguna necesidad básica e indispensable y, por lo tanto, que su desaparición de la vida humana no sería fatal sino beneficioso. Pese a ello, no parece obvio que con la remoción de las creencias religiosas “la vida humana perecería y se arruinaría inmediatamente”,¹²⁰ tal como él supone que habría de pasar si éste se viera desprovista de las otras creencias “naturales”, tales como la creencia en la necesidad causal, la existencia e independencia de los objetos sensibles y la identidad del yo.

El problema se basa en lo siguiente: la religión es moralmente dañina porque no surge de un instinto original, o más bien se supone que como la religión es moralmente dañina, entonces no puede provenir de un instinto primario. Al parecer la postura de Hume se acerca más a este segundo problema. Recordemos que Hume desde el principio de la *Historia Natural* hace énfasis en eliminar un instinto religioso, pues para él las creencias religiosas no exhiben uniformidad en el modo de operar y universalidad y son reducibles a otros factores más básicos.

Sin embargo, ¿se deduce necesariamente de dicha negación que la religión no sea natural y que sea además moralmente dañina? Al parecer ninguna de estas dos

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 85.

¹²⁰ Cfr. *TNH*, I, IV, sec. IV, 225, p. 366.

cuestiones parece deducirse. Primero, porque a pesar de que Hume sugiere que la religión no es un factor primario, él no niega que la religión sea un constituyente natural de la existencia humana. Esto lo reconoce al final de la *Historia Natural*: la predisposición a formar las representaciones de lo divino es “universal” y un “acompañante general de la naturaleza humana”.¹²¹ Segundo, la ausencia de valor práctico y la negatividad moral de la religión no se derivan de su no ser instintivo. Para esto hay que recurrir al sentimiento y la virtud de la justicia. Así, aunque no es instintiva, Hume considera que la justicia es natural en un sentido amplio, ya que resulta de la operación de varios principios constitutivos de la naturaleza humana.¹²² Este ser natural y no instintivo de la justicia no le impiden ser la virtud por excelencia, además de la más útil para el sostenimiento de la sociedad.

En todo caso, parece que los efectos moralmente negativos de la religión no se derivan, ni de su origen no instintivo, ni de su carácter natural. El problema que sobresale aún es el del prejuicio moral intrínseco e invariable de la religión. Al parecer éste proviene de la visión exclusivamente práctica de su origen y naturaleza permanente que Hume adopta en la *Historia Natural*.

El estudio que lleva a cabo Hume tiene un fuerte aspecto práctico (de igual forma que en el campo epistemológico, como se observó en el primer capítulo). Pues su explicación pone énfasis en que los dioses son concebidos como entidades invisibles y poderosas con las cuales el ser humano se las tiene que ver para preservar su bienestar y prevenir el desastre en su lucha cotidiana por sobrevivir en su ambiente natural; los rituales religiosos son los medios para ganar el favor y evadir la ira de los dioses. Entendido de esta manera, el motivo originador de la religión es el interés propio, es decir, los dioses son los objetos de una ansiosa curiosidad que lo que revela patentemente es nuestra continua preocupación por nuestro propio bienestar.

Ahora bien si se asevera que el interés propio es el motivo original que opera en la vida religiosa, éste no significa que sea el único. Pues en lo que concierne a la vida moral,

¹²¹ Cfr. *Historia*, sec. XV, p. 113

¹²² Cfr. Hume, D. *Investigación sobre los principios de la moral*, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006, Apéndice 3, p. 210 (en adelante *IPM*).

Hume reconoce que también opera la simpatía o benevolencia general, y esta última es la que tenemos en mente cuando alabamos las acciones morales y recomendamos su emulación a otros. Si esto es así ¿por qué la simpatía o la benevolencia no son prominentes en las religiones?

Sin embargo, aún las virtudes morales que tienen un origen utilitario no son necesariamente practicadas porque el individuo reflexione que es en su mejor interés actuar honestamente. Un ejemplo claro es la justicia. Pues la motivación que en un comienzo lleva a los seres humanos a establecer y observar las reglas de la justicia es el interés propio, o el bienestar material y la protección contra el daño a la persona y a lo suyo que sólo puede proveer la vida en comunidad. Sin embargo, la utilidad no es, de acuerdo con Hume, la razón por la que obedecemos las reglas de la justicia, y mucho menos es el fundamento de nuestro aprecio y aprobación moral de la justicia, porque, entre otras cosas, la observancia de tales reglas algunas veces es contraria al interés del agente. Así por ejemplo, la ley le quita a una persona honesta lo que después otorga a una inútil. La utilidad nos complace porque también nos concierne o importa la felicidad de los demás. Este interés desinteresado en el bienestar general es lo que Hume llama “simpatía” en el *Tratado*, y en la *Investigación sobre los principios de la moral*, “sentimiento de humanidad”. Es decir, es por la simpatía que me vengo a interesar en el bienestar de los demás; es ella la que explica que me sienta jubiloso por su felicidad y desconsolado por su miseria:

La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere, pues, que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento a favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha, pues éstos son los dos diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Aquí, por tanto, la *razón* nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el *sentimiento humanitario* hace una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas.¹²³

¹²³ *Op. cit.*, Apéndice 1, 103, p. 182.

