

Revista de Filosofía, N° 34, 2000-1, pp. 17-44

Tolerancia y racionalidad: límites y presupuestos del análisis de la religión de David Hume

Tolerance and Rationality: Limits and Presumption in David Hume's Analysis of Religion

*Francisco Castilla Urbano
Universidad de Alcalá de Henares
Madrid - España*

Resumen

David Hume puso su teoría gnoseológica de corte empirista radical al servicio de sus preocupaciones morales, políticas y religiosas. En su filosofía de la religión se expresan perfectamente las consecuencias negativas y positivas que se siguen de su peculiar forma de entender la racionalidad y la tolerancia: aunque pone en evidencia lo que da de sí una creencia reducida a los límites que le marca la experiencia, se muestra incapaz de escapar de sus propios prejuicios al juzgar que la mayor parte de los creyentes lo eran por efecto del dogmatismo, la superstición y la ignorancia.

Palabras clave: Hume, filosofía de la religión, tolerancia.

Abstract

David Hume employed his radical empiricist type of gnoseologic theory in his analysis of his moral, political and religious interests. The negative and positive consequences that derive from his peculiar way of understanding rationality and tolerance, are well explained in his philosophy of religion: and although he makes it clear as to the results of belief reduced to the experiential plane, he is unable to escape from his own prejudices when he affirms that the majority of believers are so because of dogmatism, superstition and ignorance.

Key words: Hume, philosophy of religion, tolerance.

1. Introducción

Hume es un pensador del que resulta difícil hablar sin situarlo dentro de tradiciones de pensamiento que acaban definiendo sus aportaciones más por ellas mismas que por lo que es el mérito del propio autor. En efecto, es inevitable ver su nombre asociado a esa cadena que forma el empirismo inglés, constituyendo la culminación del mismo tras Bacon, Hobbes, Locke y Berkeley; como empirista, Hume habría llevado a su máxima expresión la investigación sobre el conocimiento humano que aquéllos emprendieron y que caracteriza una manera de entender la filosofía que suele suponerse en oposición al racionalismo continental¹. A pesar de ello, también es frecuente presentar a Hume como el campeón de una nueva concepción ética y política, vinculada con el escepticismo y la ruptura de cualquier dogma, y que vendría a ser muy apreciada por los ilustrados franceses². Tampoco es inusual entender a Hume como el antecedente de Kant en cuanto guarda relación con el ataque a la metafísica tradicional; en esta tarea, en tanto que precursor, sería protagonista de un insuficiente análisis al mostrarse incapaz de ir más allá de la destrucción de los supuestos gnoseológicos hasta ese momento vigentes en aquel campo del saber³. Por último, pero no menos importante, Hume se cita como el ancestro más digno del empirismo lógico del siglo XX; los neopositivistas habrían encontrado en el pensador escocés al filósofo que enuncia no sólo la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas que ellos llegarían a suscribir, sino también al implacable fenomenista que prelude algunos de los desarrollos del movimiento⁴.

- 1 COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. Vol. 5. De Hobbes a Hume*. Ariel. Barcelona, 1979, p. 245: "La tarea de completar el experimento empirista y presentar una antítesis sin fisuras al racionalismo continental estuvo reservada a David Hume".
- 2 SAONER, A., "Hume y la Ilustración británica", en V. Camps, ed., *Historia de la ética. 2. La ética moderna*. Crítica. Barcelona, 1992, p. 288: los *philosophes* "vieron en él al historiador que transmitía la trayectoria de un país que había realizado una revolución, y que desmitificaba las ideologías más reaccionarias".
- 3 GREEN, T. H., "Introduction General", en D. Hume, *The Philosophical Works*. Scientia Verlag. Aalen, 1964, p. 3: "Despertó a Kant, como solía decir, de su *dogmatic slumber*, para colocarlo en ese estado de la mente llamado por algunos «asombro», por otros «duda», en el cual comienza toda filosofía verdadera".
- 4 AYER, A. J., "Introducción del compilador" a su antología *El positivismo lógico*. F.C.E., Madrid, 1981, p. 10: "es de hecho notable que numerosos aspectos de la teoría que hoy se considera especialmente característica del positivismo lógico, ya hubieran sido enunciados, o por lo menos previstos, por Hume".

Sin embargo, es un presupuesto de cualquier análisis histórico que quiera ser fiel a la doctrina que estudia que un autor debe ser analizado por sus aportaciones, y no por su valor como sucesor, seguidor o antecedente de otros. Desde esta perspectiva, sería un error ver a Hume exclusivamente como un filósofo cuyas ideas son valiosas por el éxito o eco que encuentran en el pensamiento posterior o por causas externas a sus textos, ignorando la trascendencia que pueden tener por sí mismas. De igual forma, cuando se trata de analizar teorías, éstas deben ser estudiadas en su contexto y en relación con aquéllas otras a las que aludían o querían hacer frente. Es evidente que esto constituye una dificultad que sólo puede ser salvada en parte, pues conocer el sentido exacto de cualquier doctrina en su época es un ideal al que sólo por aproximación podemos aspirar. Pero, la renuncia a este ideal constituiría un error que no por frecuente resulta más aceptable. La pretensión de captar el sentido de lo que unos textos vinieron a significar en cada momento es un presupuesto que el historiador de la filosofía no puede dejar de lado. En este sentido, resulta decisivo no tanto esclarecer los objetivos que pudieron guiar a la persona, pues tal vez nunca puedan ser conocidos sus motivos últimos, como dilucidar las intenciones que se desprenden de sus escritos. Estas últimas, por otra parte, nunca pueden ser objeto de nuestra atención sin la conciencia de la influencia que nuestra temporalidad ejerce sobre nosotros; no podemos olvidar que sólo nos interesamos por aquello que, desde nuestra perspectiva, resulta significativo⁵. En este sentido, los escritos sobre la religión de Hume reúnen ambas facetas: rezuman interés tanto desde el significado que transmiten, como desde el punto de vista actual, que no puede dejar de sospechar que la religión se ofrece como foco constante de reflexión filosófica porque la misma filosofía lleva implícitas formas o supuestos similares a los que implica la religión, que constituyen parte esencial del pensamiento humano.

2. El criterio empirista

Aunque se ha señalado que en la obra de Hume y especialmente en el *Tratado de la naturaleza humana*, se advierte cierta falta de coherencia e incluso contradicciones⁶, el filósofo escocés elabora una teoría del conocimiento que se muestra extraordinariamente fecunda a la hora de aplicarla a los distintos campos de la realidad. Tal vez sea en esta aplicación donde reside la faceta más sistemática del pensamiento de Hume, pero antes de ver sus consecuencias conviene enunciar los

5 CASTILLA URBANO, F., "Teoría y práctica de la historia de la filosofía", *Revista de Filosofía* (Maracaibo, Venezuela), 32, 1999, pp. 97-125.

6 DUQUE, F., "Estudio preliminar" a D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid, 1998³, pp. XIV-XV.

principios en los que se basa. La fórmula más clara y tradicional de exponerlos es decir que toda representación depende de la experiencia. No obstante, existen diferentes tipos de percepciones que podemos distinguir:

“Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en su imaginación”⁷.

Esta diferencia de intensidad entre ambos tipos de percepciones nos permite diferenciar los pensamientos o ideas de las impresiones. Los primeros son “las menos fuertes o intensas”; las impresiones son “nuestras percepciones más intensas”. Formulada la distinción entre ellas por sus nombres se nos hace más evidente su diferencia. Todo lo que nuestra mente es capaz de crear no es otra cosa que el producto de los materiales que nos proporcionan nuestros sentidos y la experiencia. Dicho de otra forma, “para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas”⁸. Esto significa que las ideas se derivan de las impresiones, de manera que siempre que tengamos una idea debe darse la previa existencia de la impresión correspondiente. Según Hume, quien se oponga a este enunciado, que claramente se dirige contra el innatismo racionalista, debe asumir la obligación de presentar las ideas que no procedan de aquella fuente; pero, además, Hume no deja de presentar sus propias pruebas:

“si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un nuevo cauce para sus ideas y no encuentra dificultad alguna en concebir estos objetos”⁹.

7 HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Ed. Madrid, 1983, 2, 32 (tanto para la *Investigación*, como para la *Historia natural de la religión* y los *Diálogos sobre la religión natural*, señalaremos el número de sección o capítulo y a continuación la página de las ediciones citadas).

8 *Ibidem*, 2, 34; *Tratado de la naturaleza humana*, I, I, I, 43 (los números señalan libro, parte, sección y página de la edición citada, respectivamente).

9 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 2, 35.

La búsqueda de la impresión correspondiente a cualquier idea es el criterio que Hume recomienda usar cuando se desee conseguir una mayor claridad en las disputas filosóficas; la experiencia se convierte de esta forma en el instrumento que garantiza la utilidad de esas disputas pues, gracias a la misma, se podrá conocer que se discute de la realidad y no sobre cuestiones que se convierten en “fuente inevitable de error e incertidumbre”. Hume proporciona, por ello, no sólo una forma de entender la realidad, sino también el método que lo hace posible¹⁰; es la experiencia la que garantiza tanto la verdad como el método de su búsqueda:

“Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad”¹¹.

