

Hume y la contienda de las supersticiones

José Belaunde Barriga
Universidad Complutense de Madrid

En este artículo se presenta una interpretación del conocido párrafo final de la *Historia natural de la religión*, mediante un examen de esta obra y de sus relaciones con otras obras de Hume. El objetivo de este estudio es proporcionar las claves para entender la crítica de Hume a una religión natural racionalmente fundada. La tesis principal sostiene que Hume, mediante un análisis histórico del proceso de la creencia religiosa a partir de los principios de la naturaleza humana, destruye el sustento para una religión racional independiente o autónoma respecto a la superstición. Toda modalidad de religión es, por consiguiente, una u otra forma de creencia supersticiosa.

“Hume and the contention of superstitions”. This paper proposes an interpretation of the renowned last section of Hume’s *Natural History of Religion*, after examining this work and its relations with some of his other works. The aim of this study is to give the clues to understanding Hume’s critique of a rationally founded natural religion. The paper mainly contends that Hume destroys the basis for a rational religion independent or autonomous regarding superstition. He does so by means of a historical analysis of religious belief’s process embedded in human nature’s principles. All forms of religion are, therefore, some form or other of superstitious belief.

Have a little patience, good Charon, I have been endeavouring to open the eyes of the Public. If I live a few years longer, I may have the satisfaction of seeing the downfall of some of the prevailing systems of superstition.

I. Introducción

En una de las últimas sesiones del Seminario II de Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, correspondiente al segundo semestre académico de 1976, el profesor Juan Bautista Ferro trajo a colación el párrafo final de la *Historia natural de la religión*, a cuyo autor estaba dedicada el seminario. Habíamos concluido una detallada lectura de la sección undécima de la primera *Enquiry* y Juan Bautista nos presentaba el texto del Corolario General que cierra la *Historia*, con el propósito de instigarnos a un personal ejercicio hermenéutico del mismo, tomando como punto de partida lo que hasta ese momento habíamos ido comprendiendo de la filosofía de Hume. Éste es el célebre e intrigante pasaje: “Todo es un acertijo, un enigma, un misterio inexplicable. Duda, incertidumbre, suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestro más ajustado escrutinio respecto a este asunto. Pero tal es la fragilidad de la razón humana, y tan irresistible es el contagio de la opinión, que ni esta deliberada duda podría apenas ser mantenida de no haber expandido nuestro punto de vista y, oponiendo una especie de superstición a otra, colocarlas en disputa. Nosotros, mientras tanto continúa su furia y combate, felices nos escapamos a las calmas, aunque oscuras regiones de la filosofía” (*NHR*, p. 76)¹.

¹ Todas las referencias a las obras de Hume van entre paréntesis, aunque en algunos casos puedan ir acompañadas con notas a pie de página y se hacen siguiendo la presente convención de abreviaturas:

D - *Dialogues Concerning Natural Religion*, Smith, N.K. (Ed.), Nueva York: Macmillan, 1987.

E - *Essays Moral, Political, and Literary*, Miller, E.F. (Ed.), Indianápolis: Liberty Classics, 1987.

Have a little patience, good Charon, I have been endeavouring to open the eyes of the Public. If I live a few years longer, I may have the satisfaction of seeing the downfall of some of the prevailing systems of superstition.

I. Introducción

En una de las últimas sesiones del Seminario II de Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, correspondiente al segundo semestre académico de 1976, el profesor Juan Bautista Ferro trajo a colación el párrafo final de la *Historia natural de la religión*, a cuyo autor estaba dedicada el seminario. Habíamos concluido una detallada lectura de la sección undécima de la primera *Enquiry* y Juan Bautista nos presentaba el texto del Corolario General que cierra la *Historia*, con el propósito de instigarnos a un personal ejercicio hermenéutico del mismo, tomando como punto de partida lo que hasta ese momento habíamos ido comprendiendo de la filosofía de Hume. Éste es el célebre e intrigante pasaje: “Todo es un acertijo, un enigma, un misterio inexplicable. Duda, incertidumbre, suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestro más ajustado escrutinio respecto a este asunto. Pero tal es la fragilidad de la razón humana, y tan irresistible es el contagio de la opinión, que ni esta deliberada duda podría apenas ser mantenida de no haber expandido nuestro punto de vista y, oponiendo una especie de superstición a otra, colocarlas en disputa. Nosotros, mientras tanto continúa su furia y combate, felices nos escapamos a las calmas, aunque oscuras regiones de la filosofía” (*NHR*, p. 76)¹.

¹ Todas las referencias a las obras de Hume van entre paréntesis, aunque en algunos casos puedan ir acompañadas con notas a pie de página y se hacen siguiendo la presente convención de abreviaturas:

D - *Dialogues Concerning Natural Religion*, Smith, N.K. (Ed.), Nueva York: Macmillan, 1987.

E - *Essays Moral, Political, and Literary*, Miller, E.F. (Ed.), Indianápolis: Liberty Classics, 1987.

esos accidentes y causas que dirigen su ejercicio es el tema de nuestra presente investigación” (*NHR*, p. 21)³.

De la primera cuestión, que interroga por la racionalidad de su fundamento, afirma que “...admite la más obvia o, por lo menos la más clara solución” (*NHR*, p. 21), y será investigada en sus *Diálogos sobre la religión natural*. Las dos obras se complementan, pero será la última la que reciba, dada su relevancia filosófico-teológica, más atención por parte de lectores, críticos y académicos. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la clave para entender con propiedad la posición de Hume respecto de la religión se encuentra en la *Historia natural de la religión* y que los *Diálogos* deben ser leídos a la luz de la primera. Lo que no únicamente significa que la *Historia* manifieste “...directa y claramente tesis que los *Diálogos* expresan sólo por implicación”⁴. Su importancia, más bien, estriba en que todos los temas concernidos en la preocupación religiosa de Hume se encuentran incluidos en la *Historia*, al ser ésta el estudio global del fenómeno religioso dentro del ámbito de la experiencia humana (psicológica, social, moral y política). Unos son tocados directa y extensamente, otros de manera sucinta o críptica, lo que es motivo de dificultades a la hora de hacer una interpretación consistente de la misma. Como se irá viendo a lo largo de este artículo, la respuesta a la segunda cuestión ha de determinar el carácter de la primera. La cuestión del origen es, para Hume, la única vía de acceso real a la comprensión del fenómeno religioso, puesto que únicamente ella permite precisar la índole

³ Distinción entre “principios” y “accidentes o causas” en la que sigue a Shaftesbury. Cf. Jones, Peter, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1982, p. 81.

⁴ Esta es la “sugerencia” de K. Yandell en “Hume on Religious Belief”, en: *Hume: a Reevaluation*, Livingston, Donald W. y James T. King (Eds.), Nueva York: Fordham University Press, 1976, pp. 109-125, con la que coincidimos parcialmente en este punto preliminar. No así con su tesis de que para Hume la creencia en un poder invisible e inteligente, o “teísmo mínimo”, es una “propensión de la razón”. Aunque el tema está fuera de los límites de este artículo, podemos afirmar que la tal “propensión de la razón” es, en realidad, una propensión de la imaginación *fantástica*, de la fantasía regida por principios irregulares y débiles que dan lugar a la configuración de entidades ficticias como a la proyección en las cosas de las emociones humanas. Imaginación *fantástica* que está en el origen de la creencia religiosa, la locura y el entusiasmo tanto poético como teológico (*T*, p. 123, 224ss, 630; *HNR*, pp. 24-25; *E*, p. 74).

intrínseca del fundamento de la creencia religiosa de acuerdo con los principios establecidos de la naturaleza humana⁵.

III. Una secuela del Tratado

Cuando en 1757 Hume consigue publicar luego de diversos problemas sus *Four Dissertations*⁶, posiblemente no era consciente de que estaba sentando las bases de una futura disciplina histórica con su *Historia natural de la religión*, obra en la que, acaso por ser “un fenómeno aislado dentro del espíritu de la Ilustración”⁷, se ha visto tanto el antecedente de la decimonónica historia comparada de las religio-

⁵ Esta preeminencia de la cuestión del origen sobre la del fundamento implica, como advierte F. Chirpaz, que “...esta distinción que hace Hume en la introducción de su *Historia natural de la religión*, no puede recibir un crédito serio. Porque para tomar a la razón como una vía independiente de acceso a la comprensión de lo religioso, sería necesario que la razón tuviera un *status* completamente otro, diferente en todo caso de aquél que le asigna toda la empresa humeana”, *Hume et le Procès de la Métaphysique*, París: Beauchesme, 1989, p. 241. Sin embargo hay que añadir que, a pesar de que el *status* de la razón en la filosofía de Hume no sea decisivo en la formación de la creencia en general, “...la debilidad de la razón, no obstante, no la hace un instrumento enteramente inútil...”, Whelan, F.G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 82. Y tiene un papel, aunque subordinado, correctivo en relación con las pasiones y los sentimientos y, por lo tanto, es también capaz de corregir la creencia (E. p. 241; EPM, p. 173; T, p. 416). Cf. asimismo Norton, D.F., “David Hume” *Common-Sense Moralist. Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press, 1982, pp. 94-151. De ahí que para Hume la aplicación de la razón al estudio del fundamento racional de la creencia religiosa, aun cuando dependiente del de los orígenes, no sea una labor irrelevante, pues las conclusiones a las que arribe tendrán consecuencias que no se limitan a cuestionar la legitimidad de la atribución de racionalidad a esta creencia. Si la distinción planteada por Hume al comienzo de la *Historia natural de la religión*, no es una distinción sería que como tal debe tomarse, ¿debemos juzgar la labor que representan los *Diálogos sobre la religión natural* —empleando las mismas palabras de Hume— “*a mere Philosophical Amusement, or Trial of Wit and Subtlety*”? (L. p. 20). Interrogante a la que intentaremos dar una adecuada respuesta en un trabajo posterior.

⁶ Cf. Mossner, E.C., *The Life of David Hume*, Edimburgo: Nelson, 1954, pp. 319-335. Esta es la biografía monumental y canónica sobre Hume. Hay, no obstante, una nueva, no menos monumental, por Gerhard Streminger, *David Hume. Sein Leben und sein Werk*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1994. Véase de ésta el último capítulo, “Kritik der Religion”, para una explicación biográfica de la actitud de Hume respecto de la religión sobre la base de la catequesis calvinista que sufrió en su niñez.