Así pues, es la preocupación inmediata por la felicidad de los demás lo que constituye la “aprobación moral” de la justicia. En el fondo, el sentimiento de humanidad es el fundamento determinante de la aprobación y desaprobación de todos los caracteres y todas las acciones.

Ahora bien, es de suma importancia no perder de vista los hechos enormes que Hume recalca para apoyar su tesis, y llegar a sostener una apreciación bastante distinta del rol moral de la religión. Existen autores, como es el caso de Ducasse, que no niega que la religión pueda degenerar, y de hecho se convierte a veces, en adulación hipócrita, que se torna intolerante y violenta, que cada secta desata contra las otras los odios y rencores más violentos, y también que la religión ha sido y es un instrumento para fomentar y perpetuar la servidumbre política, además de frenar la iniciativa individual.¹²⁴

Ducasse a pesar de conceder todos esos prejuicios morales, considera que éstos son connaturales a la religión en el mismo sentido en que se dice que la enfermedad es connatural al ser humano. Es decir, esos males ocurren, pero no porque la religión por sí misma lleve necesariamente a la inmoralidad, sino sólo si la religión abandona el ejercicio de su función natural y distintiva.

Hay que aclarar que Ducasse no define la religión como Hume, en términos de un tipo particular de creencia y mucho menos como creencia en entidades peculiares como los dioses. Su definición es más bien operativa o programática: delimita conceptualmente la religión con base en las funciones que tiende normalmente a realizar. Asegura: “la función social distintiva de la religión –no importa cuán mal la desempeñe con frecuencia- es... desarrollar o fortalecer los impulsos altruistas”.¹²⁵

Lo que deja entrever esta posición de Ducasse sobre la religión es la necesidad de cuestionarse si en el estudio realizado por Hume sobre ésta, no existen elementos que sirvan para delimitar acciones que degradan a la religión y con ello la moralidad del ser humano. Es decir, si la crítica filosófica o el escepticismo adoptado por Hume es un

¹²⁴ Cfr. Ducasse, J. C. *A Philosophical scrutiny of religion*. New York, Collier Books, 1965. pp. 130-142.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 122

antídoto contra los abusos de la religión, en otras palabras, contra una falsa creencia religiosa.

3.2 El escepticismo: ¿Un antídoto contra la falsa religión?

¿Es válido considerar que Hume posee una postura optimista acerca del poder de la filosofía para influir en la sociedad, para educar al género humano y liberar al hombre del dominio de la superstición, esto es, cualquier clase de creencia oscurantista, enajenante y opresiva?

James Dye cuestiona la interpretación de la doctrina de Hume sobre la eficacia de la filosofía frente a la superstición. Precisamente porque pone en duda que la crítica filosófica pueda erradicar la superstición y con ello la falsa religión de la existencia humana.¹²⁶ Asegura que la crítica filosófica sería incapaz de transformar el clima general de opinión de una sociedad ya que sólo puede influenciar efectivamente a ese puñado de hombres que “por un accidente del temperamento personal” poseen una disposición filosófica. Sostiene además que desenmascarar la superstición no es lo mismo que erradicarla y que la filosofía no tiene tal poder.

Lo que hay de objetable en esta interpretación, es que esta tesis del presunto pesimismo de Hume se encuentra ligada a una interpretación de su filosofía que pone énfasis mayor en los resultados teóricos de su proyecto filosófico que en sus intenciones de base, a saber, las finalidades éticas, políticas y aun religiosas que la animan. Como se ha podido observar, la filosofía de Hume tiene una finalidad práctica, y en el ámbito religioso, una finalidad ética.

La actitud de Hume frente al ámbito religioso no puede calificarse ni de optimismo excesivo ni como pesimismo radical, sino más bien como optimismo moderado. Es

¹²⁶ Citado por Badía C. M. *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Universidad de Puerto Rico, 1996; Dye J. “Hume on Curing Superstition”, *Hume Studies*, 12, no. 2, November, 1986, pp. 122-140

decir, de aquel escepticismo mitigado que él defiende.¹²⁷ Pese a ello, ¿no yacen las raíces de la superstición en la constitución permanente y universal de la naturaleza humana? Si esto es así, parecería que la tesis pesimista estaría más cerca de la verdad.

Sin embargo, de que la filosofía no pueda erradicar la superstición no se concluye que sea ineficaz contra ésta, o que sólo pueda conquistar por entero los temores de quienes no la necesita realmente al ya estar predispuestos a filosofar y exentos, por su peculiar temperamento, de los medios y ansiedades de que se alimenta. Aunque la filosofía y la superstición son, como Dye sostiene, respuestas alternativas y permanentes a la curiosidad humana en torno a las causas de los acontecimientos, ellas son las contestaciones que dan los diferentes tipos de individuos. La persona supersticiosa o el filósofo son, más bien, tipos ideales y no tanto realidades empíricas. En medio de su filosofía, como lo sostiene Hume en la primera parte de la *Investigación*, el filósofo sigue siendo hombre y, en cuanto tal, susceptible de sentir “esas esperanzas y temores incesantes que operan sobre el alma humana”.¹²⁸

Así, 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 temperamento. De ahí que en su ensayo *De la superstición y el fanatismo* muestra cómo las creencias surgen del carácter. De esta forma, las creencias religiosas clasificadas bajo el tipo general de “superstición” son los vástagos naturales de, entre otros factores, los temperamentos débiles, particularmente predispuestos a sentir el miedo y la melancolía, mientras que la fe es instancia del “fanatismo” y nace espontáneamente en los factores fuertes, más susceptibles de sentir la esperanza, el orgullo y la arrogancia.¹²⁹ Esto también es consecuente con la *Historia*. Además de la