La experiencia nos proporciona, pues, el criterio para investigar. Sin embargo, no todos los razonamientos han de ajustarse a ésta. Para Hume, hay dos tipos de proposiciones o juicios: “Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho”¹². Las relaciones de ideas comprenden las proposiciones “de la Geometría, Algebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta”. Son verdades necesarias, independientes del hecho de su existencia: “Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia”. En cambio, las cuestiones de hecho dependen de la experiencia y por ello su contrario es posible ya que no implica contradicción. Ambas son situadas al mismo nivel por Hume. Conocimiento racional y empírico poseen sus propias características y éstas, en último término, son irreductibles. Pero la demostración matemática, libre de la experiencia, parece firme; no se necesita más que pensar su contradicción y se verá que “jamás podría ser concebida distintamente por la mente”. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el conocimiento de cuanto afecta a la existencia y a todo lo que depende de los sentidos o de la memoria. Para Hume, “todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*”, respecto de la cual afirma,

10 SALAS ORTUETA, J. de, “Prólogo” a D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, edón. cit., p. 8.

11 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 2, 37.

12 *Ibidem*, 4, 47.

“Como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticoloso estudio de sus cualidades sensibles, de describir cualquiera de sus causas o efectos”¹³.

Sin embargo, si la naturaleza de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho se funda en la relación causa-efecto, y ésta no es alcanzada *a priori*, sino que se basa en la experiencia, ¿cuál es el fundamento de las conclusiones de la experiencia? Según Hume, “todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia (...) son efectos de la costumbre y no del razonamiento”¹⁴. Hay una creencia en esa cuestión de hecho que deriva de un objeto presente a nuestra memoria o sentidos y una conjunción habitual entre éste y algún otro objeto. La creencia interviene en las relaciones causa-efecto, como interviene en los principios que junto con el de causalidad permiten la conexión y asociación de ideas: semejanza y contigüidad. La creencia, sin embargo, tiene sus propias características, sin que deba ser confundida con los productos de la imaginación: “La creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar”¹⁵. Hume defiende incluso la importancia de esta operación de la mente para la subsistencia de los seres humanos: la creencia nos lleva a la experiencia y será ésta la que nos sirva de guía en nuestra vida, de manera que “un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia”¹⁶. En cualquier caso, dado que la experiencia puede fallar y conducirnos al error, es necesario tener en todo momento presentes las probabilidades de que los hechos en los que se confía ocurran. La probabilidad y, por tanto, el fundamento de nuestras creencias, será tanto mayor cuanto menor sea el número de experiencias contrarias que podamos encontrar.

3. Los hechos religiosos: la religión revelada

Con estas premisas, Hume se dispone a aplicar su criterio empirista a la totalidad de los hechos. Dentro de éstos, los que tienen que ver con la religión le merecen una consideración especial, como demuestra que ya desde su objetivo inicial de construir una ciencia del hombre, Hume recuerde que de algún modo de ella depen-

13 *Ibídem*, 4, 49-50.

14 *Ibídem*, 5, 66-67.

15 *Ibídem*, 5, 72.

16 *Ibídem*, 10, 135.

den, además de las matemáticas y la filosofía natural, la religión natural¹⁷. Pero, el desarrollo de esa ciencia del hombre, es decir, “los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad”¹⁸. Es, pues, en la intención de Hume de poner coto a todo tipo de dogmatismos, donde adquieren sentido tanto su reivindicación de la filosofía y de un escepticismo moderado¹⁹, como su apuesta contra los prejuicios²⁰ y las supersticiones²¹, que no duda en identificar con la mentalidad del vulgo. La manera de conseguir estos objetivos va a consistir en hacer un uso riguroso de su distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho:

“Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión”²².

Las consecuencias de este método y su utilidad para denunciar oscuras entidades y enunciados metafísicos sin fundamento ha llevado a darle la denominación de horquilla de Hume (*Hume's Fork*) por su similitud con la famosa navaja de Ockham²³. Este instrumento de demarcación alcanza en la religión su mejor campo de aplicación y, contra lo que se ha afirmado²⁴, está ya presente en el *Tratado de la naturaleza humana* con algo más que indicios²⁵. No hay que olvidar, a este respecto, que Hume, que había abandonado la creencia religiosa desde su más temprana juventud, censuró el *Tratado* con la finalidad de lograr la aprobación del influyente

17 *Tratado de la naturaleza humana*, Introducción, 35.

18 *Ibidem*, 38.

19 *Ibidem*, I, IV, I, 267 y ss., y I, IV, VII, 370 y ss.; *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, 176 y ss.

20 *Tratado de la naturaleza humana*, I, III, XIII, 224 y ss.

21 *Ibidem*, I, IV, VII, 380 y ss.

22 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, 192.

23 GARCÍA ROCA, J., *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume*. Publicaciones del Dpto. de Historia de la Filosofía. Univ. de Valencia, 1981, p. 105; Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*. Macmillan Press. Londres, 1978, p. 61.

24 GASKIN, J. C. A., “Hume on religion”, en D. F. Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume*. C.U.P., New York, 1993, p. 317: “El *Tratado*, primera obra de Hume, no está, desde nuestro punto de vista, abiertamente interesado en la religión”.

25 FLEW, A. “Hume's Philosophy of Religion”, en G. Vesey, ed., *Philosophers Ancient and Modern*. C.U.P., Cambridge, 1987, p. 129: del tratamiento sobre la religión en la *Investigación sobre el conocimiento humano* “tenemos, en cualquier parte del originalmente anónimo y más tarde rechazado sin ningún género de dudas *Tratado de la naturaleza humana*, primer libro de Hume, nada más que algunos indicios”.

Doctor en Teología y Obispo de Durham, Joseph Butler, como reconoce en una de sus cartas: “Actualmente estoy castrando mi obra, esto es, cortando sus partes más nobles; es decir, me estoy esforzando porque resulte lo menos ofensiva posible, antes de lo cual no pretendo ponerla en manos del Doctor”²⁶. Las partes eliminadas de aquella primera redacción fueron la relativa a los milagros, que pasaría a constituir la sección X de la *Investigación sobre el conocimiento humano* y, con toda probabilidad, algún fragmento que tratara sobre la inmortalidad del alma y que formaría parte de las últimas páginas de la sección V, dedicada a la inmaterialidad del alma, del libro I, parte IV, del *Tratado*. Pero, incluso depurada de lo que la época en que fue escrita pudo considerar sus más escandalosas conclusiones, todavía perduran en esta obra numerosas referencias a las cuestiones relacionadas con la religión y sus efectos; basta recordar el tratamiento de la existencia de Dios (I, III, VII, 158), la inmortalidad del alma (I, III, IX, 184; I, IV, V, 353), el carácter amenazador de la religión (I, III, IX, 186), su vínculo con la libertad (II, III, II, 553), la breve consideración de los milagros (III, I, II, 640), etc. Estas constantes referencias y, sobre todo, el tono general que envuelve cada afirmación del *Tratado*, “nos llevan a concluir que el objeto último de la investigación es la lucha contra el fanatismo, y, muy especialmente, el religioso”²⁷.

Por si no bastara lo anterior, Hume se expresa con mayor desmesura cuando es consciente de que sus ataques no le provocarán ninguna dificultad, e incluso van a ser vistos con simpatía por la mayor parte de sus compatriotas. Así, no duda en dar un paso más en la tradición anticatólica que otros pensadores británicos, como Locke²⁸, habían practicado, y vuelca sobre la religión romana las críticas que consideraba válidas para cualquier religión; de esta forma, ve a los católicos como “la secta más celosa de todas las del mundo cristiano”, sus ritos son considerados “mascaradas”, y su religión se convierte en una “extraña superstición”²⁹.

Pero, dejando a un lado la cuestión de si en el *Tratado de la naturaleza humana* aparecen las ideas básicas de su autor sobre la religión o si, por el contrario, hay que esperar a la *Investigación* para que éstas se muestren en su plenitud, lo cierto es que el análisis humeano de la religión se ejerce sobre dos frentes: por una parte, la religión revelada, positiva o popular, de la que forman parte acontecimientos como los milagros; por otra parte, la religión natural, en la que se dan cita toda suerte de argumentos de carácter racional sobre la existencia y naturaleza de Dios.

26 KLIBANSKY, R. y MOSSNER, E.C. eds., *New Letters of David Hume*. Clarendon Press. Oxford, 1954, pp. 2-3.

27 DUQUE, F., art. cit., p. XXVII.

28 LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*. Edón. de P. Bravo Gala. Tecnos. Madrid, 1991², pp. 55-57.

29 *Tratado de la naturaleza humana*, I, III, VIII, 166-167; I, III, IX, 185 y III, II, IV, 692.