⁷ Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*, México: F.C.E., 1984, p. 206.

nes, como también de las más nuevas psicología, sociología y antropología religiosas⁸. De lo que sí podemos estar seguros es de que Hume con este pequeño trabajo estaba desarrollando las consecuencias del proyecto planteado en la Introducción del *Tratado*, esto es, estudiar aquellas disciplinas que parecen más distantes de la naturaleza humana, (matemáticas, filosofía natural y religión natural) de acuerdo con los principios de la ciencia del hombre (*T*, p. xv). La *Historia natural de la religión* es, junto con la nunca publicada y desaparecida *Considerations Previous, to Geometry & Natural Philosophy*, que Hume pretendía publicar en un mismo volumen con la anterior⁹, la evidencia de que era posible *progresar* en tales disciplinas, especialmente en religión natural, aplicando los principios de la naturaleza humana estudiados en el *Tratado*¹⁰.

IV. La religión ante el método empírico

Luego de “insípidamente asumir la validez del teísmo filosófico en la forma del argumento del designio”¹¹, con una fórmula en la que su indubitable certidumbre es limitada al “investigador racional... después de una seria reflexión”¹², el punto de partida de Hume al estudiar la génesis del fenómeno religioso como un fenómeno natural es el de

⁸ “En su *The Natural History of Religion...*, Hume construye una sociología de la religión que, por implicación, constituye al mismo tiempo una teoría de las precondiciones de la libertad”. Gellner, E., *Condiciones de la libertad*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 47. Véase, asimismo, las respectivas introducciones de los editores mencionados en las notas 1 y 2; también, Gaskin, J.C.A., *Hume's Philosophy of Religion*. Londres: Macmillan Press, 1988, p. 187; y Morris, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 177ss.

⁹ Mossner, E.C., *o.c.*, p. 321.

¹⁰ El sentido humeano del “progreso” en estas disciplinas es, ciertamente, crítico o restrictivo, de cuestionamiento de sus pretensiones. “Pues modestia y *humildad* con respecto a las operaciones de nuestras facultades naturales es el resultado del *escepticismo*.” (*L*, p. 19)

¹¹ Mossner, E.C., *o.c.*, p. 333.

¹² “Toda la estructura de la naturaleza nos manifiesta a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, después de una seria reflexión, suspender por un instante su creencia respecto a los principios primarios del teísmo y la religión auténticos” (*NHR*, p. 21).

su extendida generalidad no libre de excepciones y su manifiesta diversidad de expresiones. Pero este supuesto no es gratuito, se apoya en las dos únicas fuentes disponibles para el caso, el relato de los viajeros y el testimonio de los historiadores (*NHR*, p. 21). No se trata, entonces, de estudiar el hecho religioso a través del tamiz de la propia subjetividad, de la experiencia religiosa personal, sino como un fenómeno *psico-social e histórico-cultural* externo al investigador¹³. Tampoco se trata de analizar la idea de Dios en sí misma de manera similar a como lo hiciera con la de causalidad o la idea del yo; para los fines que Hume persigue con esta investigación, la génesis y el estatuto gnoseológicos de esta difusa e imprecisa noción —que no se encuentra en el mismo plano epistémico que los conceptos antes mencionados— le son irrelevantes. Sea la idea de Dios una idea del juicio o una idea ficticia, lo que le importa aquí a Hume es el origen fáctico de la creencia religiosa, y su impacto en la conducta de los hombres¹⁴.

Esta actitud metodológica no es casual y, como señala H.E. Root en el estudio introductorio a su edición, fue lo que más irritó a los creyentes contemporáneos de Hume¹⁵. Pero, al margen de la irritación de las “almas piadosas” de su tiempo, al colocar su objeto de estudio en el mismo plano que otros eventos humanos, Hume equipara todas las creencias y prácticas religiosas sin privilegiar ninguna para estu-

¹³ “Que Hume no tuviese por la religión simpatía de creyente y que no estuviera preocupado o emocionalmente concernido por los problemas que discute significa, al menos en parte, que está en óptimas condiciones de ir a donde quiera le lleve el razonamiento... En los escritos de Hume uno tiene la fuerte impresión de que la religión es un fenómeno público inspeccionable, que sus creencias pueden ser examinadas y sus prácticas observadas”. Gaskin, *o.c.*, p. 230.

¹⁴ Cavendish, A.P., en: *David Hume*, Nueva York: Dover, 1968 (originalmente publicada como Basson, A.H., *David Hume*, Londres: Penguin, 1958), le reprocha a Hume no haber seguido en estos temas los métodos establecidos en el *Tratado* y sin considerar la diferencia de problema y propósito, concluye: “El tratamiento que hace Hume de la religión es decepcionante, dado que sólo es un prolegómeno a un completo tratamiento en sentido humeano. Es difícil ver qué le hizo dejar pasar la oportunidad de contribuir con algo realmente original a la religión natural”, p. 108. Véase al respecto, Gaskin, *o.c.*, pp. 240-241.

¹⁵ “Quizá fuera esta objetividad, esta actitud de historiador natural acerca de la religión lo que más enfureció a los ortodoxos contemporáneos de Hume. Pues una cosa es discutir filosóficamente con un no-creyente, pero discutir sobre asuntos sacros con tan poco tacto, presumiendo de tratar de religión con tanta impersonalidad como con la que se trataría a cualquier clase de creencia o práctica, parecía en sí misma sacrilega”, (*NHR*, p. 16). Como

diarlas con el mismo criterio empírico que ha aplicado a otros aspectos de la vida cotidiana de los hombres¹⁶. Criterio empírico que lo conduce a extraer de los datos señalados carencia de universalidad y diversidad del sentimiento religioso, la conclusión de que este sentimiento no es un constituyente primario de la naturaleza humana. El sentimiento religioso, al no encontrarse en el mismo nivel que el amor propio o a los hijos, la atracción entre los sexos, la gratitud, el resentimiento, etc. —que sí son universales—, sólo puede ser un derivado de principios secundarios, susceptibles de ser alterados por diversas causas e impedidos en su ejercicio “por una extraordinaria concurrencia de circunstancias” (*NHR*, p. 21)¹⁷.

V. Naturaleza humana y el proceso de constitución de lo divino: del politeísmo original

Situada la religión en el plano de la contingencia histórica, la primera evidencia que arrojan los testimonios empleados por Hume

ha apuntado R.J. Fogelin, “...la idea de que la religión puede ser sujeto de una historia natural fue una atrevida y ciertamente heterodoxa innovación”, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 80. Énfasis en el original.

¹⁶ “Este ejercicio es una historia natural, porque el proceso explicativo es llevado a cabo dentro de los límites de los fenómenos naturales observables; sin presuponer ni recurrir a seres sobrenaturales. En breve, la *Historia natural de la religión* es una manifestación del compromiso de Hume al empirismo observacional”, Norton, David F., “Introduction to Hume's Thought”, en: *The Cambridge Companion to Hume*, Norton, David F. (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 5.

¹⁷ Las creencias religiosas dependen de principios secundarios, aquellos que en el *Tratado* caracterizara como siendo “...ni inevitables ni necesarios para la humanidad, ni muy útiles para conducirse en la vida” (p. 225). Lo que implica no solamente que los principios que originan las creencias religiosas son distintos a los que gobiernan la experiencia, sino que son también totalmente ajenos a los que dan lugar a los sentimientos morales. Teniendo la religión un fundamento tan pobre en la naturaleza humana, mal puede pretenderse que sea ella la que determine la moralidad. No obstante, la influencia de los prejuicios religiosos sobre “la vida y conducta de los hombres es la misma” que si se siguiera de un razonamiento justo (*EUH*, p. 147). Y esto gracias a que “...la superstición brota naturalmente y con facilidad de las opiniones populares de la humanidad y se apodera con más fuerza [que la filosofía] de la mente, siendo a menudo capaz de perturbar la conducta de nuestra vida y acciones” (*T*, pp. 271-272).

sobre la forma religiosa más antigua de la humanidad, es que fue politeísta o idólatra y no monoteísta¹⁸. Forma primigenia que se encuentra asimismo en “las tribus salvajes de América, Asia y África”. Habría, por lo tanto, una relación proporcional entre el estado de desarrollo de los pueblos y su noción de lo divino; cuanto más rudimentario el primero tanto más vulgar y doméstico lo segundo. El progreso natural del pensamiento humano, continúa Hume, permite que gradualmente la mente pase de lo inferior a lo superior, de una concepción antropomórfica a la de “un puro espíritu, omnisciente, omnipotente y omnipresente” y mediante una abstracción se forme “...una idea de la perfección y lentamente, distinguiendo en su propia constitución las partes nobles de las groseras, aprende a atribuir a su divinidad solamente las primeras, una vez elevadas y refinadas” (*NHR*, pp. 23-24)¹⁹.

VI. Primeras consecuencias adversas para la religión natural

El desarrollo de este proceso no carece de consecuencias para el argumento teísta “insípidamente asumido” por Hume al comienzo de esta *Historia*. En primer lugar, es improbable que hubiera podido suscitarse en el estado de barbarie y necesidad en el que se encontraba el hombre en los orígenes de la sociedad, presionado por sus necesidades y pasiones y sin tiempo libre para “serias reflexiones”, alterando el proceso gradual de *sublimación*: “Nada podría perturbar este progreso natural del pensar, exceptuando algún obvio e invencible argumento que de manera inmediata llevara a la mente a los puros principios del teísmo, y haciéndole cubrir de un solo salto el vasto intervalo

¹⁸ Mackie, J.L., ha señalado que Hume “sorprendentemente parece ignorar” los registros literarios del judaísmo. *El milagro del teísmo*, Madrid: Tecnos, 1994, p. 223. Sin embargo, no es así. Hume, aunque no los menciona directamente, sí tiene presente el monoteísmo “aunque no enteramente puro, de una o dos naciones”, al que no considera una objeción válida (*NHR*, p. 23). Posteriormente se referirá explícitamente a los judíos y a los discípulos de Zoroastro (*NHR*, p. 50).