¹²⁷ Para Hume dos son las formas históricas básicas de escepticismo: el *pirrónico* y el *académico*. Según Hume el escepticismo pirrónico es extremo, precisamente porque se trata de una actitud imposible de ser llevada a la práctica: “Un pirrónico, sin embargo, no puede esperar que su filosofía ejerza una influencia constante en la mente, o si lo espera, que su influencia sea benéfica para la sociedad. Por el contrario, debe reconocer, si reconoce alguna cosa, que toda vida humana perecerá si prevalecen sus principios de manera universal y constante” (*IEH*, sec. XII, parte II, 128, p. 207). Por el contrario, el escepticismo académico viene a coincidir con el escepticismo *mitigado* que él mismo defiende. Un escepticismo que acaba reduciéndose a un imperativo de modestia, precaución y moderación frente a cualquier cuestión. Este escepticismo “es la limitación de nuestras investigaciones a aquellos temas que mejor se adaptan a la estrecha capacidad del entendimiento humano” (*Op. cit.*, parte III, 130, p. 209).

¹²⁸ *Historia*, sec. II, p. 13

¹²⁹ Cfr. “De la superstición y el fanatismo”, p. 83.

ignorancia y la total dependencia del ser humano de las causas desconocidas de su felicidad o de su desgracia, y la propensión de la imaginación a representar esos poderes por analogía con nosotros mismos, entre los factores operantes en el origen de la religión se encuentran los continuos temores y esperanzas que aquejan a la mente humana y que manifiestan su incertidumbre y preocupación casi exclusiva por lo eventos de los que depende su vida.

Sin embargo, Hume en su ensayo *El escéptico* muestra lo contrario. Señala que el carácter mismo no es algo que esté fijo enteramente por la naturaleza, ya que puede manejarse por la educación: “los prodigiosos efectos de la educación pueden convencernos de que la mente no es totalmente obstinada e inflexible, sino que admitirá muchas alteraciones de su realización y estructura originarias”.¹³⁰ Lo que nos lleva a pensar que la filosofía y la superstición parecen ser más los productos del hábito y de la educación, que de la naturaleza o el carácter innato. Claro está que aunque en *De la superstición y el fanatismo* Hume deriva las creencias supersticiosas de determinado tipo de carácter débil, en la *Historia*, son las creencias supersticiosas mismas los factores determinantes de la formación del carácter moral.¹³¹ En tal sentido, si la superstición es producto de la educación, entonces es posible que ésta no sea incorregible por la filosofía.

Aun así, si la educación no fuera el factor que nos llevara a destacar en una de esas dos prácticas y a convertirnos, o en filósofos o en predicadores manipuladores, el temperamento de por sí no tiene que extinguir esas otras aptitudes en nosotros que pudieran inclinarnos a considerar e inclusive ejercitar la actividad opuesta. De esta forma, no importa cuán fuerte sea la dosis o el régimen de la filosofía o la superstición, nadie está totalmente inmunizado contra ninguna de las dos. En tal caso, tanto la filosofía como la superstición participan más de la naturaleza de estados alternantes, esto es, son disposiciones opuestas pero conectadas perpetuamente en un movimiento periódico. Aquella alternancia sería también provocada por causas análogas, por ciertas

¹³⁰ Hume, D. “El Escéptico”, en: *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, Madrid, Alianza, 2006, 223, p. 251

¹³¹ *Historia*, sec. X

cualidades permanentes de la imaginación y por los temores recurrentes ante las incertidumbres y vicisitudes del vivir.

Este optimismo moderado no implica que la filosofía pueda curar la superstición de una forma definitiva. Pero eso no implica que la filosofía sea totalmente inocua, su influencia sería más bien indirecta. Es decir, por sí sola no puede hacer mucho contra los temores naturales antecedentes a la superstición, “de la preocupación por los eventos de la vida”.¹³² Sin embargo, tal vez puede hacer algo contra los “temores artificiales”, como Hume los llama, resultado de la superstición y que el hombre dirige a sus “enemigos imaginarios, los demonios de sus fantasías, que lo asedian con supersticiosos terrores y ensombrecen todo disfrute de la vida”.¹³³ En el *Tratado* Hume establece que la razón, esto es, la capacidad de hacer inferencias causales, puede extinguir un deseo, un temor o una esperanza al mostrar que se funda en suposiciones falsas, en otras palabras, enseñándonos que el objeto que deseamos o esperamos no existe en realidad, o no está a nuestro alcance. Así mismo, la filosofía podría aliviar los temores de esos “enemigos imaginarios” de igual forma, al mostrarnos que el objeto supersticioso que tenemos no existe en verdad. Esto ha de ocurrir porque “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”.¹³⁴

En el fondo siempre existió en Hume un optimismo moderado sobre el problema de la superstición que nunca abandonó por completo y que fue una constante a la hora de abarcarlo en cualquier tema religioso. De esto da cuenta su ensayo “Sobre el suicidio”:

Una considerable ventaja que surge de la filosofía consiste en el soberano antídoto que ella procura contra los males de la superstición y de la falsa religión. Todos los otros remedios contra esa pestilente enfermedad son inútiles o, por lo menos, de eficacia dudosa (...). Mas cuando la filosofía ha tomado posesión de nuestro espíritu, la superstición es eliminada de una vez por todas, y uno puede legítimamente afirmar que su triunfo sobre este enemigo es más completo que el que se logra sobre la gran mayoría de los vicios e imperfecciones inherentes a la naturaleza humana. El amor o la ira, la

¹³² *Op. cit.*, sec. II, p. 13.