La primera tiene su fundamento en los hechos que narran los libros sagrados y otros textos similares; pero, tan pronto como se presta atención a tales relatos, se plantea el problema de su credibilidad: la mayor parte de esos milagros, profecías y prodigios contradicen abiertamente la experiencia y presentan escasas evidencias racionales; a pesar de ello, “imprimen en el hombre los más fuertes sentimientos religiosos, pues las causas de los hechos aparecen entonces como sumamente desconocidas y extrañas”³⁰. Hume, no obstante, no se priva de aplicar sobre esos fenómenos el criterio empirista, según el cual la mayor probabilidad de un hecho se deriva de las observaciones y experiencias a su favor:

“Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba en contra de un milagro por la misma naturaleza es tan completa como se pueda imaginar que cualquier argumento de la experiencia lo sea. ¿Por qué es más que probable que todos los hombres han de morir, que el plomo no puede, de suyo, mantenerse suspendido en el aire; que el fuego consume la madera y se extingue con agua, si no resulta que se ha encontrado que estos hechos son acordes a las leyes de la naturaleza, y se requiere una violación de estas leyes o, en otras palabras, un milagro para evitarlos?”³¹.

La extrema oposición entre los relatos de milagros y las leyes de la naturaleza lleva a Hume a analizar la validez de los testimonios y circunstancias que rodean los primeros. Desde este punto de vista, la mayor o menor probabilidad de un hecho establecido por los informes o declaraciones de otros hombres, es lo que determina que aceptemos su testimonio; mas, esto exige que su contenido se nos presente como posible y que las pruebas en contra no sean superiores a las evidencias en su favor; es decir, que el hecho en cuestión es aceptado si es creíble, pero sólo puede ser considerado creíble si es aceptable desde nuestra experiencia. Hume parece olvidar que se habla de milagros para referirse no tanto a lo que contradice las leyes naturales, como a lo que es extraño a la experiencia y, por otra parte, si se aplica el criterio empirista con la máxima rigidez, la experiencia se convierte en un tribunal inflexible que permitiría aceptar muy pocos o ningún hecho novedoso³². En cual-

30 HUME, D., *Historia natural de la religión*, 6, 59, de la edón. conjunta con los *Diálogos sobre la religión natural* de Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974.

31 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 10, 139; *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, II, 640.

32 KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuestas al problema de Dios en nuestro tiempo*. Cristiandad. Madrid, 1979, p. 885, rechaza el milagro como “suspensión de las leyes naturales mediante una intervención directa de Dios”. Asimismo señala que muchos hechos milagrosos “pueden reducirse a fenómenos naturales frecuentes en Palestina o

quier caso, Hume no duda a la hora de aplicar estas exigencias: si el relato de los hechos o las circunstancias que rodean su narración, o ambos, tienen un carácter excepcional, nuestra creencia en dicho testimonio decrece de acuerdo con las dudas que mantengamos sobre el hecho o el informante en cuestión. En los milagros se producen ambas circunstancias. Tanto los testigos, escasos o inexistentes, como los narradores, que pueden ser entusiastas interesados en tal hecho, no presentan suficientes garantías, y menos aún el hecho que se nos narra, siempre afectado de lo sobrenatural. Es también contrario a estos milagros “el hecho de que principalmente abunden en naciones bárbaras e ignorantes”, mientras “*que es raro que acontecimientos tan prodigiosos jamás ocurran en nuestros días*”³³. Los mismos milagros que se producen en una religión, aumentan el prestigio de ésta en detrimento de las otras y son un motivo más para desconfiar de los mismos por los intereses que a su alrededor existen. En resumen, “un milagro nunca puede demostrarse como para convertirse en el fundamento de un sistema de religión”³⁴, de manera que cualquier empeño en este sentido debe verse con desconfianza y precaución.

Así, pues, tanto la creencia de las personas como la religión misma saldrán beneficiadas si no se las somete a pruebas que exceden su capacidad habitual de asimilación; eso mismo rige para las profecías, que a los ojos de Hume no dejan de ser también milagros. Por eso, al final de la sección dedicada a estas cuestiones en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume pone una nota de ironía que no se refiere a “una idea del milagro interior, de revelación y de fe”³⁵, sino a la excesiva credulidad con la que se entregan a la fe en los milagros algunas personas:

“en conjunto, podemos concluir que la *religión cristiana* no sólo fue acompañada al principio por milagros, sino que aún hoy no puede creer en ella una persona razonable sin que se dé uno. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad y quien sea movido por la fe a asentir a ella, es consciente en su persona de un milagro constante que subvierte todos los principios de su entendimiento y le confiere la determinación a creer lo que es más opuesto a la costumbre y a la experiencia”³⁶.

Se ha afirmado que este texto de Hume “es el único fragmento en el que ataca sistemáticamente la razonabilidad de la creencia en la religión revelada”³⁷; si fuera

en los países vecinos y que en modo alguno suponen una suspensión de la causalidad natural”.

33 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 10, 143 y 144.

34 *Ibíd.*, 10, 154.

35 LEROY, A. L., *David Hume*. P.U.F., París, 1953, p. 308.

36 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 10, 158.

37 GASKIN, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, edón. cit., p. 125.

así, la profundidad con la que lo hace garantiza su suficiencia. El análisis de Hume muestra que los milagros y profecías, los hechos religiosos más utilizados para apoyar la religión revelada, se convierten en pruebas insuficientes en cuanto se contemplan desde una racionalidad exigente; por ello, insiste Hume en que “nuestra más sagrada religión se funda en la fe, no en la razón”³⁸. Pero, a Hume no le basta con situar el vínculo del hombre con la religión revelada en la creencia, sino que convierte ésta en el paradigma de la irracionalidad al reducirla a fanatismo y superstición; para “librarnos de sus impertinentes asechanzas” desarrolla Hume su crítica de los milagros, aunque es consciente de que sólo “constituirá un obstáculo permanente para toda clase de engaño supersticioso entre doctos y sabios”³⁹. Para el resto, el vulgo, sujeto apático e indefinido al que Hume atribuye dosis similares de ignorancia, credulidad y estupidez⁴⁰, no concibe solución alguna; quienes integran esta multitud deberían encontrar en la religión popular el civismo y la racionalidad que parecen incapaces de alcanzar por sí mismos. Para ellos,

“la función propia de la religión es regular el corazón de los hombres, humanizar su conducta, infundir el espíritu de templanza, orden y obediencia; y como su forma de actuación es silenciosa y lo único que hace es reforzar los motivos de la moralidad y de la justicia, corre el peligro de pasar desapercibida y de ser confundida con estos otros motivos”⁴¹.

El ilustrado Hume no puede dejar de rendir tributo a su época: lo que necesitan los hombres para dirigir su vida de la mejor forma es la filosofía, pero como no todos pueden cumplir con esta exigencia (“¿pues cuándo el pueblo ha de ser razonable?”⁴²), la religión se ofrece como un sustitutivo para la gran mayoría. La preeminencia de la filosofía convierte la religión popular en un recurso que sólo es válido para quienes, en opinión de Hume, demuestran ser incapaces de hacer uso de la razón en la medida deseable. Por si no fuera suficiente, tampoco desde el punto de vista de los resultados es indiferente optar por la filosofía o la religión; quien se rige por la filosofía está a salvo de lo que puede ser entendido como un proceso de degeneración que afecta inevitablemente a quienes se guían por la religión: esta mayoría, incapaz de entender que los méritos humanos dependen de un comportamiento digno, acaba sustituyendo la religión auténtica, que tiene como objetivo la moralidad, por los ritos y ceremonias más superficiales:

38 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 10, 157.

39 *Ibíd.*, 10, 134.

40 *Historia natural de la religión*, 6, 58.

41 *Diálogos sobre la religión natural*, XII, 188.

42 *Historia natural de la religión*, 12, 80.

“Es un hecho cierto que, en toda religión, por más sublime que sea la definición verbal que brinde de su divinidad, muchos de los fieles, quizás la mayoría, tratarán sin embargo de obtener el favor divino no por la virtud y las buenas costumbres, lo único que puede ser aceptable para un ser perfecto, sino por prácticas frívolas, por un celo inmoderado, por arrebatos de éxtasis o por la creencia en misteriosas y absurdas opiniones”⁴³.