¹⁹ Antropomorfismo que estaría necesariamente presente en el discurso teológico, puesto que “no tenemos ninguna idea del Ser Supremo sino a partir de lo que aprendemos por reflexión sobre nuestras propias facultades” (*EHU*, p. 72). Antropomorfismo que es, asimismo, central a la “hipótesis religiosa” o teísta; cf. *D.* secciones IV y V.

que media entre la naturaleza humana y la divina. Mas, aunque yo acepte que el orden y la estructura del universo, certeramente examinados, permitan tal argumento, no podría nunca pensar que dicha consideración haya sido capaz de influir sobre la humanidad cuando ésta se forjó las primeras nociones rudimentarias de religión (*NHR*, p. 24).

El ordenado espectáculo de la naturaleza no es, para el antimiltoniano Adán que Hume describe, nada más que el habitual escenario de sus miserias, y su regularidad y uniformidad le son tan familiares que no se siente inclinado a realizar en ella investigación o escrutinio alguno sobre sus orígenes. Únicamente los eventos ajenos a su experiencia cotidiana o extraordinarios excitan su curiosidad y lo llevan a considerarlos prodigios. Su novedad lo alarma y lo hace temblar y lo incita a sacrificios y oraciones (*NHR*, pp. 24-25). Este hombre primitivo no puede ser un admirado auscultador de la naturaleza como para oír en ella a un “autor inteligente”. Y como tampoco está en situación de comportarse como un “investigador racional” dedicado a una “seria reflexión”, no tiene, entonces, modo alguno de acceder a certidumbre alguna sobre “los principios primarios del teísmo y religión auténticos”. Podríamos añadir que si no es capaz de comportarse como un “investigador racional” dedicado a una “seria reflexión”, no sólo estarían dadas las condiciones para que estuviese siempre *suspendida* su creencia en ellos, sino que, también, por encontrarse estos principios de hecho más allá del alcance de su capacidad de concebirlos, no pueden en absoluto constituir para él objeto alguno de ninguna creencia. A Hume le habría sido suficiente un pequeño conjunto de datos empíricos historiográficamente elaborados para privar a la noción de un “autor inteligente” de la condición de objeto posible de creencia, al menos en lo que concierne a los albores de la historia de la humanidad. Dejando, además, su posibilidad futura genéticamente ligada a la evolución de la forma primordial de la creencia religiosa, esto es, a los avatares históricos del politeísmo.

Si esta interpretación es correcta, la ambigüedad que envuelve la “casi profesión de fe” o “rapsódica afirmación” del primer párrafo de la *Historia natural de la religión*²⁰ habrá de decantarse en contra

²⁰ “...this near-profession of belief (it is not without ambiguity)...”, afirma H.E. Root en su estudio introductorio a su edición de esta obra. (*NHR*, p. 9). “... the rhapsodic affirmation which opens *The Natural History of Religion*...”, Noxon, J. “Hume’s Concern with

de quienes tienden a ver en Hume una especie de deísta incluso en la forma “altamente atenuada” con la que Gaskin describe las creencias de Hume²¹. Adelantaremos aquí, con palabras de T.H. Huxley a propósito de la discutida “casi profesión de fe”, que incluso este supuesto deísmo altamente atenuado se “disolverá en el río dialéctico hasta que no reste nada que no sea el saco verbal en el que estuvo contenido”²². Sin embargo, habría que precisar, la fórmula de Hume no se limita a ser únicamente “el saco verbal” de un contenido por disolver, sino que como tal fórmula encierra en sí misma una carga de profundidad semántica preparada para estallar oportunamente en el aparentemente asumido y compartido fundamento racional de las creencias religiosas de sus lectores. Lo que hace Hume al presentar la tesis teísta como la “más obvia, o por lo menos, la más clara”, a la par de servirse de ella como de instrumento retórico para la *captatio benevolentiae*, es determinarla como el objetivo, el blanco real al cual implícitamente apuntan los argumentos que, respondiendo a una cuestión en principio distinta, va a continuación a desarrollar²³. La *Historia natural de la religión* tendría, desde esta perspectiva de interpretación, una misión subyacente, la de someter a la tesis teísta o del designio al examen histórico de su posibilidad empírica, de manera similar a como los *Diálogos sobre la religión natural* tienen como objeto el examen filosófico de su posibilidad racional. Este objetivo no ha sido evidente para la mayoría de intérpretes de Hume al limitarse a ver en la primera de las mencionadas obras, o un mero ejercicio de antropología de escritorio o una especulación metafísica sobre el fenómeno religioso²⁴, olvidan-

Religion” en: Merrill, K.R. y R.W. Shahan (Eds.), *David Hume: Many-sided Genius*, Norman: University of Oklahoma Press, 1976; reimpresso en *David Hume Critical Assessments, V. Religion*, Tweyman, S. (Ed.), Londres: Routledge & Kegan Paul, 1995, p. 13.

²¹ Gaskin, *o.c.*, p. 229.

²² Huxley, T.H., *Hume* (English Men of Letters Series, 1887). Citado por Smith, N.K., en su estudio introductorio a su edición de los *Dialogues*, p. 22.

²³ Como afirma A. Flew, “...no debería sorprendernos que dado el cuidadoso modo de Hume de envolver sus subversivas sugerencias, la mayoría de sus primeros lectores —como todavía muchos de los actuales— no se percatarán de su revolucionario significado”, *Hume’s Philosophy of Belief*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 216.

²⁴ Estas dos vías dominantes de interpretación han sido señaladas por M.A. Badía Cabrera en “Hume’s Natural History of Religion: Positive Science or Metaphysical Vision of Religion”, *Diálogos*, 45 (1985), reimpresso en *David Hume Critical Assessments, V.*

do que Hume la escribió y publicó en un determinado contexto de lectura y como aporte a una discusión muy precisa de su época²⁵.

VII. Temor, imaginación y sentimiento religioso

Ahora bien, si el principio de la religión no se puede encontrar en la actividad inquisidora de la razón sobre la naturaleza, el origen del politeísmo hay que encontrarlo en otro lugar: surgiendo “de la preocupación por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que actúan en la mente humana” (NHR, p. 27). Y el sentimiento clave entre todos los ordinarios y comunes, capaz de mover la conciencia de los hombres más allá de lo inmediato y conducirlos a imaginar poderes inteligentes e invisibles será, para Hume, el de una pasión: el temor. “Agitados por esperanzas y temores... *especialmente los últimos*, escrutan con temblorosa curiosidad, el curso de las causas futuras e investigan los diversos y contradictorios acontecimientos de la vida humana. Y en este confuso escenario, con ojos aún más confusos y asombrados, distinguen las primeras oscuras trazas de la divinidad” (NHR, p. 28)²⁶.

El objeto de estas esperanzas y temores son las causas ocultas de lo que acontece, cuyo desconocimiento mantiene a las pasiones en constante alarma por la expectativa ansiosa del porvenir. Las que a su

Religion, pp. 76-83. Es también evidente la insuficiencia interpretativa de quienes taxativamente señalan “que la *Historia natural de la religión* se preocupa de describir el sentimiento religioso”, mientras “en los *Diálogos* analiza el fundamento de la teología natural”, Guerrero, Ch., “Hume y la religión”, en: Goldaracena del Valle, C., Ch. Guerrero, A. Santos S., *Cinco teorías sobre la religión*, La Coruña: Eris, 1994, p. 55.

²⁵ “El familiar escepticismo de Hume toma una nueva dimensión visto en el contexto de los esfuerzos de ciertos miembros de la ‘primera’ Royal Society, especialmente Newton y sus seguidores...”, Force, J.E., “Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society”, en: *Journal of the History of Ideas*, (XLV) 4 (1984), p. 535. La finalidad crítica de la filosofía de Hume no es otra que la de señalar la inutilidad de servirse del exitoso método experimental de la “filosofía natural” para sustentar principios morales o teológicos. Como lo pondrá en evidencia con su propio estudio empírico del fenómeno religioso, los resultados son opuestos a los pretendidos por los seguidores de la “filosofía mecánica”.

²⁶ El énfasis es nuestro. Esperanza y temor son pasiones mixtas derivadas de la probabilidad de un bien o mal cualquiera, de su carácter dudoso o incierto cuando la imaginación fluctúa entre causas contrarias (T, pp. 439-440).

vez ocasionan que la imaginación se forme, de una manera general y confusa, ideas de aquellos poderes de los que se supone depende la sobrevivencia. Esta generación de ideas, no por insatisfactoria, deja de ser una actividad incesante a la que la imaginación se aplica impulsada por la propensión de la naturaleza humana a buscar un sistema mínimamente satisfactorio de comprensión. Y la vía para encontrarlo la proporciona otra tendencia universal de la humanidad, la de "...concebir todas las cosas a su semejanza y transferir a todo objeto aquellas cualidades con la que se está familiarizado y de las que se es más consciente" (*NHR*, p. 29). Esta "propensión natural"²⁷ genera una proyección de las pasiones, sentimientos e inteligencia humanos en la naturaleza y la adscripción de poderes invisibles particulares o potestades a las causas *desconocidas*. Las que luego son representadas como teniendo un aspecto común y consideradas como si todas ellas perteneciesen a una misma clase o especie y se les llega a dotar de pensamiento, razón, voluntad, incluso, hasta de apariencia humana. La divinización antropomórfica de las *causas desconocidas*, de las que se ignora todo pero se cree depender, da lugar a una diversidad de poderes, estando cada cual limitado a cierta esfera de los acontecimientos. De esta proliferación de poderes ocultos brota la población de divinidades que se conoce como politeísmo, que es la religión "que ha prevalecido y todavía prevalece entre la gran mayoría de la humanidad sin educación" (*NHR*, pp. 29-31).