¹³³ *Diálogos*, sec. X, p. 144.

¹³⁴ *TNH*, II, III, sec. III, 416, p. 619.

ambición o la avaricia tiene sus raíces en el temperamento o los afectos, realidades ambas que la sana razón apenas tiene fuerza para corregir totalmente. Pero la superstición, al estar fundamentada en falsas opiniones, debe desvanecerse inmediatamente cuando la verdadera filosofía ha sido capaz de inspirarnos más justos sentimientos, dotados de una fuerza superior. La lucha entre la enfermedad y la medicina es en este caso más igualada, y nadie impedirá que el medicamento sea aquí eficaz, a menos que se pierda en falsedades y sofisterías.¹³⁵

En este sentido, lo único que puede oponer la filosofía a la superstición y a cualquier tipo de creencia opresiva es la verdad, y si la verdad no nos puede liberar, tampoco hay otra cosa que lo pueda hacer.

En suma, la filosofía sirve no tanto para erradicar sino más bien para frenar todos esos excesos de pensamiento y acción que las pasiones supersticiosas nos pueden llevar a cometer. Precisamente éstas, como los ciegos movimientos de las afecciones cuando no están dirigidos por el entendimiento, pueden “incapacitar a los hombres para la sociedad”.¹³⁶ La preocupación de Hume en torno a la religión, tal como se pudo observar en el capítulo anterior al analizar el doble método de investigación que este filósofo desarrolló, va dirigida contra la superstición, y no precisamente contra el hecho de que ésta caiga en errores teóricos, sino contra las consecuencias que dañen o resulten lesivas para nuestra humanidad, en definitiva, para nuestra moralidad. Así, cuando los hombres “se atacan con ese celo y rencor sagrados que son, de entre todas las pasiones humanas, las más furiosas e implacables”¹³⁷, es capaz de producir las más grandes conmociones sociales e históricas.

El escepticismo mitigado que Hume defiende y que se refleja a lo largo de sus obras, tiene como finalidad hacernos tomar conciencia de nuestros errores, tanto teóricos como prácticos, esto es, saber tener cautela en todas nuestras determinaciones. Nos hace disminuir nuestra vanidad intelectual que hace que nos elevemos sobre cuestiones que el entendimiento no puede comprender y lo lleva al extremo. Su filosofía representada en

¹³⁵ Hume, D. “Sobre el suicidio”, en: *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, Madrid, Alianza, 2006, p. 132.

¹³⁶ Cfr. *TNH*, III, II, sec. II, 493, p.719.

¹³⁷ *Historia*, sec. IX, p. 59.

su escepticismo no acaba con aquel delirio del entendimiento, pero sí nos enseña el valor de los hombres acerca de la manera de vivir unos con los otros y, en esta medida, puede contribuir al desarrollo de su humanidad y a su progreso real.

Las creencias religiosas, como lo es la creencia en una Causa Suprema del universo, resulta ser el fundamento principal para la constitución de la inteligibilidad del mundo de nuestra experiencia cotidiana. En el trasfondo de ese mundo inteligible del cual creemos formar parte, no sólo examinamos, aceptamos y modificamos nuestras hipótesis acerca de lo verdadero, sino también nuestros proyectos de organización económica, social y política que emanan de la aspiración por el bienestar de nuestra naturaleza. Sin embargo, cuando la creencia religiosa intenta establecer fundamentos teóricos que la razón no puede formular, como es el caso del argumento del diseño, lleva al hombre al extremo descontrol y desasosiego.

Conclusión

El estudio que realizó David Hume sobre la religión no es un camino fácil de examinar. El hecho radica en que sus supuestos filosóficos, más aún, su teoría del conocimiento, poseen una estrecha conexión con la religión. Además de la diversidad de temas que se desprenden de ella (como es el problema de una Causa primera, el de la inmortalidad del alma, el de los milagros etc.).

La investigación estuvo marcada por un eje que es ineludible al hablar sobre religión, a saber, la *creencia*. Este resulta ser uno de los conceptos clave en las distintas aproximaciones que se pueden hacer al pensamiento de Hume. La creencia juega un papel importante y se muestra como una noción versátil. Lo es en la medida en que suple las funciones de conceptos racionalistas que son eliminados por su crítica, y porque tiene un soporte amplio en las evidencias de la vida cotidiana. También en el hecho de que este concepto describe varias aplicaciones, ya sean para el campo epistemológico, por ejemplo, en la causalidad o la existencia del mundo externo; para contener los efectos del escepticismo; o en el campo religioso, como por ejemplo, la creencia en la existencia de Dios. En este sentido, se tuvo cautela a la hora de examinar la creencia, y alejarnos del error de reducir los supuestos filosóficos de Hume a pura epistemología. Es decir, de reducir su filosofía a cuestiones puramente teóricas, desatendiendo la dirección práctica y moral que las orientan.