Esta confusión en la que caen quienes se dejan guiar por la religión popular confirma, para Hume, la necesidad de mantener la desconfianza hacia sus adeptos; su tendencia a las “prácticas frívolas” (superstición) o a los “arrebatos de éxtasis” (entusiasmo), los dos mayores enemigos de la moralidad y corrupciones de la verdadera religión que Hume concibe⁴⁴, así lo aconsejan. La superstición es el estado de debilidad, miedo y melancolía, unidos a la ignorancia, en el que “se temen infinitos males desconocidos a cargo de ignorados agentes”; para evitar estos males “invisibles y desconocidos, los métodos de que se echa mano para apaciguarlos son igualmente gratuitos, y consisten en ceremonias, observancias, mortificaciones, sacrificios y presentes, o en cualquier otra práctica, por absurda y vana que sea, que la locura o la bellaquería recomienda a la ceguera y el temor de los crédulos”⁴⁵. El entusiasmo es la situación de esperanza, orgullo, presunción e imaginación calenturienta, junto con la ignorancia, en la que “la fantasía engendra imágenes tan extraordinarias como confusas, que ninguna belleza o goce mundanal puede igualar”; estas fantasías son atribuidas a Dios, de manera que “en poco tiempo, la persona inspirada llega a verse a sí misma como favorita de la Divinidad, y cuando alcanza este frenesí, que es la cumbre del entusiasmo, sus extravagancias quedan consagradas”⁴⁶.

Al ser de naturaleza diferente, la superstición y el entusiasmo tienen distintos efectos sobre el gobierno y la sociedad: la superstición favorece el poder clerical, que utiliza para acercarse a la Divinidad, mientras que el creyente entusiasta es contrario al mismo porque se cree capaz de prescindir de cualquier mediador humano en su relación con Dios. Esa misma confianza contribuye a que las religiones en las que interviene el entusiasmo produzcan inicialmente numerosos desórdenes en la sociedad, que pronto se agotan por no existir entre sus adeptos personas dotadas de suficiente autoridad, ni ritos y preceptos capaces de dirigir sus principios sagrados; la superstición, por el contrario, “va introduciéndose de modo gra-

43 *Ibíd.*, 14, 90.

44 *Diálogos sobre la religión natural*, XII, 189.

45 HUME, D., “De la superstición y el entusiasmo”, en *Ensayos políticos*. Selección y trad. de C. A. Gómez. Estudio preliminar de J. M. Colomer. Tecnos. Madrid, 1987, p. 61.

46 *Ibíd.*, pp. 61-62.

dual e insensible, y al parecer inofensivo para el pueblo; hasta que el sacerdote, una vez implantada firmemente su autoridad, se convierte en tirano y perturbador de la sociedad humana por sus inacabables disputas, persecuciones y guerras religiosas⁴⁷. La consecuencia que Hume extrae de estas diferencias está directamente relacionada con su anticlericalismo: la superstición es contraria a la libertad civil “porque gime bajo el yugo de los sacerdotes”, mientras que el entusiasmo se muestra como su aliado porque “resulta letal para cualquier poder eclesiástico”⁴⁸.

En cualquier caso, quienes se dejen guiar por ambos prejuicios, no sólo se comportarán como fanáticos que se creen justificados para adoptar cualquier medida que pueda beneficiar su causa⁴⁹, sino que acabarán por ignorar lo fundamental de la religión, dando prioridad a lo accesorio:

“si pudiéramos suponer, cosa que nunca ha sucedido, que se encontrara una religión popular en la cual se declarara explícitamente que nada puede merecer el favor divino sino la moralidad, si se instituyera un orden sacerdotal para inculcar esta opinión en sermones cotidianos y con todas las artes de la persuasión, aun así, tan inveterados son los prejuicios del pueblo que, a falta de alguna otra superstición, haría consistir lo esencial de la religión en la asistencia misma a estos sermones, antes que en la virtud y las buenas costumbres”⁵⁰.

La creencia y las prácticas que implica la religión popular son devaluadas por Hume hasta dejarlas reducidas al aspecto más visible y llamativo de un proceso que sólo aporta un cúmulo de errores y problemas. Desde esa perspectiva es fácil hablar, como indica el título del capítulo decimocuarto de la *Historia natural de la religión*, de la “influencia nociva de las religiones populares sobre la moralidad”, influencia que se hace patente cuando, en un proceso que Hume considera habitual, su carácter cívico acaba derivando hacia el fanatismo. Por eso, hablar de que la religión, incluso corrompida, posee una utilidad moral, es un sinsentido; los ejemplos de sus perniciosas consecuencias son numerosos:

“si la superstición vulgar es tan saludable para la sociedad, ¿cómo es que toda la historia abunda en tanto relatos de sus perniciosas consecuencias sobre los asuntos públicos? Banderías, guerras civiles, persecuciones, gobiernos derrocados, opresión, esclavitud: tales son las nefastas consecuencias que siempre acompañan a su dominio sobre los espíritus de los hombres. Si alguna vez se menciona al espíritu religioso en alguna narración histórica, tenemos la seguridad de encontrarnos en seguida con los

47 *Ibíd.*, p. 64.

48 *Ibíd.*, pp. 64-65.

49 *Diálogos sobre la religión natural*, XII, 190.

50 *Historia natural de la religión*, 14, 91; 10, 70.

por menores de las miserias que le acompañan. Y ninguna época fue más feliz o más próspera que aquellas en las que nunca se preocuparon ni oyeron hablar de él”⁵¹.

Pero, el filósofo escocés no se detiene en esta apreciación y añade algunas otras acusaciones tan graves o más que la citada: si el gobierno reconoce exclusivamente una religión se siguen restricciones para la libertad, el saber, el comercio e incluso para su propia independencia⁵²; si, por el contrario, permite diversas religiones, deberá vigilar las pretensiones de la creencia predominante para evitar conflictos interminables⁵³. En definitiva, los obstáculos que plantean los secuaces de la religión en cualquier circunstancia, convierten la tolerancia en un logro que sólo las autoridades civiles pueden conseguir⁵⁴, y la misma filosofía “se corrompe cada vez más para servir los propósitos de la superstición” si camina de la mano de la religión popular⁵⁵. La religión revelada no puede, pues, servir de base a la relación del hombre con lo trascendente. La alternativa que Hume propone es una religión en la que la creencia no sólo no impida el feliz desarrollo de las propias capacidades, sino que incluso lo estimule; una religión filosófica cuyas prácticas impliquen comportamientos racionales y conciencia de la propia ignorancia, sin que ello lleve a la superstición ni a esa forma de fanatismo que Hume identifica como entusiasmo, sino a la tolerancia. Esta idea es la que Hume intentó desarrollar en los *Diálogos sobre la religión natural*, obra escrita en 1751, pero que no fue publicada hasta 1779, tres años después de su muerte.

4. Sobre la religión natural

El análisis de la religión natural que Hume desarrolla en los *Diálogos sobre la religión natural*, se introduce por medio de un narrador, Pánfilo, que da cuenta a Hermipo de la disputa habida entre su maestro y dos amigos en torno a la existencia de Dios. Durante los doce capítulos siguientes la discusión entre éstos opone “el refinado espíritu filosófico de Cleantes al descuidado escepticismo de Filón” y ambos a su vez se enfrentan “con la rígida e inflexible ortodoxia de Demes”. Los argumentos para demostrar la existencia de Dios que estos personajes van a discutir y, sobre todo, las críticas y dificultades dirigidas a los mismos, no son exclusivos de esta obra, sino que aparecen en otros textos de Hume; sin embargo, la sistematicidad y amplitud con la que son desarrollados en los *Diálogos* convierten su exposi-

51 *Diálogos sobre la religión natural*, XII, 187-188.

52 *Ibíd.*, XII, 190.

53 *Ibíd.*, XII, 190-191.

54 *Historia natural de la religión*, 9, 68.

55 *Ibíd.*, 11, 73.

ción en uno de los escritos más interesantes y completos de su época sobre filosofía de la religión.

Al adoptar la forma de diálogo, se ha discutido qué personaje representaría las opiniones de Hume en los *Diálogos*, pero las soluciones no parecen claras⁵⁶. En realidad, el recurso al diálogo por parte de Hume, remedando el *De natura deorum* ciceroniano, parece ser un modo de incluir más que de excluir. Ya desde los diálogos del anciano Platón, los personajes de los mismos se enfrentan y contraponen para buscar la verdad. Esta búsqueda es labor de todos. El autor expresa a través de distintos personajes ideas propias pero que pueden oponerse entre sí, sobre todo cuando el tema es tan incierto que no parece posible alcanzar con respecto al mismo ninguna seguridad: “a hombres racionales puede permitírseles que difieran en aquellas cosas en que nadie puede afirmar racionalmente nada positivo”, como ocurre en el tema de la religión natural⁵⁷. Esto no significa que en el diálogo no puedan estar representados individuos que tengan un paralelo con personajes reales, como de hecho ocurría en los diálogos platónicos; pero, lo importante de este tipo de escritos es que el juego de afirmaciones, réplicas y contrarréplicas a los distintos argumentos, contribuye a dar un carácter más vivaz y a presentar una multiplicidad de enfoques, logros que con otro método expositivo no serían fáciles de conseguir. Por ese motivo puede parecer más lógico aceptar que en los *Diálogos* se manifiesta “por encima y antes de nada, la actitud inquisitiva y atenta a todas las dimensiones que muestra la realidad. Es por eso, fundamentalmente, Hume un filósofo en el sentido más auténtico de la palabra y es con esa actitud que aborda el tema apasionante de la creencia religiosa. Pero si esto es así, si no hay un *parti pris* evidente, entonces son los tres personajes los que se entrecruzan en la persona real de Hume”⁵⁸.