La forma primera —histórica y lógicamente— de la religión tendría como principios en la naturaleza humana, por un lado, a las pasiones y las propensiones de la imaginación (sus principios cambiantes, débiles e irregulares) aptas para, proyectándose en las cosas, dotarse de un sistema de creencias mínimamente satisfactorio respecto a lo que agita y mueve a las pasiones, y, por otro, a la ignorancia de las causas de los eventos que atañen a la vida humana. Que el objeto de estas pasiones de miedo y esperanza sean estas causas desconocidas, convertidas por obra de la imaginación en poderes invisibles dotados de sentimientos e inteligencia, las tipifica como afecciones

²⁷ "...pero 'natural' en el sentido de que se dice que una enfermedad es natural, esto es, en cuanto surgida de causas naturales, a pesar de ser contraria a la salud, la más agradable y más natural de las situaciones humanas" (*T*, p. 226).

irrazonables, en los dos sentidos indicados por Hume en el *Tratado*, esto es, fundadas "...en el supuesto de la existencia de objetos no existentes en realidad" y por ser sus medios insuficientes para el fin previsto (*T*, p. 416)²⁸, dado que los procedimientos que emplea para apaciguar tales fantásticos poderes invisibles y ganarse su voluntad son arbitrarios (ceremonias, observancias, mortificaciones, sacrificios, etc.). Esta forma primera de religión es, por consiguiente, también, la primera forma de superstición y ésta constituye, en buena medida, el núcleo "de casi todas las religiones" (*E*, p. 75). La única alternativa a este proceso habría sido que los hombres hubiesen estado en condiciones de analizar la naturaleza "...de acuerdo con la más probable, o al menos, la filosofía más inteligible...", para encontrar así "...que esas causas no son otra cosa que el tejido y estructura de las partes minúsculas de sus propios cuerpos y demás objetos externos; y que todos los eventos por los que tanto se preocupan, son producidos por un mecanismo regular y constante. Pero esta filosofía excede la comprensión de la multitud ignorante..." (*NHR*, p. 29).

Nótese que Hume al plantear esta alternativa al surgimiento de la primera forma de religión no añade que ese conocimiento filosófico de la naturaleza entrañe la necesidad de un designio, de "un invisible principio inteligente" (*EHU*, p. 69) de todo ese *mecanismo*. Las causas son intrínsecas al orden natural de los eventos. Lo que implica que si este conocimiento natural hubiese sido posible desde un comienzo, no hubiera habido lugar a los temores que azuzan a la imaginación a formarse ideas ficticias sobre aquéllas, con lo que tampoco hubiera surgido la noción de divinidad. Esta "filosofía más probable" vería así hipotéticamente cumplida la amenaza que según sus críticos traía para la fe: la negación de la necesidad de una intervención divina para

²⁸ Como lo ha dicho antes en el mismo *Tratado*, "...no tenemos idea alguna de un ser dotado de poder", (*T*, p. 248). Y en una carta de junio de 1743, la divinidad "...no es el objeto natural de ninguna pasión o afección, tampoco lo es de los sentidos ni la imaginación, y sí muy poco del entendimiento, por lo que es imposible que excite alguna afección" (*NHL*, carta 6, p. 13). Pero la imaginación "...es la actividad de suponer cosas, cuando las cosas supuestas son tales que ninguna idea de ellas (en el sentido humeano de este término) es posible". Wilbanks, Jan, *Hume's Theory of Imagination*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1968, p. 170.

explicar los fenómenos naturales²⁹. Si tal filosofía no hubiese excedido “la comprensión de esta multitud ignorante”, ¿se habría dado esa “extraordinaria concurrencia de circunstancias”, mencionada por Hume en su Introducción, capaz de inhibir por completo la acción de los secundarios principios religiosos y no se encontraría religión alguna?

VIII. Origen no racional del monoteísmo

Luego de revisar las diversas formas de politeísmo, Hume pasa a investigar cuál pueda ser el origen del monoteísmo. Lo primero que señalará es que, aun cuando la creencia en una suprema divinidad invisible y creadora de la naturaleza es muy antigua y muy extendida, su origen no puede encontrarse en una elaboración racional. Recurriendo al hecho de que la aceptación de la creencia monoteísta por parte de la gran mayoría de personas que la profesan está basada en principios irracionales y supersticiosos, al margen de todo razonamiento concluye que han llegado a esta opinión “por un proceso de pensamiento más acorde con su genio y capacidad” (*NHR*, pp. 41-42).

Este proceso que origina al monoteísmo no es otro que el proceso de exaltación que lleva a que una divinidad sea considerada como superior a las demás, imaginada como su “príncipe” o “suprema autoridad”, en analogía con los gobernantes humanos. La relación con esta deidad máxima será similar a la que se mantiene con los gobernantes, de los que se trata de ganar su favor con elogios y adulaciones. Mientras mayor sea el miedo a esta divinidad, mayores serán las formas que se inventen de adulación y más exagerados los epítetos. Proceso que concluye al atribuir el máximo título posible, el de la infinitud, más allá del cual no se puede seguir (*NHR*, pp. 41-43). Hay que observar aquí que este proceso de exaltación se corresponde con

²⁹ Ralf Cudworth advertía en 1678 que la investigación física, en su obstinación por explicar la totalidad de los fenómenos naturales mediante el uso exclusivo de causas naturales y materiales, y con su aversión a recurrir a la ayuda y concurrencia de principios supranaturales e inmateriales, promovía el ateísmo. *The True Intellectual System of the Universe*, I, p. 212. Apud Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 170.

“el progreso natural de la mente humana”, por el que una vez distinguidas las partes nobles de la naturaleza humana, éstas se engrandecen, elevan y subliman antes de transferirlas a la divinidad. Proceso que Hume ha considerado como el más razonable de imaginar para la formación de las nociones primitivas de la religión. Una vez que estos hombres ignorantes han alcanzado esta concepción de la divinidad insisten en ir todavía más lejos, cayendo en inexplicables misterios, pero “...mientras se limitan a la noción de un ser perfecto, el creador del mundo, ellos coinciden por azar con los principios de la razón y verdadera filosofía, aunque han sido guiados a esa idea, no por la razón, de la que son en gran medida incapaces, sino por la adulación y miedos de la más vulgar superstición” (*NHR*, p. 43).

No hay, por lo tanto, en el origen de la noción monoteísta, ningún principio de la naturaleza humana que sea distinto a los que se encuentran en el surgimiento del politeísmo. La motivación primigenia, por la que la conciencia de los hombres es empujada a ir más allá de lo inmediato dado a su experiencia, sigue siendo la misma que la conduce a razonamientos concernientes a un único invisible poder inteligente. El monoteísmo no es sino una —y con él también su depuración deísta— de aquellas “extraordinarias consecuencias” (*NHR*, p. 27) que el temor ha dado lugar con el surgimiento de la religión primitiva. Si “los principios de la razón” no intervienen en la aparición de la idea de un dios único, la explicación de su génesis como un proceso no racional anticipa de hecho cuál pueda ser la conclusión de un posterior análisis de su fundamentación en la razón³⁰.

IX. Segundas consecuencias adversas para la religión natural

Al establecer Hume que el politeísmo es la forma religiosa primera, esto es, el primer sistema satisfactorio de creencia, basado en unas tendencias naturales de la humanidad, fruto de su fantasía y que

³⁰ La cuestión del origen supedita a la de la fundamentación en la razón, pero no como una reducción exterior al ámbito de la razón, sino, por el contrario, respetando la esfera de su actividad al dejar fuera de ella a la religión. Como lo pondrá Hume de manifiesto en los *Diálogos*, la creencia religiosa es más una cuestión de *feeling*, de gusto, que de razón (p. 154).

se origina no en la observación de la naturaleza, sino en el “ansioso temor al curso futuro de los acontecimientos” (*NHR*, p. 65), cuestiona el presupuesto central en el que se apoyaba la concepción deísta³¹ de una religión natural, obviamente monoteísta, tal como era predominantemente entendida sobre la base de una relación implícita de interpenetración recíproca entre naturaleza y razón, en la que la primera apela inmediatamente a la segunda, como la voz o, más bien, el “manuscrito de Dios”. En palabras de Bolingbroke, quien escribiera y publicara anónimamente en 1749 un panfleto contra Hume a propósito del ensayo “Sobre la providencia particular y la vida futura”, bajo el título “A Familiar Epistle to the Most Impudent Man Living”, “la religión de la naturaleza, y por consiguiente del Dios de la naturaleza, es simple y clara; no nos dice nada que nuestra razón no pueda comprender y mucho menos algo que pueda repugnarla. La religión natural y la razón están siempre de acuerdo, son siempre iguales”³².

Hume, al encontrar en las pasiones y no en la razón la fuente primera y natural de la religión, priva de su soporte a la noción deísta de una pretendida armonía preestablecida entre razón y naturaleza, gracias a la cual esta última es para la primera mediadora de Dios como autor inteligente de ambas. Puesto que no sólo secciona el seguro nexo que para los deístas permitiría acceder racionalmente al conocimiento de la divinidad sin contar con la revelación, sino que impide que la naturaleza pueda seguir siendo optimistamente considerada como predispuesta —por el acto mismo de su divino creador— a ser conocida por la razón. Esta última se ve, por su parte, privada de su carácter intemporal, universal y necesario, al quedar marginada del proceso originario de la creencia religiosa. El conocimiento de la

³¹ Usamos “deísta” no en el preciso sentido kantiano que distingue entre deísmo y teísmo (*Crítica de la razón pura*, A631/B659) sino en el menos restringido y genérico —habitual en el siglo XVIII— de “creencia en que al hombre le son sólo suficientes los métodos racionales para conocer todas las proposiciones teológicas verdaderas que le son posibles, necesarias o deseables de conocer”, Emerson, Roger L., “Deism”, *Dictionary of History of Ideas*. Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1968, vol. i, p. 646.

³² Mossner, E.C., *o.c.*, p. 288. La cita de Bolingbroke pertenece a sus *Philosophical Works* (1754), iv, pp. 259-60 y ha sido tomada de Sambrook, J., *The Eighteenth Century. The Intellectual and Cultural Context of the English Literature, 1700-1789*, Nueva York: Longman, 1986, p. 34.

“estructura de la naturaleza”, del que los “investigadores racionales” parecen deducir a partir de sus “serias reflexiones” a un “autor inteligente” (tal como era el caso de los seguidores de la filosofía mecánica newtoniana), se torna ahora un conocimiento problemático, pletórico de oscuridades, de las que es muy difícil, sino imposible, inferir conclusiones ciertas sobre el origen de sus primeros principios. Pues, como ya lo dijera Hume en la primera *Enquiry*, “estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humanas” (*EHU*, p. 30).