Desde el inicio se ha tratado de encauzar y entender la creencia desde una dimensión práctica. Al describir la naturaleza de la creencia, su estructura y sus elementos (una idea, una impresión y la relación entre ellas) se buscó no sólo entender el valor cognoscitivo de ella, sino el papel que juega dentro de la vida cotidiana. Ya que en últimas, y asumiendo la dirección del pensamiento de Hume, lo que tiene que hacer una teoría de conocimiento que quiera ayudarnos a vivir como hombres normales es llevarnos a comprender las convicciones y las creencias, pues es gracias a éstas como actuamos en el diario vivir.

En este sentido, el hecho no sólo es observar que las creencias, como productos del entendimiento en sus razonamientos probables, poseen un carácter primario, vigor y fuerza equiparable a la sensación, orden y coherencia sistemática y sentimiento universal, sino que poseen una innegable e incalculable pertinencia práctica. Las creencias genuinas son las que tiene un valor pragmático, como influencia en las pasiones, que son los móviles principales de conducta, y que constituyen los principios que gobiernan todas nuestras acciones. Por tal motivo si se prefiere el entendimiento es, en última instancia, porque las creencias que se generan fundándose en la experiencia son más confiables para regular la actividad de los seres humanos que las fantasías y quimeras de la superstición y el fanatismo, productos ambos de una falsa creencia religiosa. La creencia en últimas, es la garantía de la humanidad tanto en lo epistemológico como en lo moral y religioso.

De ahí que el tema de la creencia es fundamental para entender la religión, pues los comienzos de la vida religiosa y la dinámica de su desarrollo nos muestran cómo se da una estrecha relación entre las creencias, los sentimientos y las acciones. ¿Acaso Hume en su estudio sobre la creencia intentó delimitar aquellas creencias genuinas de la experiencia y la vida común de las supersticiones y el fanatismo religioso, es decir, de la creencia falsa que produce muchas veces la religión?

Al inicio de la *Historia*, Hume asegura que dos son las preguntas fundamentales que ha de formularse todo estudio acerca de la religión. La primera es la que se refiere a la fundamentación racional de la creencia en una realidad superior. La segunda trata de esclarecer el origen del sentimiento religioso en la naturaleza humana, así como la posible validez de las prácticas adoptadas por los hombres para manifestar su religiosidad: “Si toda investigación referente a la religión es de máxima importancia, hay dos cuestiones en particular que llaman especialmente nuestra atención, a saber: la que se refiere al fundamento racional de la religión y la que se pregunta por el origen de la religión en la naturaleza humana”.¹³⁸ En este aspecto se estudió lo que a nuestro juicio es un doble método de investigación sobre religión, que se manifiestan en dos de sus obras, la *Historia* y los *Diálogos*. Sin embargo, ¿qué tienen de común esta doble vía

¹³⁸ *Historia*, Introducción, p. 3.

de investigación? En los *Diálogos* el carácter natural de la creencia en un autor inteligente del universo no se deriva de una actividad que vaya a satisfacer una necesidad práctica sino la investigación científica o la búsqueda desinteresada del conocimiento. Punto en el cual difiere de la *Historia*, pues en esta obra se muestra que las religiones históricas no se dirigen a satisfacer una necesidad intelectual, y que además, en lo que se refiere a su aspecto práctico la religión posee una influencia negativa en la moralidad.

Sin embargo, ¿por qué Hume comienza los *Diálogos* haciendo énfasis en el valor pedagógico que puede tener la enseñanza de la religión, en este caso, a Pánfilo relator de los *Diálogos*? Y ¿por qué la parte final de esta obra es una discusión sobre los límites de la religión natural y el triunfo del escepticismo? Se puede decir que la posición escéptica propuesta por Hume frente a la religión natural al final de los *Diálogos* se dirige a la razón experimental, es decir, al entendimiento en su función de hacer inferencias o establecer conexiones causales (como es el caso del argumento del diseño).

Lo que su escepticismo niega, entonces, es que tengamos un conocimiento universal y necesario en las cuestiones de hecho, que podamos conocer algo que trascienda el campo de la experiencia y de la vida cotidiana, y que sea la razón deductiva el fundamento último de la acción, el conocimiento y la moral. Es decir, que la razón tenga las riendas de la vida humana.

Pero, por otro lado, tampoco es en vano que Hume se preocupe por el valor pedagógico que tiene la enseñanza de la religión, pues en últimas su preocupación radica en las consecuencias prácticas que puede llegar a tener. En otras palabras, el objetivo último de la crítica de Hume sobre la religión es por las repercusiones morales y, por extensión, políticas, que ésta trae, haciendo énfasis en la superstición y el fanatismo, esto es, de una *falsa creencia*. Así pues, tanto los *Diálogos* como la *Historia* son producto de un análisis que tiene como finalidad una lucha contra una falsa creencia que no se supera únicamente con argumentos filosóficos sino que responde a una determinada

sensibilidad. Es decir, en la toma de conciencia de que lo que está en juego es el equilibrio del orden social.