Como se reconoce desde el principio de los *Diálogos*, tan pronto se trata de la existencia de Dios, surgen otras muchas cuestiones “sobre la naturaleza de ese ser

56 Así, Copleston (o. cit., p. 290) afirma: “en mi opinión, es Filón y no Cleantes el que representa a Hume en los *Diálogos*, si es que puede afirmarse que alguno de los participantes en los mismos ha de representar a Hume”. García Roca (o. cit., p. 274) acepta esta identificación Filón-Hume y puntualiza que “los lectores coetáneos de la obra no dudaron por un momento en identificar las ideas expresadas por Filón con las del autor”. Gaskin (*Hume's Philosophy of Religion*, edón. cit., p. 166) mantiene que “Hume es Filón excepto cuando Cleantes refuta a Demes. No todo enunciado simple encaja en esta fórmula, pero lo hacen muchos en los *Diálogos*, y eso es identificación suficiente para las simpatías de su autor en un diálogo ciceroniano”. Para Leroy (o. cit., p. 10), no habría una identificación clara, pues “estos diálogos constituyen su testamento filosófico; traducen todas las ambigüedades de su probabilismo”.

57 *Diálogos sobre la religión natural*, “Pánfilo a Hermipo”, 100.

58 SÁDABA, J., “Introducción a la edición castellana”, en D. Hume, *Historia natural de la religión y Diálogos sobre la religión natural*, edón. cit., p. 13.

divino, sus atributos, sus decretos, su providencia”; todos ellos son temas sobre los que “no podemos refrenar nuestro impaciente deseo de saber, por más que el único resultado, hasta ahora, de nuestras más afinadas investigaciones no haya sido otra cosa que la duda, la incertidumbre y la contradicción”⁵⁹. Tal vez por ello y, sobre todo, por las exigencias que impone la época, en el laberinto de conversaciones que constituyen los *Diálogos* se insiste varias veces en que la polémica que ocupa a los personajes que allí aparecen “no se refiere a la *existencia* sino a la *naturaleza* de Dios”⁶⁰; no obstante, como la naturaleza divina no puede ser aclarada sin dar por supuesta su existencia, las discusiones más importantes van a volver una vez y otra sobre esta última cuestión.

En la discusión sobre la existencia de Dios, Hume parece seguir un orden que va del argumento *a posteriori*, más relacionado con la experiencia, al argumento *a priori*, aparentemente basado en la pura racionalidad; finalmente, cuando los argumentos a favor de la existencia divina aparecen derrotados o envueltos en la interrogación, Hume optará por utilizar de nuevo un razonamiento basado en la experiencia pero en el sentido exactamente opuesto al de los argumentos anteriores: su objetivo será probar la incompatibilidad entre la existencia de un ser divino tal y como es entendido tradicionalmente por la religión cristiana y la situación en la que de hecho vive el mundo⁶¹.

a) El argumento teleológico

El primer argumento analizado por Hume en los *Diálogos sobre la religión natural* va a ser el conocido habitualmente como argumento teleológico. Aunque se ha afirmado que el origen de esta prueba “se encuentra en Anaxágoras”⁶², y que incluso cabe encontrar “firmes indicios del argumento en la Biblia”⁶³, lo cierto es que su mayor conocimiento procede de la quinta vía tomista⁶⁴. La base del argumento teleológico es una analogía hecha a partir de las producciones humanas: si el hombre posee una inteligencia que proyecta y crea, cabe inferir que el orden y la disposición del universo sea el producto de una inteligencia infinitamente mayor que la de los seres humanos y capaz, en su perfección, de crear ese mismo universo. Tal y como lo formula Cleantes:

59 *Diálogos sobre la religión natural*, “Pánfilo a Hermipo”, 100.

60 *Ibidem*, II, 112. También, “Pánfilo a Hermipo”, 100; I, 102 y II, 113.

61 BARRETT, D.C., “Faith and Rationality” en A. Phillips Griffiths, Ed., *Key Themes in Philosophy*. C.U.P., Cambridge, 1989, p. 135, niega la validez de cualquier argumento sobre la existencia de Dios al cuestionar que “tengan que ver con la creencia religiosa”.

62 BRENTANO, F., *Sobre la existencia de Dios*. Rialp. Madrid, 1979, p. 234.

63 GASKIN, J. C. A., “Hume on religion”, art. cit., p. 322.

64 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. I, q. 2, a. 3.

“La precisa adaptación de medios a fines a través de toda la naturaleza se asemeja exactamente, aunque superándolas con mucho a las producciones de los artífices humanos, de los proyectos, pensamiento, sabiduría e inteligencia humanos. Ahora bien, puesto que los efectos se asemejan unos a otros, nos vemos conducidos a inferir, según todas las reglas de analogía, que las causas también se asemejan y que el autor de la naturaleza es algo similar al espíritu del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, proporcionadas a la grandeza de la obra que ha realizado. Por este argumento *a posteriori* y sólo por este argumento, podemos probar al mismo tiempo la existencia de una divinidad y su semejanza con el espíritu y la inteligencia del hombre”⁶⁵.

Sin embargo, la fuerza de cualquier analogía recae en la similitud entre los objetos comparados; cuando éstos son muy extraños entre sí, la probabilidad de acertar en la comparación puede ser mínima. La analogía en la que se apoya el argumento *a posteriori* está afectada por este último supuesto; la distancia entre los casos o las condiciones sobre las que se establece la comparación hacen que pierda la mayor parte de su validez. Esto es lo que objeta Filón: la aplicación de la analogía de la circulación de la sangre de los animales a los hombres lleva implícita una fuerte probabilidad, pero ésta disminuye hasta llegar el error si la ampliamos hasta el caso de la circulación de la savia en los vegetales. Filón critica por ello que

“Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor certeza que tuvo un arquitecto o constructor, porque es precisamente este tipo de efecto el que por la experiencia hemos constatado que procede de este tipo de causa. Pero seguramente tú no afirmarás que el universo presenta un parecido tal con una casa que podamos inferir con la misma certeza la existencia de una causa semejante, o que la analogía es aquí completa y perfecta. La desemejanza es tan impresionante que a lo más que podrías aspirar aquí es a una suposición, una conjetura, una sospecha sobre la existencia de una causa semejante; y dejo a tu consideración el modo como esta aspiración sería recibida en el mundo”⁶⁶.

La analogía que pretende extraer de la inteligencia humana una inteligencia divina porque ambas serían capaces de aplicar similares principios de orden en aquello con lo que operan, debe ser descalificada dada la enorme desigualdad entre los elementos que intervienen en la misma: una casa o un reloj no son comparables al universo por mucho que en ambas quiera suponerse la existencia de una inten-

65 *Diálogos sobre la religión natural*, II, 114; asimismo, III, 125 e *Investigación sobre el conocimiento humano*, 11, 162.

66 *Diálogos sobre la religión natural*, II, 115; *Tratado de la naturaleza humana*, I, III, XII, 219.

ción originaria paralela. Pero Filón formula otra objeción que se suma a la anterior y que afecta al fundamento de la analogía misma:

“admitiendo que pudiéramos tomar las *operaciones* de una parte de la naturaleza sobre otra como fundamento de nuestro juicio sobre el *origen* del todo (cosa que jamás puede ser admitida) ¿por qué seleccionar no obstante un principio tan diminuto, tan débil, tan limitado como la razón y la intención de los animales tal como se da en este planeta? ¿Qué especial privilegio tiene esta pequeña agitación de nuestro cerebro que llamamos *pensamiento* para que tengamos que constituirla de este modo en modelo de todo el universo? Sin duda nuestra parcialidad a favor de nosotros mismos nos la hace presente en todas las ocasiones, pero la verdadera filosofía debe guardarse cuidadosamente de una ilusión tan natural”⁶⁷.