Si como señaláramos antes, citando a Root, el que Hume emplease con la religión los procedimientos objetivos del historiador natural era motivo suficiente de irritación entre sus lectores creyentes, motivo todavía mayor de disgusto habría de ser el que contra todo lo establecido su “historia natural” fuese, además, y a pesar de la prudente exposición, todo lo contrario a una *demonstración* de la existencia de ese ser inteligente y supremo organizador de la naturaleza. Una “historia natural” desde cuyas páginas iniciales es posible arribar a conclusiones tan opuestas a las que habitualmente se esperaba de toda “historia natural”, y aún más si de lo que se trataba en ella era precisamente del origen de la creencia en ese ser cuya evidencia se hacía siempre patente en las “historias naturales” en boga³³ resultaba, por decir lo mínimo, desconcertante. Una “historia natural de la religión” que desde su inicio pone en evidencia la imposibilidad natural de la religión natural, tal como se concebía a ésta, era, para el común de sus lectores, un contrasentido imposible de aceptar y motivo más que suficiente de escándalo entre la comunidad creyente, tanto de la Inglaterra como de la Escocia de Hume. No es, pues, en absoluto sorprendente que las *Four Dissertations* —que incluían originalmente también los ensayos “Sobre el suicidio” y “Sobre la inmortalidad del alma”—

³³ Sirvan como ejemplo la *Cosmología Sacra* del fisiólogo vegetal y microscopista Nehemiah Grew publicada en 1701; la muy popular obra del más reputado naturalista de su tiempo John Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* de 1704, y que se reeditará en múltiples ocasiones a lo largo del siglo XVIII; o la aparecida en 1713 y varias veces reeditada, *Physico-theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* de William Derham; y, por último, *Le spectacle de la nature*, publicada en 8 volúmenes entre 1732 y 1750 por Noël-Antoine Pluche, en: Hankins, Thomas L., *Ciencia e Ilustración*, Madrid: Siglo XXI, 1988, pp. 125-126.

fuesen consideradas una “colección de ateísmo” y la *Historia natural de la religión*, en particular, un ataque “contra la religión cristiana”³⁴.

Pero no fueron los espíritus religiosos los únicos en no aceptar la tesis del politeísmo como la única forma históricamente posible de la religión original. Voltaire, a quien no se le suele incluir entre las “almas piadosas” de su tiempo, también rechazó esta conclusión en su célebre *Diccionario filosófico*: “...uno de los más profundos metafísicos de nuestros días nos presenta algunas fuertes razones para creer que el politeísmo fue la primera religión del hombre”, pero, continúa Voltaire con su frivolidad característica, “yo me atrevo a pensar que, por el contrario, la gente empezó reconociendo un único Dios, y que luego la flaqueza humana condujo a la adopción de varios”³⁵.

³⁴ Mossner, E.C., *o.c.*, p. 332. El título de la obra de Hume alude irónicamente al de la de John Trenchard, *Historia natural de la superstición* (1709), pues a diferencia de ésta no intenta rescatar de la superstición una religión controlada por la razón. Cf. Manuel, F.E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 71.

³⁵ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, artículo “Religion”, 2, París: Gallimard, 1994, p. 446. Referencia tomada originalmente de Schlereth, Thomas J., *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1977, p. 201, nota 43. Contra opiniones como ésta ya Hume había anticipado un argumento lógico: “más aún, si en un principio los hombres hubieran sido inducidos a creer en un único Ser Supremo, razonando a partir de la estructura de la naturaleza, es posible que nunca hubieran abandonado tal creencia para abrazar el politeísmo. Pero los mismos principios racionales que en un principio produjeron y difundieron tan magnífica opinión entre los hombres, con mayor facilidad tendrían que haber podido conservarla. La primera invención y demostración de cualquier doctrina es mucho más difícil que su sostenimiento y conservación posterior”. En la explicación de este argumento, Hume señala la diferencia que existe entre el modo como se difunden los hechos históricos en la tradición oral popular, sujetos a deformaciones de narración en narración hasta quedar completamente distorsionados, y el propio de las “opiniones especulativas” como la tesis teísta. Estas “opiniones especulativas”, si los argumentos en las que se basan son tan claros y evidentes como para ser aceptadas por la generalidad de los hombres, los mismos argumentos serían garantes de su pristina pureza. Si los argumentos son tan difíciles y distantes del conocimiento popular, la aceptación de las opiniones estaría limitada a unos pocos individuos capaces de comprender los argumentos que las sustentan y, de dejar estos individuos de considerarlos así, las opiniones en aquéllos sustentadas desaparecerían sin más en el olvido. En cualquiera de los dos casos no habría lugar para su corrupción, por lo que resulta imposible que el teísmo, opinión especulativa como es y que sólo puede establecerse mediante razonamientos, pueda haber sido la religión primitiva que por corrupción posterior diera origen al politeísmo. Si los razonamientos son obvios no hay lugar a corrupciones, si difíciles son inaccesibles para el

Que conspicuos “libre pensadores” como Voltaire no aceptaran esta conclusión de la *Historia natural de la religión* se entiende dadas las implicaciones negativas del argumento de Hume. Las cuales no se limitan a cuestionar el supuesto deísta respecto a las posibilidades del conocimiento de la naturaleza en la “historia natural”, sino que a la vez atacan directamente la posibilidad de una religión racional, no supersticiosa, no vulgar, propia de los individuos educados y que desde Locke parecía ser el refugio de los “sabios y virtuosos”³⁶. Religión natural cuyo supuesto fundamental, como religión de la razón derivada de la reflexión sobre la naturaleza, consistía en asumirse como la verdadera religión³⁷. Como lo dijera G. Bryson, a propósito de la crítica de la religión por parte de Hume, en su clásico y todavía utilísimo estudio sobre el pensamiento escocés en el siglo XVIII, “sus resultados fueron devastadores, no solamente para la religión revelada sino también para el deísmo con su fundamento en la razón, y para todos los optimistas defensores de la religión natural de cualquier clase”³⁸.

Hipotética ‘religión natural’, basada en la aceptación de la idea de un espíritu infinito, autor del universo, pero desprovista de devoción, rezos y rituales, a la que Hume no depara esperanza alguna, porque no admite para la creencia religiosa ninguna raíz distinta al temor y la ignorancia. En particular, la postulada fuente deísta de la religión natural, la reflexión racional sobre la naturaleza, es para él, religiosamente estéril³⁹, pues los principios que dieron origen a la primera forma de creencia religiosa en los inicios de la humanidad, son los mismos que continúan operando a través de los cambios de la historia. Que los principios y operaciones de la naturaleza humana capaces de

conocimiento popular, único responsable de la corrupción de las opiniones (*NHR*, pp. 25-26).

³⁶ *The Reasonableness of Christianity*, Works (1801), vii, p. 135, en: Sambrook, *o.c.*, p. 27.

³⁷ Cf. Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1989, p. 8.

³⁸ Bryson, G., *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Nueva York: A. Kelley Publishers, 1968 (reimpresión de la 1ª edición de 1945), p. 229.

³⁹ Como lo indica Peter Byrne en la obra antes citada, Hume estaba convencido “...de que la reflexión racional sobre la naturaleza, la alegada fuente de una filosófica religión natural no produce ninguna conclusión de interés religioso”, p. 119.

producir las creencias religiosas sigan siendo, para Hume, inalteradamente los mismos aun cuando las circunstancias históricas en las que se originen estas creencias sean otras, encuentra su razón en uno de los presupuestos metodológicos de su labor historiográfica que consistía, precisamente, en considerar que, a pesar de que no se encuentra en la naturaleza una perfecta uniformidad de acción y que la educación y hábitos distintos generan costumbres diferentes según las épocas y lugares, “la humanidad es la misma en todo momento y lugar” (EHU, p. 83)⁴⁰. Constancia de la naturaleza humana, por la que los motivos comunes a la humanidad determinan la actuación de los hombres, pero cuyos actos concretos, la manera en que se manifiesten sus pasiones y se dé satisfacción a sus demandas, no pueden predecirse *a priori*⁴¹. Esta regularidad de principios no debe confundirse con la concepción metafísica y deísta de una substancia racional estática que, junto con su correlato en una naturaleza invariable, hacía imposible toda “historia natural” propiamente dicha. De ahí que el deísmo, al postular una religión natural fundada en el mismo acto de la creación, terminara *in extremis* coincidiendo con la religión revelada, reconciliando razón y revelación, ley evangélica y ley natural, tal como llegó a sostenerlo Matthew Tindal⁴². Religión natural que no podía, por lo

⁴⁰ Y que a Gaskin parece habersele escapado, *o.c.*, p. 187.

⁴¹ Cf. al respecto, la introducción de Rodney W. Kilcup a su edición abreviada de la obra Hume, *The History of England*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp. xxx-xxi. Asimismo, cf. el artículo de Badia Cabrera antes mencionado, para quien se trata de un “postulado metafísico”, p. 79.

⁴² Tindal, M., *Christianity as Old as the Creation* (1733), reimpresso con introducción de Gawlick, G., Londres, 1967. Véase al respecto Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1967, vol. I, pp. 379-380. Religión natural que era común tanto para deístas como para ortodoxos, sirviendo de fundamento a la religión revelada. “Una fuerte corriente de la teología anglicana (bien representada por las “Boyle Lectures”) cultivaba la religión natural como una base adecuada para la religión revelada”. Gawlick, Günther, “Hume and the Deists: a Reconsideration”, en: *David Hume Bicentenary Papers*, Morice, G.P., Edimburgo: Edinburgh University Press, 1977, p. 132. La crítica de la religión de Hume, invierte estos términos, no pudiendo la religión revelada apoyarse en la religión natural, al carecer ésta última de propio sustento. Por el contrario, Hume hará *retroceder* las pretensiones de la religión natural a la revelación; pues “todo esto [la dificultad de probar sólo mediante la razón la inmortalidad del alma, que bien podría aplicarse a cualquier otro principio o dogma religioso], más que ninguna otra cosa, podría sacar a su luz más completa la obligación infinita que tiene la humanidad de creer en la Revelación Divina, ya que no encontramos otro medio que pueda asegurarnos esta grande e importante verdad” (E, p. 598). Y al final de los *Diálogos*, “una persona formada

tanto, evitar acoger en ella —para consternación de algunos como el propio Voltaire que insistió en diferenciarse como “teísta”⁴³— “todos los errores y las supersticiones de las religiones positivas”⁴⁴.