La estabilidad del hombre, como también la del orden social, se encuentran sujetas a las pasiones y por tanto, son susceptibles de caer bajo los dominios de la superstición y el fanatismo. De ahí que las críticas de Hume a la creencia religiosa más allá de dirigirse contra todo dogmatismo, incluso el metafísico, constituyen la afirmación de una forma de vida más civilizada frente a otras posibles que degradan al individuo. La posición crítica de Filón contra Cleantes en los *Diálogos* no es el producto de una discusión únicamente intelectual, sino que va más allá porque aquel personaje es consciente de la importancia de evitar que la ciencia sea utilizada para la promoción de una sensibilidad supersticiosa.¹³⁹

La parte XII de los *Diálogos* es un fiel reflejo de la preocupación de Hume sobre el peligro que la superstición y el fanatismo representa para el equilibrio del hombre. En esta parte final se recalca la importancia que para este filósofo pueden tener estas consideraciones:

Pero incluso aunque la superstición o el entusiasmo no se opusieran directamente a la moralidad, la simple desviación de la atención, el cultivo de una nueva y frívola especie de mérito, la absurda distribución que hacen del elogio y la censura han de acarrear las más perniciosas consecuencias y debilitar enormemente el apego de los hombres a los motivos naturales de justicia y humanidad (...). La exclusiva y constante atención en un asunto tan importante como el de la salvación eterna es capaz de extinguir las afecciones benevolentes y engendrar un rígido y mezquino egoísmo. Y, cuando un carácter de esta índole es así fomentado, fácilmente quedan eludidos todos los preceptos generales de caridad y benevolencia.¹⁴⁰

De esta forma, el equilibrio del hombre y la sociedad queda inundado por una entrega inmoderada a las pasiones de temor y orgullo, y la crítica a la metafísica se justifica no

¹³⁹ No discutiré si la posición de Filón en los *Diálogos* representa fielmente la voz de Hume o la de cualquiera de sus interlocutores, lo que me interesa son las posiciones críticas de cada uno de ellos y las conclusiones que se pueden sacar de ellas.

¹⁴⁰ *Diálogos*, parte XII, p. 181-182.

tanto porque proponga erróneamente una causa primera personal, como se ve en muchas de las obras de este filósofo, sino porque ésta aparece como apoyando a la superstición. Otra obra de Hume, la *Investigación sobre los principios de la moral*, ilustra las pretensiones desmesuradas que en muchas ocasiones generan ciertas prácticas religiosas:

Y como toda cualidad que es útil o agradable para nosotros mismos o para otros en la vida ordinaria se reconoce que es para el mérito personal, ninguna otra será aceptada allí donde los hombres juzguen acerca de las cosas sirviéndose de su razón natural y libre de prejuicios, sin dejarse llevar por los engaños de la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y toda la serie de virtudes monacales, ¿por qué razón son rechazadas por las gentes con sentido, sino porque no sirven a propósito alguno, no mejoran la fortuna de un hombre en el mundo, no le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, no le preparan para amenizar a sus amistades y no aumentan su propia capacidad de goce? Al contrario, observamos que [esas virtudes monacales] se oponen a todos estos fines deseables, embotan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrian el carácter.¹⁴¹

Tanto en los *Diálogos* como en la *Historia* se nos muestra que las creencias religiosas son acerca de los dioses o poderes invisibles e inteligentes, y ante éstos el género humano experimenta temor y esperanza. De ahí que en ocasiones decaigan en una devoción arrebatada que los incline a las más oscuras prácticas, pues las pasiones y los sentimientos ejercen una fuerte influencia sobre ellos. Además, la religión, en sus formas históricas se habría encargado de pervertir lo que de bueno había en las inclinaciones naturales de la humanidad con la finalidad de servir a los intereses particulares de los clérigos o de aquellos que se benefician del sistema religioso.

La crítica de Hume a la creencia religiosa es un fiel reflejo de su escepticismo moderado. Precisamente porque la razón humana debe mantenerse dentro del estrecho círculo de la experiencia cotidiana. Sin embargo, no se niega del todo el valor del discurso racional. De este modo, en el inicio de la *Investigación sobre el entendimiento*

¹⁴¹ *IPM*, sec. 9, parte II, pp. 161-162.

humano, Hume señala que la reflexión filosófica hace una contribución positiva a cualquier actividad que el hombre pueda realizar en el curso de la vida cotidiana: “podemos advertir en todo arte u oficio, incluso en aquellos más directamente relacionados con la vida o la acción, que el espíritu de precisión, independientemente de cómo se adquiriera, los conduce a todos más cerca de su perfección y los subordina en mayor grado a los intereses de la sociedad”.¹⁴²

De forma similar expresa Filón en los *Diálogos* la pertinencia de la actividad filosófica:

Desde nuestra más tierna infancia hacemos continuos avances en la formación de principios más generales de conducta y razonamiento; que cuanto más amplia sea la experiencia que adquirimos y más robusta la razón que nos asista, en más generales y comprensivos convertimos siempre nuestros principios; y que los que llamamos *filosofía* no es sino una operación más regular y metódica de este mismo género. Filosofar sobre tales asuntos no es nada esencialmente diferente del razonar en la vida cotidiana, y sólo podemos esperar mayor estabilidad, sino mayor verdad, de nuestra filosofía, al atenernos a su más exacto y más escrupuloso método de proceder... Mientras nuestras especulaciones versan sobre los negocios, la moral, la política, o la crítica del arte, apelamos en todo momento al sentido común y la experiencia, que refuerzan nuestras conclusiones filosóficas y eliminan, al menos en parte, la sospecha que tan justificadamente abrigamos ante toda argumentación extremadamente sutil y refinada. Pero en los razonamientos teológicos no tenemos esta ventaja: precisamente cuando los objetos que nos ocupan –hemos de admitirlo– son demasiado amplios para nuestro poder de captación y requieren, más que ningún otro, que nos familiaricemos con ellos para su aprehensión.¹⁴³

Así pues, y como se ha podido observar a lo largo de la investigación, no es que la filosofía sirva para erradicar completamente las amenazas de una falsa creencia religiosa, sino para hacernos tomar conciencia de nuestros errores, tanto teóricos como prácticos, es decir, en saber tomar cautela en todas nuestras determinaciones. Su filosofía representada en su escepticismo no acaba con aquel delirio del entendimiento, pero sí nos enseña el valor de los hombres acerca de la manera de vivir los unos con los

¹⁴² *IEH*, sección I, 5, p. 17.