Así, pues, no es sólo una prevención ante la enorme desproporción de los elementos incluidos en la analogía, sino también un reparo a la representatividad del que es conocido por experiencia. La elección del hombre o de uno de sus atributos como paradigma del principio de orden en el universo esconde un paralelismo que no puede ser justificado. El análisis de este antropomorfismo, que resucita los argumentos que ya en la antigüedad hizo célebres Jenófanes⁶⁸, revela su falta de fundamento tan pronto como se profundiza en el mismo. Para empezar, existen las mismas razones para basar la acción de la divinidad en la racionalidad humana, que para tomar como principio de orden divino la generación de los animales o la vegetación de las plantas⁶⁹. Por otra parte, el recurso al antropomorfismo se muestra mucho más peligroso de lo que parece por cuanto, llevado a su extremo, podría tener consecuencias que parecen escapar en primera instancia a sus apologistas, pero que no pasan desapercibidas para un espíritu racionalista en extremo como demuestra ser el de Filón: la deducción de la inteligencia divina a partir de la inteligencia y habilidades humanas supone, en primer lugar, renunciar a toda pretensión de infinitud en “los atributos de la divinidad”⁷⁰, porque la causa debe ser proporcionada al efecto y el efecto atribuido al ser divino, el mundo, no es infinito; en segundo lugar, con un antropomorfismo estricto también se viene abajo la atribución de perfección a la divinidad, así como el “suponerla libre de todo error, equivocación o incohe-

67 *Diálogos sobre la religión natural*, II, 118-119.

68 KIRK, G. S., y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid, 1979, pp. 240-242. Un análisis de las consecuencias de su doctrina en W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. F.C.E., México, 1977, cap. III.

69 *Diálogos sobre la religión natural*, IV, 131.

70 *Ibíd.*, V, 135.

rencia en sus empresas”⁷¹; en tercer lugar, como la técnica se perfecciona y avanza a base de ensayos, errores y correcciones, la comparación con las obras humanas podría llevar a suponer que también el mundo es fruto de sucesivas pruebas en cada una de las cuales sería muy difícil determinar la existencia de la verdad⁷²; por último, y sin que sea necesario agotar las consecuencias, la hipótesis del antropomorfismo se torna tanto más problemática al aplicarla sobre el ser divino si se tiene en cuenta que es necesaria la colaboración de un gran número de hombres “para construir una casa o un barco, para levantar una ciudad, para formar una república”, de manera que haciendo un uso estricto de la analogía habría que suponer la colaboración de “varias divinidades para organizar y construir un mundo”⁷³.

De las dificultades planteadas por Filón se deduce la necesidad de descartar esa parcialidad que conduce a hacer de la inteligencia humana el paradigma para explicar el orden del universo: ningún principio de orden puede tener el privilegio de erigirse sobre el resto para explicar la naturaleza ni la divinidad puesto que carecemos de experiencias capaces de confirmar su validez⁷⁴.

A los inconvenientes anteriores, añade Hume una nueva objeción por boca de Filón, dirigida a mostrar la imposibilidad de dar sentido a la comparación ente el orden del universo y el orden que el pensamiento humano es capaz de dar a aquello con lo que opera:

“Cuando se ha observado que objetos de dos *especies* van siempre unidos uno a otro, yo puedo *inferir*, por costumbre, la existencia de uno donde quiera que vea que existe el otro; a esto es a lo que llamo argumento a partir de la experiencia. Pero quizá sea difícil explicar cómo puede aplicarse este argumento cuando los objetos, como en el caso presente, son únicos, individuales, sin paralelo ni semejanza específica. ¿Y me va a decir a mí alguien en serio que un universo ordenado tiene que provenir de algún pensamiento y algún arte semejantes a los del hombre porque tenemos experiencia de ello? Para confirmar este razonamiento se requería que tuviéramos experiencia del origen de los mundos, y desde luego no es suficiente que hayamos visto que los barcos y las ciudades proceden del arte y la invención humanos”⁷⁵.

La réplica de Cleantes aduce que si este argumento fuera correcto se daría igualmente la imposibilidad de demostrar el movimiento de la tierra por carecer de paralelo. Pero, Filón arremete con rapidez y defiende que la comparación es posible

71 *Ibíd.*, V, 136.

72 *Ibíd.*

73 *Ibíd.*, V, 137.

74 *Ibíd.*, VII, 147.

75 *Ibíd.*, II, 120.

a partir de la observación de las órbitas seguidas por otros planetas⁷⁶. Las objeciones resultan tan concluyentes que deberían impedir la aplicación del argumento *a posteriori*. Pero, incluso si se acepta el argumento teleológico ¿qué se resuelve? Aunque las dificultades apuntadas carecieran de fuerza suficiente para demostrar la invalidez de la analogía en la que se basa el argumento, la “hipótesis religiosa” no explica nada que no pueda ser explicado por la propia materia. Por eso, Filón se pregunta:

“¿Cómo nos vamos a quedar satisfechos entonces con respecto a la cuestión de ese ser al que tú supones autor de la naturaleza o, según tu sistema de antropomorfismo, con respecto a ese mundo ideal al que haces que se remonte el mundo material? ¿No tenemos las mismas razones para hacer que ese mundo ideal se remonte a otro mundo ideal o a un nuevo principio inteligente? Pero si nos detenemos y no vamos más lejos ¿por qué ir precisamente hasta aquí? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo podemos darnos por satisfechos sin continuar *in infinitum*?”⁷⁷.

Nada justifica, suponiendo aceptado el argumento teleológico, la validez de su conclusión. Una vez más, el criterio empirista hace su aparición: la experiencia no puede proporcionar explicación alguna al respecto; si se acepta a Dios como explicación no podemos explicar a su vez el motivo de hacerlo. Tendríamos las mismas razones para seguir adelante con nuevas explicaciones y llegar a caer en un proceso *ad infinitum*. Hume critica la creencia en una de esta posibilidades, el prejuicio mismo que nos hace dar por bueno un razonamiento que justifica la existencia de la divinidad y no otros que pueden explicar lo mismo sin recurrir a esa hipótesis. Al fin y al cabo, el mismo fundamento tiene creer en el mundo material que en el supremo ser: “ninguna de las dos hipótesis tiene ninguna ventaja real sobre la otra excepto en su mayor conformidad con los prejuicios vulgares”⁷⁸; pero esto se debía antojar bien poco a quien rechazaba por supersticiosas las opiniones del vulgo.

b) El argumento *a priori*

Cuando las dificultades que afectan al argumento *a posteriori* se consideran insalvables, Demes propone demostrar la existencia de Dios recurriendo al argu-

76 *Ibidem*, II, 121. En la *Investigación sobre el conocimiento humano*, 11, 169-170, se utilizan argumentos semejantes: al ver instrumentos de albañilería se puede inferir que se trata de una obra; igualmente, si se observa una huella humana en la playa se concluye que un hombre pasó por allí y que los rastros del otro pie han sido borrados por las aguas. La posibilidad de contrastación que nos proporcionan la experiencia y la observación son las que se echan de menos a la hora de utilizar la analogía con Dios.

77 *Diálogos sobre la religión natural*, IV, 131.

78 *Ibidem*, IV, 132; *Investigación sobre el conocimiento humano*, 96-97.

mento *a priori*, es decir, el argumento tradicionalmente conocido como ontológico, cuyo origen suele situarse en San Anselmo⁷⁹ y que será reivindicado en la modernidad por los pensadores racionalistas, con Descartes⁸⁰ a la cabeza. En la Inglaterra del siglo XVIII, será un discípulo de Newton, Samuel Clarke, el que lleve a su máxima expresión este razonamiento. Sin embargo, en la exposición de Clarke se produce la peculiaridad de que, mezclado con el argumento ontológico, aparece el argumento cosmológico, que habitualmente se ha considerado una prueba *a posteriori*⁸¹. El razonamiento, tal y como Clarke lo formula en su obra *Una demostración sobre el ser y los atributos de Dios*⁸², consiste en suponer que, si todo lo que existe tiene una causa y ésta a su vez es causada, algo debe dar cuenta de ello. Al final de la cadena de causas se debe llegar a una primera causa causante de todo lo que existe y que es eterna. Este ser existente desde la eternidad debe existir necesariamente.

Desde el punto de vista de las pruebas que implica, se pueden distinguir dos partes en la *demostración* de Clarke: una vía cosmológica a través de la cual se trata de probar la existencia de una primera causa, y una segunda prueba en la que esta primera causa es identificada con Dios en tanto que ser necesariamente existente.

79 MARIAS, J., *San Anselmo y el insensato*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1973, pp. 17-36.

80 DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara. Madrid, 1977, V, pp. 52-59.

81 Una defensa del mismo "explicado como un argumento inductivo más que deductivo" en R. G. Swinburne, "Faith and the Existence of God", en A. Phillips Griffiths, Ed., *Key Themes in Philosophy*, o. cit., p. 125.

82 CLARKE, S., *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (edón. de 1725); § 8: *es necesario que algo haya existido por toda la eternidad*. «En primer lugar, es absoluta e innegablemente cierto que algo ha existido por toda la eternidad. Esta es una proposición tan evidente e innegable que ningún ateo en ninguna época, ha osado afirmar jamás lo contrario; por ello, apenas si es preciso aportar una prueba en particular. En efecto, ya que en este momento existe algo, evidentemente algo ha existido siempre, pues de lo contrario sería necesario que las cosas que ahora existen hubieran sido producidas por nada, absolutamente y sin causa: y esto es evidentemente una contradicción en los términos. En efecto, decir que una cosa es *producida* y que sin embargo no tiene *causa* de su producción es decir que una cosa es *consecuencia*, sin ser *consecuencia de nada*. Todo cuanto existe tiene una causa, razón o base de su existencia (un fundamento sobre el que descansa su existencia; una base o razón de que esa cosa *exista*, en lugar de *no existir*) en la necesidad de su propia naturaleza –y entonces es necesario que haya sido de suyo eterna– o bien en la voluntad de otro ser –y entonces es necesario que ese otro ser, por lo menos en el orden de la naturaleza y la causalidad haya existido con anterioridad a su efecto», citado por F. Duque, pp. 140-141, nota 66, de su edición del *Tratado de la naturaleza humana*.