X. *La supervivencia del politeísmo primigenio y el imperio de la superstición*

Hume no se limita a señalar el origen del monoteísmo en el politeísmo, sino que también va a establecer la supervivencia del segundo incluso cuando ya está arraigada la creencia en una sola divinidad. La tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo viene acompañada por una tendencia inversa. Tendencias opuestas que se correlacionan con aquéllas que operan al interior de la creencia politeísta: “...no obstante la fuerte propensión de los hombres a creer en un poder invisible e inteligente en la naturaleza, la propensión a detener su atención en objetos visibles y sensibles, es igualmente poderosa. Y en orden a reconciliar estas inclinaciones contrapuestas son conducidos a unir el poder invisible con algún objeto visible” (*NHR*, p. 38).

Si se conservan creencias sobre divinidades tutelares subordinadas, semi-dioses o seres intermedios entre hombres y dios, los primeros empiezan a recibir un culto reservado a éste último, tal como ocurre con los santos, la virgen María, etc. (*NHR*, pp. 41-44). Hay, entonces, un cierto *flujo y reflujo* entre el politeísmo y el monoteísmo. *Reflujo* que está motivado por las limitaciones de la comprensión humana, que es incapaz de sostener en su pureza original los refinados conceptos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad atribuidos hiperbólicamente a su dios durante el proceso de exaltación,

[*seasome[d]*] con un justo sentido de las imperfecciones de la razón natural. volará hacia la verdad revelada con la mayor avidez” (*D*, p. 227). El objetivo de este *retroceso* no es otro que dejar así en evidencia el carácter absolutamente *milagroso*, es decir, irracional, de la religión.

⁴³ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, art. “Théiste”, 2, pp. 490-491. Cf. Schlereth, *o.c.*, p. 198.

⁴⁴ Sabetti. A., *David Hume, Filosofo de la Religione*, Nápoles: Liguori, 1965, p. 76.

sin apuntalarlos en entidades más inmediatas y familiares (*NHR*, p. 48).

De ahí que para Hume la religión natural no sea ajena a este *reflujo* y no pueda escapar a la superstición. Pues, tal como lo adelantara en uno de sus *Ensayos*: "...un objeto invisible, abstracto, como aquel que sólo la religión natural nos presenta, no puede actuar en la mente por mucho tiempo ni en todo momento. Para proporcionarle permanencia a la pasión debemos encontrar un modo de afectar los sentidos y la imaginación, y debemos asumir una versión *histórica* junto con la *filosófica* de la divinidad. Las supersticiones y observancias populares siempre se encuentran sirviendo a este efecto"⁴⁵.

Al establecer Hume una dinámica psico-histórica entre idolatría y monoteísmo, de la que no puede librarse ninguna forma de la creencia religiosa, a la par que subraya la naturaleza única de su origen, hace también de la religión natural un momento de esa dinámica. La religión natural se revelaría como la última y más sofisticada instancia del empeño por sublimar o exaltar los sentimientos religiosos despertados por las pasiones. *Devoción filosófica*, llamada así por Hume, surgida a consecuencia "de un elevado espíritu, un amplio ocio, un fino genio, hábito de estudio y contemplación", por la cual, quienes se encuentran en ese estado, similar al calor del entusiasmo del poeta, tendrían también "...una especie de *visión de sus objetos*"⁴⁶. Especie de *visión* que les posibilitaría "ver un soberano autor en las más obvias obras de la naturaleza", una vez que su comprensión hubiere sido extendida hasta observar lo que está oculto y es desconocido en las circunstancias y relaciones conocidas o supuestas: "el primer origen del sistema visible de la naturaleza" (*NHR*, p. 74). Y en el raptó de esta *devoción filosófica*, quienes la padecieran serían inducidos a adoptar, "con la más fuerte convicción la idea [de haberles sido

⁴⁵ Hume, "The Sceptic", *E.* p. 167 (énfasis en el original). Asimismo, en el prefacio suprimido del segundo volumen de la *Historia de Inglaterra*, Mossner, o.c., p. 307. Ambas formas de considerar la divinidad, la filosófica, propia de la religión natural y la histórica, propia de las religiones populares o históricas, serán investigadas por Hume en la *Historia natural de la religión* como partes de un único proceso. En los *Diálogos sobre la religión natural*, solamente la forma filosófica, será llamada a rendir cuentas.

⁴⁶ Hume, "The Sceptic", *E.* p. 167 (énfasis en el original): *T.* p. 123 (énfasis añadido).

previamente *sugerida*] de una causa inteligente o autor” (*ibid.*). Idea de la que llegan a estar “muy enamorados” dirá Hume (*EHU*, p. 137).

Pero esta pasión, dado el carácter abstracto, *filosófico*, de la concepción de su objeto, requiere para continuar viva y mantener su especie de *visión*, un objeto cuya concepción sea más próxima a los sentidos y la imaginación. Con este fin recurre a la noción *histórica* de la divinidad, propia de la superstición. Con lo que el círculo termina cerrándose perfectamente. Superstición y teología natural no sólo comparten el mismo origen en la pasión, sino que incluso la pasión específica de la segunda, la *devoción filosófica*, es insostenible sin los objetos de la primera. La fortaleza de la teología natural, que se manifiesta en la resistencia a las críticas del asentimiento al argumento deísta⁴⁷, se encuentra también en la superstición. Para Hume no hay, por consiguiente, modo de escapar a la superstición, dado que el objeto de la religión natural sólo consigue sostenerse de manera transitoria en la también transitoria *devoción filosófica*. Su continuidad la recoge necesariamente de la superstición, a la que la religión natural vuelve necesariamente en un *eterno retorno o reflujo*. Para permanecer esa *visión* (la causa inteligente e invisible del mundo visible), la *devoción filosófica*, como cualquiera otra pasión, debe nutrirse de algo que afecte a los sentidos y la imaginación; la mente del deísta se ve obligada a regresar ineludiblemente a la fuente primigenia, a la superstición en la que ha sido educado para nutrirse. “Superstición establecida” o “superstición nacional” (*NHR*, p. 60, 62) que, aun cuando por sí misma insuficiente para apuntalar de modo legítimo al asentimiento deísta, proporciona los nutrientes básicos (sensibles e imaginarios) de la creencia religiosa y es, por decirlo así, la *reserva espiritual* de la religión natural. Su conglomerado de historias, dogmas, textos sagrados, ceremonias, prácticas y rituales, etc., son para el “exaltado religionista” (*NHR*, p. 67) un surtidor inagotable de referencias sensibles y fantásticas del que siempre dispone y del que toma aquello que le es más próximo o le está más enraizado —por obra de su educación— para mantener viva su pasión y con ella la *visión* de su objeto.

⁴⁷ Resistencia que Hume dramatizará en los *Diálogos sobre la religión natural*. Cf. al respecto. *The Letters of David Hume*, vol. I, carta 72, pp. 155 y 157.

XI. El monoteísmo enjuiciado por la historia

Una vez establecido el origen del monoteísmo en el politeísmo y la preeminencia de este último, Hume a continuación hará un contraste entre ambas formas religiosas de acuerdo con sus diversas consecuencias sociales, morales y políticas: persecución y tolerancia, coraje y humillación, razón y absurdo, duda y convicción. El objetivo de esta comparación no es otro que el de poner en evidencia que el monoteísmo, a pesar de su presunta superioridad intelectual, es más pernicioso que el politeísmo: *corruptio optimi pessima*, afirmará Hume repetidamente (*NHR*, p. 51, 53; *E*, p. 73).

Respecto a la primera oposición, el monoteísmo, al afirmar la existencia de un único dios verdadero, aquél en el que creen sus devotos, rechaza las divinidades de los demás como impías. Pero dada la unidad de su objeto tiende a admitir una sola forma de culto legítima y considera que la divinidad es imposible que pueda ser complacida con ritos y principios distintos y, menos aún, opuestos. Lo que ocasiona que las diferentes sectas se observen mutuamente con animosidad y descarguen las unas en las otras su celo sagrado y rencor u *Oidium Theologicum*, “la más furiosa e implacable de todas las pasiones humanas” (*NHR*, p. 49 y *E*, p. 201, nota). La historia está llena de narraciones que ponen de manifiesto la intolerancia de la religiones que han mantenido la unidad de Dios: judaísmo, zoroastrismo, mahometanismo y cristianismo. El politeísmo, por su idolatría, posee un espíritu tolerante, su aceptación generalizada de los dioses ajenos es un hecho reconocido en el mundo antiguo. Por otra parte, ciertas atrocidades paganas, como los sacrificios humanos, han causado menos daño que la “Inquisición y persecuciones de Roma y Madrid” (*NHR*, p. 51), concluye Hume.

En relación al coraje y humillación, la concepción idólatra de la divinidad, que no aleja tanto a sus dioses de la condición humana, facilita el trato con ellos, permitiendo, incluso, que se aspire a emularlos. Por contra, la representación monoteísta de la deidad como algo infinitamente superior, sumada a los terrores supersticiosos, posibilita que el alma humana caiga en la mayor sumisión y bajeza, y que se represente las “virtudes monacales de la mortificación, humildad y

sufrimiento pasivo, como las únicas virtudes que agradan a Dios” (NHR, p. 52).