¹⁴³ *Diálogos*, parte I, pp. 65-66.

otros y, en tal medida, puede contribuir al desarrollo de su humanidad y a su progreso real.

¿Por qué resulta ser el tema de la creencia religiosa tan importante, quizá no el primordial dentro de la investigación humeana, para el desarrollo de la humanidad? Porque dicho tema, en especial el que se dirige a la creencia en un poder invisible y poderoso, resulta ser uno de los fundamentos principales para la constitución de la inteligibilidad del mundo de nuestra experiencia cotidiana, de la ciencia natural, de la vida práctica, moral, política y de la historia. De esta forma, en el transcurso de ese mundo inteligible del cual creemos formar parte, no sólo examinamos, aceptamos, rechazamos y modificamos nuestras hipótesis acerca de lo verdadero, sino también nuestros proyectos de organización económica, social y política que emanan de la aspiración por el bienestar y mejoramiento de nuestra naturaleza humana.

Quizá por eso en ninguna de sus obras Hume negó la existencia de algún tipo de divinidad, lo que sí rechazó fue el presunto carácter de certeza de cualquier hipótesis teológica, como se pudo observar en el argumento del designio examinado en los *Diálogos*. De ahí, y como se puede observar, que en la parte final de esta obra el interlocutor Filón, después de una estrecha discusión, acerca su postura a la de Cleantes, claro está marcando ciertas diferencias. Lo que resulta ser en últimas una confesión de fe enmarcado por un toque escéptico, como se podría denominar dicha posición y, por qué no, a la postura de Hume sobre la creencia religiosa. Por tal motivo sostiene que no es posible decidir sobre quién tiene la razón en la controversia entre teístas y ateos. La conclusión que se deriva de ello no reside en el hecho de que sus diferencias sean irreconciliables, sino en que su disputa es meramente verbal, y que en lo fundamental están de acuerdo entre sí.¹⁴⁴

Bernardo Pérez considera que el objetivo de Hume sobre el estudio de la religión se basa en “naturalizar la fe”. Asegura:

¹⁴⁴ Cfr. *Diálogos*, Parte XII, pp. 175-176.

Afirmamos que la *creencia* es una *fe natural* por la que el hombre se abre a lo creado y al Creador sin hacerse violencia, recibéndolo con confianza y seguridad, y otorgándole *certezas* en su vida y acción. Esta *fe natural* es la respuesta confiada a la donación de Dios por medio de la creación y de las criaturas; sin ningún tipo de *obsequios* irracionales. Es la vertiente antropológica del *deísmo de mínimos*, que resume la fe de Hume en Dios; y es el *escepticismo mitigado* que compendia su epistemología, esto es, una aceptación únicamente de lo que se me ofrece por la experiencia.¹⁴⁵

Esta posición de Bernardo Pérez es a mi juicio equivocada. Su error radica en el hecho de que da por supuesto la existencia de un Creador, y que a partir de ella se obtenga algún tipo de certeza. Como se pudo observar Hume no negó pero tampoco afirmó la existencia de algún tipo de divinidad. Su preocupación no se basaba en dicha discusión, pues como se dijo líneas antes este tipo de disputas es meramente verbal. Reducir la creencia a pura fe sería quitarle su fuerza y vigor con que se presenta en la vida cotidiana. Hecho que se deja claro en el segundo capítulo.

En suma, el escepticismo moderado de Hume frente a la creencia religiosa tiene una pretensión positiva de evitar los males del fanatismo y la superstición a los que el hombre se encuentra permanentemente expuesto. Así, el tema de la vida moral consiste en encontrar un determinado equilibrio y una determinada moderación que permitan que la naturaleza se encauce adecuadamente. Este escepticismo, basado no en la razón sino en la creencia, será suficientemente fuerte para garantizar el modo de conducirse de los hombres en la vida cotidiana, pero a la vez, suficientemente débil como para que en ella no se apoye ningún fanatismo ni superstición.

¹⁴⁵ Bernardo Pérez, Andreo, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*, Murcia, Instituto teológico de Murcia OFM, 2009, p. 166.

Bibliografía

Fuentes

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción, introducción y notas de Félix Duque, Madrid, Orbis, 1984.

_____ *Investigación sobre el entendimiento humano*, Traducción de Magdalena Holguín, Bogotá, Norma, 1992.

_____ *Historia natural de la religión*, Traducción, estudio preliminar y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 1992.

_____ *Diálogos sobre la religión natural*, Traducción de Carmen García-Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994.

_____ *Del amor y el matrimonio y otros ensayos*, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006.

_____ *Investigación sobre los principios de la moral*, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006.

_____ *Mi vida (1776). Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Traducción y edición de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1985.