El argumento cosmológico es *a posteriori*, puesto que parte de los hechos del mundo material; en el proceso probatorio posterior se apela al argumento *a priori* o se aducen evidencias que se suponen son *a priori*. Por este motivo, Hume reúne en su crítica el argumento cosmológico “y después absorbe dentro de su conclusión una noción que es esencial al argumento ontológico”⁸³. Hume, por otra parte, era consciente de que el prestigio de Clarke y la importancia concedida a su argumento, exigía un tratamiento detallado del mismo si se quería echar por tierra convincentemente la validez de la prueba. Esto es lo que justifica la amplia exposición de Demes:

“Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, siendo absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Por consiguiente, al ascender de los efectos a las causas, o bien tenemos que seguir el curso de una sucesión infinita sin alcanzar jamás ninguna causa última, o bien tenemos que recurrir finalmente a alguna causa última que sea *necesariamente* existente. Ahora bien, se puede probar que la primera suposición es absurda de la siguiente manera: en la cadena de sucesión infinita de causas y efectos cada efecto particular es determinado a existir por el poder y la eficacia de la causa que le precede inmediatamente; pero toda la cadena o sucesión eterna, tomada en su conjunto, no es determinada o causada por nada y sin embargo es evidente que requiere una causa o razón tanto como pueda requerirla cualquier objeto particular que comience a existir en el tiempo. (...) ¿Qué fue entonces lo que determinó que existiera *algo* más bien que *nada* y acordó al ser una posibilidad particular, con exclusión de las otras? Se supone que no hay *causas externas*. El *azar* es una palabra sin significado. ¿Fue la nada? Pero ésta no puede nunca producir ninguna cosa. Por consiguiente tenemos que recurrir a un ser necesariamente existente que lleve en sí mismo la *razón* de su existencia y que no pueda suponerse que no existe sin incurrir en una contradicción expresa. Existe consecuentemente semejante ser, es decir, existe una divinidad”⁸⁴.

Pero, el argumento clarkiano distaba de ser un obstáculo insalvable para Hume que, distinguiendo entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, recurre a Cleantes para responder:

“hay un evidente absurdo en pretender demostrar una cuestión de hecho o probarla por cualquier tipo de argumento *a priori*. Nada es demostrable a menos que lo contrario implique una contradicción. Nada que sea con-

83 GASKIN, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, edón. cit., p. 59; J. García Roca, o. cit., p. 276.

84 *Diálogos sobre la religión natural*, IX, 156-157.

cebible implica una contradicción. Todo lo que concebimos como existente podemos también concebirlo como no existente. No hay ningún ser, por lo tanto, cuya no existencia implique una contradicción. Consecuentemente no hay un ser cuya existencia sea demostrable”⁸⁵.

En realidad, con esta respuesta Hume se limitaba a sacar las consecuencias de lo que había afirmado tanto en el *Tratado*⁸⁶, como en la *Investigación sobre el conocimiento humano*⁸⁷. Cuando Cleantes señala en los *Diálogos* que la afirmación de una existencia necesaria como la que se quiere atribuir a la divinidad, no tiene un significado consistente para los seres humanos⁸⁸, se limita a hacer explícita la refutación de un argumento que Hume no había citado expresamente en sus anteriores obras, pero sobre cuya nula validez no albergaba duda alguna el filósofo es-

85 *Ibíd*em, IX, 157.

86 Hume había señalado que la idea de existencia no añade nada a cualquier objeto con el cual se una (I, II, VI, 124), es decir, la enunciación de que algo existe no supone la atribución de un predicado, sino simplemente la expresión de una creencia; de ahí que “cuando afirmamos que Dios es un ser existente, nos hacemos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que atribuimos a dicho ser no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de aquélla. Más aún, no me conformo con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no supone adición alguna a la simple aprehensión, sino que sostengo también que la creencia de que algo existe no añade nuevas ideas a las componentes de la idea del objeto. No aumenta ni disminuye la idea que tengo de Dios cuando pienso en Él, cuando lo pienso como existente o cuando creo en su existencia” (I, III, VII, 158). Un argumento similar había planteado Caterus a Descartes: “aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real” (“Primeras objeciones”, p. 85 de la edición de las *Meditaciones metafísicas* citada).

87 Hume aplica su criterio empirista para concluir que la no existencia de cualquier ser no puede implicar contradicción alguna y resulta tan clara y distinta como lo pueda ser su existencia: “Por tanto, la existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de una piedrecita puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el deseo de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro” (*Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, 191; también 4, 48).

88 *Diálogos sobre la religión natural*, IX, 158.

cocés: no hay ninguna imposibilidad en pensar la no existencia de cualquier cosa que sea concebida como existente. Cleantes, sin embargo, añade algo más a su crítica: si se aplica esta explicación de la necesidad al universo material, también éste podría tener la característica de ser necesariamente existente, y se volvería a plantear el problema, ya visto a propósito del argumento teleológico, de justificar la elección de uno u otro principio. Por otra parte, Cleantes alude directamente al argumento cosmológico al considerar que no es necesario explicar el origen del todo cuando, en una sucesión de causas, cada causa explica la siguiente: “Si yo te mostrara las causas específicas de cada individuo en una colección de veinte partículas de materia me parecería muy poco razonable que me preguntaras después cuál era la causa de las veinte juntas. Ésta queda suficientemente explicada al explicar las causas de las partes”⁸⁹.

5. El problema del mal

Ni el argumento teleológico, ni el argumento *a priori* se muestran capaces de demostrar la existencia de Dios. Pero, Hume no queda satisfecho de la mera crítica de estos argumentos tradicionales y se aventura a dar un paso más para hacer evidente la incompatibilidad del ser divino con la existencia del mal en el mundo. Para introducir el tema, Filón vuelve a retomar la cuestión del antropomorfismo, pero en esta ocasión con la finalidad de mostrar las consecuencias que se siguen no tanto de llevar a su máxima expresión las virtudes humanas, como de constatar sus numerosos vicios y defectos; mantiene que, dada la miseria, las necesidades, las guerras, las desdichas y amarguras que atenazan la vida, dado que ésta se muestra envuelta siempre en esa realidad dolorosa que es el pecado y el mal en sus más diversas formas, ¿tiene sentido atribuir a la divinidad las características de los humanos? Si así fuera, los resultados podrían ser, como poco, desalentadores:

“Su poder, estamos de acuerdo, es infinito; todo lo que él quiere se lleva a cabo; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por consiguiente Dios no desea su felicidad. Su sabiduría es infinita; nunca se equivoca al elegir los medios para cualquier fin; pero el curso de la naturaleza no tiende hacia la felicidad humana o animal: por consiguiente no ha sido establecido con este propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué respecto se parecen entonces su benevolencia y su misericordia a la benevolencia y a la misericordia de los hombres?”⁹⁰.

89 *Ibíd.*, IX, 159.

90 *Ibíd.*, X, 166.

La existencia del mal se ofrece, pues, como un argumento contra la existencia de un Dios bienintencionado y omnisciente, que con su poder podría alcanzar lo mejor para sus criaturas. Hume retoma para su argumentación razonamientos que se remontan, al menos, a San Agustín y la filosofía escolástica. Santo Tomás, por ejemplo, lo expone como una objeción a la existencia de Dios previa a la exposición de las cinco vías⁹¹. Leibniz lleva la justificación del mal a su máxima expresión en la *Teodicea*⁹². Pero su optimismo no dejó de atraer réplicas tanto en el siglo XVIII⁹³, como en los siguientes⁹⁴. Hume no dejará de identificarse con las corrientes de pensamiento opuestas al optimismo de Leibniz. De hecho, en su planteamiento del problema tradicional de la teodicea, no duda en reproducir el argumento leibniziano, según el cual,

- 91 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*. B.A.C., Madrid, 1967, p. I, q. 2, a. 3: “Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término «Dios» significa precisamente, un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe”. No obstante, la solución tomista confía ciegamente en la providencia divina: “Dice San Agustín que, «siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien». Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes”.
- 92 LEIBNIZ, G. W., *La teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Trad. E. Ovejero y Maury. M. Aguilar, ed. Madrid, s/a, Parte 1ª, 21, p. 113: “Se puede tomar el mal metafísica, física y moralmente. El mal metafísico consiste en la simple imperfección; el mal físico, en el sufrimiento, y el mal moral, en el pecado. Ahora bien, aunque el mal físico y el moral no son necesarios, basta que, en virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos y que aun el mejor de todos encierre males; esto es lo que determina a Dios a permitir el mal”. Extraña atribución para un Dios omnipotente.
- 93 Tal vez sea el *Cándido* (1759) de Voltaire su mejor denuncia: las desgracias (hambre, violaciones, engaños, asesinatos, condenas injustas, terremotos, etc.) de las que son víctimas el propio Cándido, Cunegunda, Pangloss, etc., sirven al ilustrado francés para mostrar su perplejidad; es difícil aceptar, como dice el sabio Pangloss, que la “caída del hombre y la maldición entran necesariamente en el mejor de los mundos imaginables” (*Cándido o el optimismo. La princesa de Babilonia*. Ed. de J. Carrier Vélez. Edicomunicación. Barcelona, 1994, p. 33).
- 94 La conversación entre el P. Paneloux (“es posible que debamos amar lo que no podemos comprender”) y el Dr. Rieux (“Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados”) a propósito de la muerte de inocentes, en A. Camus, *La peste*. Edhasa. Barcelona, 1980, p. 171, es quizá una de sus expresiones más bellas.