A propósito de la razón y el absurdo, la mitología antigua, a pesar de sus apariencias, no encierra ninguna “monstruosa contradicción”. Sus múltiples y contrapuestas narraciones carecen de autoridad suficiente para imponerse las unas a las otras, por lo que la escasa teología pagana se asienta más en la tradición y prácticas supersticiosas que en argumentaciones racionales o controversias filosóficas. La religión monoteísta, en cambio, al ser su dogma principal tan *conforme* (semejante o parecido) con la *firme* razón y poseer también sus demás dogmas cierta uniformidad y coherencia, la filosofía es susceptible de incorporarse a ella, y termina así, guiada por esta apariencia engañosa, corrompiéndose al ponerse al servicio de la superstición en la que han sido educados estos filósofos, “o más bien teólogos disfrazados de esa guisa” (EPM, p. 322)⁴⁸. Fruto de lo cual son un conjunto de sistemas especulativos absurdos, que a la postre se erigen en enemigos de la propia filosofía y en máximos garantes de la pertinaz intolerancia, con lo que la discrepancia se vuelve *herejía* y se justifica la persecución (NHR, pp. 53-54 y EHU, p. 133).

Aquí es oportuno precisar que, si para Hume la concepción monoteísta sólo en apariencia se ajusta con la *firme razón*, esto es, que si en realidad no es conforme con ella, como lo demostrará propiamente en los *Diálogos*, su alegado fundamento racional, “aquellas invencibles razones en las que está indudablemente fundada” (NHR, p. 41), no es más que una ilusión. Privada de toda racionalidad en su origen, su verdadero sustento no sería otro que el proceso de exaltación supersticiosa arriba señalado. Adulación extrema que bajo su formula-

⁴⁸ Hume le hace decir al epicúreo del diálogo de la sección XI de *An Enquiry Concerning Human Understanding* que la “religión no es sino una clase de filosofía” y como ésta jamás será capaz de “llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia, o darnos pautas de conducta y comportamiento diferentes de aquéllas que nos proporciona la reflexión sobre la vida común” (p. 146). Evidentemente, Hume no está hablando de ninguna religión real, puesto que ninguna cumpliría con la condición de no ir en sus pretensiones más allá de la experiencia o de la reflexión sobre la vida común. La superstición “de cualquier clase o denominación”, en cambio, siendo más audaz que la filosofía en sus sistemas e hipótesis, “abre un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos absolutamente nuevos” (T, p. 271).

ción racionalista especulativo-filosófica formaría parte de la sumisión de la razón y la filosofía a la creencia supersticiosa —*philosophia ancilla theologiae*. Dada la incapacidad intrínseca de las supersticiones populares para defenderse a sí mismas sin subterfugios, se servirían de oscuridades metafísicas, de “confusos enredos para cubrir y proteger su debilidad” (EHU, p. 11). Lo que tendría como consecuencia que el “investigador racional” y su “seria reflexión”, señalados por Hume en la *Introducción*, no sean más que instancias legitimadoras de la creencia religiosa, en su afán de establecerse lo más lejos posible sobre principios aparentemente racionales mediante el empleo espurio de la razón y la filosofía. Pretensión de efectos paradójicos que ya había sido puesta de manifiesto por boca del epicúreo del imaginario diálogo ya mencionado en la nota 48: “Los filósofos religiosos no satisfechos con la tradición de sus antepasados y la doctrina de sus sacerdotes (que acepto de buena gana), complacen una imprudente curiosidad *al tratar de establecer tan lejos como pueden la religión sobre los principios de la razón*; mediante lo cual excitan, en lugar de satisfacer, las dudas que naturalmente brotan de una diligente y minuciosa investigación. Ellos pintan con los más magníficos colores el orden, la belleza y sabia disposición del universo; y luego preguntan si tal glorioso alarde de inteligencia podría proceder de la concurrencia fortuita de átomos, o si la casualidad podría producir lo que el mayor de los genios jamás puede admirar suficientemente”⁴⁹.

Si el origen último de la tesis del designio es el mismo que el de la superstición, podemos concluir que aquellos “principios de razón y filosofía verdadera” con los que coincidía la noción supersticiosa y popular de un “ser perfecto creador del universo”, serían en realidad idénticos y no única —y prudentemente— coincidentes *por azar*⁵⁰.

⁴⁹ EHU, p. 135, énfasis añadido. Obsérvese como Hume invierte la relación entre la investigación racionalista y el surgimiento de dudas con la expresada en la retórica cuasi profesión de fe de la *Introducción de la Historia natural de la religión*. En esta última el “investigador racional” no podía suspender su creencia, luego de una seria reflexión; en la primera la investigación no hace más que suscitar dudas al respecto.

⁵⁰ NHR, p. 43. Lo cual es consistente con la “regla general” establecida por Hume en su ensayo “The Rise of Arts and Sciences”: “Lo que depende de unas pocas personas es, en gran medida, adscribible al azar o a causas desconocidas y secretas; lo que surge de un gran número, puede ser a menudo explicado por causas determinadas y conocidas” (E, p. 112).

Un cuarto aspecto está relacionado con la duda y la convicción. Cada época tiene sus creencias y considera absurdas muchas de las aceptadas en otros tiempos porque en el suyo no son habituales. Por otra parte, “cualquier observador imparcial” podría juzgar que si poner en evidencia los absurdos de las otras creencias fuera el único método de establecer la propia, todos los devotos de una superstición podrían proporcionar razones más que suficientes para su ciego y fanático compromiso con los principios en los que han sido educados. Cuanto mayor es el error, tanto más intenso el fanatismo. Sin embargo, a pesar del imperioso estilo dogmático de toda superstición, la convicción de todos los creyentes en todas las épocas es más simulada que real, muy alejada de la sólida y convincente creencia con la que se gobiernan los hombres en la vida cotidiana (*NHR*, pp. 55-60)⁵¹. Esta infidelidad inconfesada se enmascara con estruendosas afirmaciones de celo religioso, pero el comportamiento normal de los hombres desmiente sus palabras, por lo que el asentimiento religioso viene a ser una “inexplicable operación de la mente entre la duda y la convicción, más próxima de la primera que de la última” (*NHR*, p. 60). Que esta operación intermedia es posible, Hume lo estableció en el *Tratado* al afirmar que “...la imaginación puede ser satisfecha sin creencia ni certeza absolutas” (*T*, p. 122), gracias a la fuerza y vivacidad que los elementos de verdad comunican a los elementos ficticios con los que están relacionados, como es el caso de las sensaciones y pensamientos que acompañan a la poesía y cuyos efectos sobre la imaginación resultan en cierta medida análogos a los de la educación para fijar una opinión sin afectar al juicio (*T*, p. 121). El asentimiento religioso estaría entre la duda, provista por la ficción, *conjetura* o *hipótesis*: “...una causa inteligente particular que al principio puso orden y que todavía lo preserva en el universo... un principio que es al mismo tiempo *incierto e inútil*” (*EHU*, p. 142, énfasis de Hume), y la convicción, otorgada por el hábito y la experiencia, “...del curso común de la naturaleza,... la gran norma mediante la cual regulamos nuestra con-

⁵¹ Estas creencias *naturales* están basadas en principios que son “permanentes, irresistibles y universales, tales como la habitual transición de causas a efectos y de efectos a causas...”, y que constituyen “...el fundamento de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente” (*T*, p. 225).

ducta" (*EHU*, p. 142). Curso común de la naturaleza, experimentado como regular y uniforme y al que se atribuye una causa inteligente, donde el primero hace de "la más fuerte prueba" de la segunda (*NHR*, p. 42). Este frágil entramado de ficción y realidad que constituyen las doctrinas religiosas, conformaría, por analogía con el "sistema poético de las cosas" —ficticio, pero suficiente para la fruición literaria (*T*, p. 121)—, un quimérico *sistema teológico de las cosas* (el "mundo propio" que "abre" la superstición⁵²), por su cuenta también suficiente para el precario asentimiento religioso.

Habría entonces una cierta analogía entre este último y la fruición de la poesía⁵³. Analogía que permitiría afirmar que la argumentación teísta, como en algunos casos extraordinarios de descripción poética, "puede tener un mayor efecto sensible sobre la fantasía... puede reunir un mayor número de circunstancias que formen una completa imagen o escena. Puede situar a su objeto delante de nosotros con colores más vivos..." (*T*, p. 631), y producir esa especie de *visión* que la *devoción filosófica* suministra. A este fin la argumentación teísta se servirá no sólo de la elocuencia de un Addison o un Bolingbroke, sino también de las observaciones de la filosofía natural y del carácter científico —empirista y experimental— de su método de prueba. La asimilación a la metodología científica de la argumentación teísta se convertirá en su más poderoso instrumento retórico, aunque deberá soslayar el hecho de que la tesis teísta carece de la posibilidad de verificación experimental⁵⁴. Sin embargo, ni este instrumento retórico será capaz de subsanar la inestabilidad del asentimiento religioso al ser "la fantasía por su propia naturaleza mudable e inconstante" (*T*, p. 356) y por no contar con un sólido asentamiento ni en la razón ni en

⁵² Cf. nota 48.

⁵³ Quizá puede parecer menos arbitrario el recurrir a la analogía entre poesía y creencia religiosa, si traemos a colación la observación de Hume, según la cual, "...en asuntos de religión los hombres encuentran placer en ser aterrorizados... en los asuntos normales de la vida... nada es más desagradable que el miedo y el terror; es sólo en las representaciones dramáticas y en los discursos religiosos que ellos proporcionan placer...". *T*, p. 115. Para una explicación detallada de este fenómeno con referencia a la tragedia, cf. el ensayo "Of Tragedy", en: *E*, pp. 216-225.

⁵⁴ Hurlbutt, Robert H., *Hume, Newton, & the Design Argument*, edición revisada, Lincoln: University of Nebraska Press, 1985, p. 91.

la experiencia⁵⁵. Y puesto “que el imperio de *todas* las creencias religiosas sobre el entendimiento es oscilante e incierto, sujeto a todas las variaciones del humor, *dependiente de los incidentes presentes que afectan a la imaginación*” (NHR, p. 62, énfasis añadido), será siempre necesario recurrir a argumentos especulativos, milagros, escolasticismos, rituales y al adoctrinamiento continuo para reforzarlo en la mente de los hombres, es decir, al *mundo propio* de la superstición⁵⁶.