_____ *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos*, Traducción, introducción y notas de José Luis Tasset Carmona, Edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1990.

_____ *Resumen del Tratado de la naturaleza humana, Abstract of a Treatise of Human Nature*, Estudio introductorio, edición y glosario de José L. Tasset, Edición bilingüe, Libros Er, Barcelona, 1999.

Complementaria

Ayer, A. J., *Hume*, Traducción de Armero J. C., Madrid, Alianza, 1988.

Arce Carrasco, Luis, “Creencia y simpatía en Hume” en: *Logos: Anales de Metafísica*, N° 11, 1976.

Badía Cabrera, Miguel, *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1996.

Badía Cabrera, Miguel, “Descartes y Hume: Causalidad, temporalidad y existencia de Dios”, en: *Diálogos, Revista de filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, Puerto Rico, Número 69, Enero, 1997.

Brentano, Franz, *Sobre la existencia de Dios*, Madrid, Rialp, 1979.

Bunge, Mario, *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Argentina, EUDEBA, 1965.

Carrizosa, Natalia, *El alcance de la crítica de Hume al argumento del diseño*, Bogotá, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO, Universidad de los Andes, 2003.

Cassirer. E., *Filosofía de la Ilustración*, Traducción de Eugenio Imax, México, FCE, 2008.

Currás Rábade, Ángel, “Hume: realidad, creencia, ficción”, en: *Logos: Anales de Metafísica*, N° 11, 1976.

García-Borrón, J. C., *Empirismo e Ilustración Inglesa: De Hobbes a Hume*, Bogotá, Prólogo de Carlos Paris, Cincel, 1985.

García, O. Pedro, “Conocimiento y causalidad en David Hume”, en: *Praxis Filosófica*, Número 6, Mayo, Filosofía de la Religión, Cali, Universidad del Valle, 1997.

Gaskin, J. C. A., “Hume on religion”, en: Norton, David (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993.

Gaskin, J. C. A., “God, Hume and Natural Belief”, en: Tweyman, S.; Flew, A. (et al), *David Hume critical assessments*, Vol. 5, Religion, London, New York, Routledge, 1995.

Guerrero del Almo, José, “El escepticismo de Hume”, en: Salas, J., y Martín, F., *David Hume*, Madrid, Complutense, 1998.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1993.

Kemp-Smith, Norman, *The philosophy of David Hume*, London, MacMillan, 1949.

López, S., Gerardo, “David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso” en: Fraijo, Manuel, *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994.

Mackie, J. L., *El milagro del teísmo*, Traducción de Leticia García Urriza, Madrid, Tecnos, 1992.

Martínez, José, *Hume*, España, Orto, 1996.

Nathan, G. J., “The existence and nature of god in Hume`s theism”, en: Tweyman, S.; Flew, A. (et al), *David Hume critical assessments*, Vol. 5, Religion, London, New York, Routledge, 1995.

Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, Traducción de Carlos Solís, Madrid, Alianza, 1987.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2006.

Pérez, Bernardo, A., *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*, Murcia, Instituto teológico de Murcia OFM, 2009.

Pérez, Bernardo, A., “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”, en: *Cauriensia*, Vol. I, Murcia, Instituto teológico de Murcia OFM, 2006.

Patiño, Alejandro, *Conocimiento y empirismo en Hume*, Cuadernos Filosóficos-Literarios, Manizales, Universidad de Caldas, 1997.

Popkin, Richard, “David Hume: Su pirronismo y su crítica al pirronismo”, en: Gutiérrez, Carlos B. (Eds.), *Cuadernos de filosofía y letras*, Volumen X, Número 1-4, enero-diciembre, Bogotá, Universidad de los Andes, 1989.

Rábade-Romero, Sergio, *El empirismo. David Hume*, Volumen II, Madrid, Trotta, 2004.

Rábade-Romero, Sergio, “Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer”, en: Salas, J., y Martín, F. (Eds.), *David Hume*, Madrid, Complutense, 1998.

Salas, Jaime, “La religión de un ilustrado” en: Salas, J., y Martín, F. (Eds.), *David Hume*, Madrid, Complutense, 1998.

Salas, Ortueta, “La creencia Humeana vista desde algunos autores de este siglo” en: *Logos: Anales de Metafísica*, N° 11, 1976.

Saoner, Alberto, “Hume y la ilustración Británica”, en: Camps, Victoria (Eds.), *Historia de la ética, 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 2002.

Stanley, P., “The scepticisms of David Hume” en: Tweyman, S.; Flew, A. (et al), *David Hume critical assessments*, Vol. 5, Religion, London, New York, Routledge, 1995.

Stoud, Barry, *Hume*, Traducción de Antonio Ziri3n, M3xico, UNAM, 1986.

Tasset, Jos3, "Introducci3n a la filosof3a de la religi3n de Hume", en: David, Hume, *Escritos imp3os y antirreligiosos*, Madrid, AKAL, 2005.

Torretti, R., "Hume y la religi3n", en: *Revista Atenea*, N3 395, Santiago de Chile, 2001.

Vicente, Lorenzo, "Cr3tica de Hume al pensamiento abstracto", en: *Pensamiento. Revista de investigaci3n e informaci3n filos3fica*, Vol. 53, N3mero 207, Septiembre-Diciembre, Madrid, 1997.