“Este mundo no es más que un punto en comparación con el universo; esta vida no es más que un momento en comparación con la eternidad. Por consiguiente los presentes fenómenos del mal son rectificadas en otras regiones y en algún período futuro de la existencia. Y los ojos de los hombres, al abrirse entonces a visiones más amplias de las cosas, ven la conexión total de las leyes generales y descubren con adoración la benevolencia y la rectitud de la divinidad a través de todos los laberintos y todas las complicaciones de su providencia”⁹⁵.

Pero esta respuesta se revela demasiado débil en cuanto se valora desde el sistema filosófico de Hume: aceptar esta hipótesis sería tanto como admitir una suposición arbitraria, no basada en los hechos conocidos. Ya en la *Investigación sobre el conocimiento humano* se advertía contra las consecuencias de un razonamiento semejante:

“En la medida en que los vestigios de cualquier atributo aparecen actualmente, en esa medida podemos concluir que los atributos existen. La suposición de más atributos es una mera hipótesis; aún lo es más la suposición de que, en regiones del espacio o períodos de tiempo alejados, ha habido o habrá una exhibición más magnífica de estos atributos y un sistema de administración más adecuado a tales virtudes imaginarias”⁹⁶.

Si se deriva la existencia de Dios a partir de sus criaturas, esa existencia (causa) debe estar ajustada a los efectos de los que se ha inferido, sin que sea lícito sacar nuevas conclusiones de la misma. Si los hechos del mundo no justifican la existencia de un Dios perfecto, en ningún caso está justificada la elaboración de lo que no puede ser considerado sino una mera conjetura: la atribución de nuevos hechos respecto de los cuales no existe prueba alguna. Hume, además, ya había argumentado contra la hipótesis leibniziana que no puede consolar al particular que sufre una desgracia concreta la consideración de su utilidad para el universo o para una totalidad abstracta; la existencia del mal físico o moral en el hombre venía a contradecir, en su opinión, cualquier especulación sobre la bondad del conjunto⁹⁷.

Pero, incluso si se admite la compatibilidad de los atributos divinos con la dolorosa realidad de los humanos, se sigue sin justificar la existencia de esos atributos en estado puro y sin límite. La existencia del mal natural y, más aún, la del mal moral en el mundo convierten la existencia divina tal y como es entendida habitualmente en algo bastante improbable; nada permite probar *a posteriori* la bondad y el resto de los atributos con los que se entiende dotada a esa divinidad,

95 *Diálogos sobre la religión natural*, X, 167-68.

96 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 11, 164.

97 *Ibídem*, 8, 126.

pero, como tampoco es posible probar *a priori* la posesión de los mismos, la única alternativa que parece aceptable, “la verdadera conclusión es que la fuente original de todas las cosas es completamente indiferente a todos estos principios y no tiene más preferencias por el bien frente al mal que las que tiene por el calor frente al frío, por la sequía frente a la humedad, por lo ligero frente a lo pesado”⁹⁸. Es decir, que el origen de cuanto existe, carece de atributos morales, porque si los tuviera sería difícil eludir su responsabilidad, por acción u omisión, en cuantos pecados y males ocurren en su creación. Pero, esta explicación resulta difícil de aceptar para el dogmático Demes que, tan indignado como escandalizado por la argumentación y las conclusiones a las que llega Filón, no puede menos que abandonar la reunión; sin duda, Hume quiere mostrar con ello hasta qué punto el predominio de la superstición y el fanatismo se opone a las conclusiones de la razón e incapacita para el diálogo. Al mismo tiempo, la conclusión supone una advertencia contra las excesivas pretensiones de la filosofía, que en vez de sumergirse donde sólo puede encontrar dudas, incertidumbre y contradicciones, debería hacerse consciente de sus límites y dedicarse por entero “a su verdadera y debida esfera, el examen de la vida común”⁹⁹. A pesar de ello, la discusión entre los tres amigos ha sido demasiado amplia y profunda como para acabar sin consecuencia alguna; en la parte final de los *Diálogos*, Filón extrae los frutos de los razonamientos que ha ido desarrollando con rigor y adopta una actitud de prudencia, hasta acabar reconociendo a su amigo Cleantes

“que a pesar de la libertad de mi conversación y de mi gusto por los argumentos originales, nadie tiene un sentimiento de la religión más profundamente impreso en su espíritu ni rinde una adoración más profunda al ser divino tal como se manifiesta él mismo a la razón en la disposición y artificio inexplicables de la naturaleza. Un propósito, una intención, un designio se imponen por todas partes al más negligente, al más estúpido pensador; y nadie puede estar tan obstinado en absurdos sistemas como para negarse continuamente a admitirlo”¹⁰⁰.

Esta admisión de una “inteligencia suprema” parece corregir las anteriores críticas y aleja a Hume del fantasma del ateísmo, aunque su profesión de fe no vaya mucho más allá de un agnosticismo positivo, consistente en reconocer que existe una cierta analogía entre las obras de la naturaleza y las producciones del arte. No obstante, la proporcionalidad entre los efectos de la acción divina y los de la actividad humana es suficiente para poder establecer una similitud que afecta a las

98 *Diálogos sobre la religión natural*, XI, 179.

99 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 8, 127.

100 *Diálogos sobre la religión natural*, XII, 182; *Tratado de la naturaleza humana*, Apéndice a I, III, XIV, 243, nota.

causas naturales, aunque con toda probabilidad no a las morales¹⁰¹. Esta hipótesis parece llevar a un teísmo de perfiles tan poco delineados que casi podría ser aceptado por cualquier persona que no hiciera de la revelación un dogma o que convirtiera en indiscutible el rechazo de un ser que el mismo Hume reconoce tener dificultades para denominarlo divinidad:

“La conclusión legítima de esta investigación es la de que las causas presentan también una analogía; y si no nos quedamos satisfechos con darle a la primera y suprema causa el nombre de *Dios* o *divinidad*, sino que deseamos variar la expresión ¿qué otro nombre podemos darle sino el de *espíritu* o *pensamiento* con el que suponemos con razón que presenta considerables semejanzas?”¹⁰².

En definitiva, Hume acepta un principio de orden en el universo, pero niega su trascendencia moral, de manera que deja en manos de la responsabilidad del ser humano la dirección de la propia conducta. Si se sacan las consecuencias debidas de esta afirmación, se estará en la mejor disposición para elevar la tolerancia a principio universal: puesto que nada sabemos con certeza de esa causa o autor inteligente, lo mejor es comportarse con moderación y convertir en norma “la libertad de conjeturas y argumentos”¹⁰³. El alegato contra el dogmatismo que llenaba las páginas de la *Historia natural de la religión* se reproduce en los *Diálogos sobre la religión natural*¹⁰⁴, y por ello se impone un cierto escepticismo: un escepticismo que no cae en los excesos del *pirronismo* o escepticismo tradicional, “que no puede resultar de él ningún bien duradero mientras permanezca en toda su fuerza y vigor”¹⁰⁵. En definitiva, un escepticismo mitigado o filosofía académica que, por ser consciente de que es el miedo o el temor que embarga a los hombres el que lleva a la religión, se contenta con tratar los temas que están al alcance del entendimiento humano¹⁰⁶.

101 *Diálogos sobre la religión natural*. XII, 186-187: “tenemos razón al inferir que los atributos naturales de la divinidad guardan con los del hombre una semejanza mayor que la que presentan sus atributos morales con las virtudes humanas”.

102 *Ibíd.*, XII, 185; XII, 194.

103 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 11, 166.

104 *Diálogos sobre la religión natural*, I, 102-111.

105 *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, 187.

106 *Ibíd.*, 12, 189.