XII. De la superioridad del politeísmo

Consideradas en su conjunto las mayores diferencias entre el politeísmo tradicional y mitológico y el monoteísmo sistemático y

⁵⁵ La teología tiene fundamento en la razón en la medida que sea soportada por la experiencia (EHU, p. 165). Si falta la segunda falta también la primera. Ya hemos señalado que Hume no toma en consideración la “experiencia religiosa” personal como fundamento posible de la creencia religiosa. Para Hume toda “experiencia religiosa” ordinaria se resuelve en las pasiones de temor y esperanza. La experiencia mística, por su parte, consistiría en “substituir los sentimientos del amor común, por simpatías celestiales” (HL, I, carta 98, p. 201). Hoy en día, en la teología filosófica anglosajona, para eludir el problema de la falta de fundamentación de la creencia religiosa, se tiende a subrayar el carácter infundamentado de toda creencia en general, con lo que el caso de la creencia religiosa sería más bien paradigmático, tal como ocurre con Norman Malcolm y otros seguidores del *segundo* Wittgenstein; véase de Malcolm su “The Groundlessness of Belief”, en: Brown, Stuart C. (Ed.), *Reason and Religion*, Ithaca: Cornell University Press, 1977, pp 143-157. Una perspectiva más radical —y que en un momento hizo abrigar grandes esperanzas de superar la crítica de Hume— es la de Alvin Plantinga y adláteres, para quienes la creencia religiosa no necesita razón alguna para fundarse pues ella misma es el fundamento de la creencia en la razón, siendo, por lo tanto una creencia *básica*, justificada por determinadas condiciones —la fe y el sentido de la presencia divina—; cf. Plantinga, A. y N. Wolterstorff (Eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983, p. 80. Desde el punto de vista de Hume, ambas posiciones no alteran para nada el *status* de la creencia religiosa, pues aunque no se pueda fundamentar racionalmente creencias *naturales* como la causalidad o la persistencia del mundo, éstas, a diferencia de la creencia en Dios, son de *facto* imprescindibles para la vida humana. Para ellas se cumplen universalmente las condiciones que las justificarían como creencias *básicas*, lo que no ocurre con las que justificarían la creencia en Dios, que pueden darse o no darse —incluso para un mismo individuo— dependiendo de muchos factores: educación, carácter, circunstancias, estado de ánimo, etc.

⁵⁶ El “mundo propio” de la superstición es también el “otro mundo” del que se sirve la cleresía para conseguir sus fines: “la ambición del clero a menudo sólo puede ser satisfecha promoviendo la ignorancia, la fe implícita y los fraudes piadosos. Y habiendo conseguido lo que Arquímedes sólo deseaba (a saber, otro mundo en el que podría asentar sus máquinas) no es de extrañar que ellos muevan a placer este mundo.” (E, p. 200, nota).

escolástico son dos: que el primero es a menudo más razonable al consistir en historias, aunque sin fundamento, libres de “absurdos evidentes y demostradas contradicciones”; y que por ser más fácil y ligero de comprender, no produce una impresión tan profunda en las afecciones o entendimiento de los hombres como el segundo (*NHR*, p. 65).

Pero la levedad del paganismo antes que dar pie a una reflexión crítica que conduciría al monoteísmo, ha sido apta, más bien, para inducir en ciertos individuos opiniones aparentemente próximas a la impiedad (*NHR*, p. 61). Las deficiencias racionales del politeísmo no tuvieron papel causal alguno en el surgimiento de la creencia monoteísta opuesta, por lo que el monoteísmo no es el resultado de una corrección racional de los errores del politeísmo (*NHR*, p. 62).

Que Hume considere que el politeísmo, por ser tradicional, poco doctrinario y afectar menos a los individuos, es a menudo más *razonable* (*NHR*, pp. 60-65), implica que el monoteísmo no solamente es a menudo menos *razonable*, sino que “la prevalente fuerza de sus invencibles razones” (*NHR*, p. 41) —la tesis teísta, objetivo soterrado de esta investigación histórica— es siempre incapaz de hacerlo más *razonable*. Que esta supuesta *verdad* sea impotente para neutralizar los defectos populares o *corrupciones* del monoteísmo, sólo puede explicarse porque, para Hume, tal *verdad* no puede ser más que la refinada manifestación especulativa de la humana “propensión a la adulación”, derivada del temor, por la que la idea de un “autor inteligente” del universo expresa el grado más alto de la exaltación del poder y conocimiento —que no bondad— de esta temida y suprema divinidad (*NHR*, pp. 60-61). En ese sentido, la tesis teísta, aun cuando pueda parecer por su elaborada forma más razonable y más atractiva para las personas de “cultivado entendimiento”, no es más racional que otros prejuicios supersticiosos⁵⁷. No escapa, por ende, a la dinámica propia de la imaginación en la creencia religiosa ni puede ir más allá ni prevalecer sobre ella, es, simplemente, su otra cara de la medalla, la más pretenciosa: “¡Qué noble privilegio es para la razón humana el alcan-

⁵⁷ La filosofía podrá *racionalizar* a las pasiones *irrazonables*, es decir revestirlas de una apariencia lógica y de objetividad, pero por mucho que lo intente nunca conseguirá hacerlas razonables. Lo que sí puede hacer es ayudar a someterlas a la razón, haciendo evidente la falsedad de sus supuestos o la insuficiencia de sus medios en relación a sus fines (*T*, p.

zar el conocimiento del Ser supremo; y de la obra visible de la naturaleza, poder inferir tan sublime principio como su Creador! Pero démosle la vuelta a la medalla. Veamos la mayoría de naciones y la mayoría de épocas. Examinemos los principios religiosos que de hecho han prevalecido en el mundo. Difícilmente seremos convencidos de que no son otra cosa que sueños de hombres enfermos. O quizá los contemplemos más como las juguetonas extravagancias de monos de aspecto humano, que como las serias, positivas y dogmáticas afirmaciones de un ser que se dignifica a sí mismo llamándose racional” (NHR, p. 75).

El contraste entre ambas formas religiosas deja al politeísmo en mejor pie que al monoteísmo. Al ser un sistema de creencias más abierto y flexible, el politeísmo ejerce un yugo menos severo sobre la mente de los individuos; al estar asociado con la idolatría resulta más apegado a la realidad material, sus imágenes son muchos más intersubjetivas que las que resultan de la imaginación de cada fiel tratando de concebir abstractamente un único ser dotado de infinitud, omniciencia, omnipotencia, ubicuidad, eternidad, simplicidad, etc. Es, además, fuente de una mitología —la grecolatina— que exalta en general los valores humanos y como “una verdadera religión poética” (NHR, p. 61) ha fructificado en una forma de expresión artística, la poesía trágica. Por último, al ser intrínsecamente más tolerante, el paganismo es menos propicio al celo fanático, al entusiasmo y, por ende, a suscitar divisiones políticas y guerras de religión. De ambas supersticiones, el politeísmo resulta menos malo, sus debilidades son sus virtudes, que subrayan los graves defectos del superficialmente firme monoteísmo imperante⁵⁸.

416). Y así como la razón, a pesar de ser esclava de las pasiones, al desvelar la falsedad de los supuestos de las pasiones *irrazonables*, las somete, haciéndose indiferentes sus objetos o acciones, la filosofía abandona la servidumbre a la teología, al poner en evidencia la irracionalidad de sus principios. Conseguir la *indiferencia* en materia religiosa, sin embargo, parece estar sólo al alcance de un grupo muy reducido de personas, menor, inclusive, a las muy pocas a las que la filosofía se encuentra confinada (D, p. 223).

⁵⁸ Kemp Smith ha observado que esta *preferencia* de Hume por la religión pagana “...es sólo su método indirecto de expresar su disgusto por la religión tal como la conoció en su tiempo.” Smith, Norman Kemp, *o.c.*, p. 13.

XIII. Carácter inmoral de la superstición

Pero es en el aspecto moral donde ambas formas de superstición coinciden paralelamente en el perjuicio que causan. Perjuicio que se deriva, por un lado, del hecho de abrigar las dos una concepción de la divinidad de profundo carácter inmoral que repugna el sentido moral de los hombres⁵⁹, y por otro, al hacer de determinadas conductas y prácticas socialmente superfluas o perniciosas y al margen de la moralidad de las costumbres, el modo de ganarse el favor, la salvación o la gracia de esta divinidad. Por la primera, los dioses constituyen un modelo inaceptable de conducta —“barbarie y arbitrariedad... configuran el carácter de la divinidad en las religiones populares”—, que por temor resulta irreprochable, incentivando la hipocresía. Por la segunda, no hay crímenes que no sean incompatibles con la piedad y la devoción, sirviendo asimismo estos crímenes de refuerzo a los cultos y ritos de la superstición, al ser estos últimos, por su parte, empleados para expiar a los primeros (*NHR*, pp. 70-73).

XIV. Filosofía natural y devoción

Una vez quebradas las pretensiones de una primigenia religión natural racional y monoteísta, sobre la base del estudio de los orígenes, características y efectos de toda creencia religiosa, Hume en el *Corolario general* de su libro, mediante un juego retórico de contrastes y paradojas en los que por un lado afirma y por el otro cuestiona, disuelve sumariamente las creencias más comúnmente aceptadas de su tiempo en un mar de incertidumbres y dudas. En rápido repaso junto con la noción deísta de una religión natural, otras concepciones habituales son sometidas a su calculada ambigüedad: la bondad del mundo, el hombre como imagen de Dios, el valor moral de los principios religiosos, la beatitud de la vida futura, la capacidad de la razón para impedir a los hombres, incluso cuando cultivados, aceptar las creencias más absurdas, puesto que aun siendo la *ignorancia la madre de la devoción*, no parece ser la única causa, ya que un pueblo carente de

⁵⁹ Especialmente la monoteísta en su forma de cristianismo reformado por Calvino. Hume lo afirma indirectamente citando a Ramsay. *NHR*, pp. 68-69.

religión no se diferenciará mucho (en su ignorancia) de los animales (NHR, pp. 75-76, énfasis de Hume). Ya hemos visto que para Hume también la filosofía puede ser madre de la devoción, por lo que “no hay absurdos teológicos por más chirriantes que no hayan sido alguna vez abrazados por hombres del mayor y más cultivado entendimiento” (NHR, p. 75). Si lo que inflama a la imaginación del vulgo con asombro y lo conduce a sentir vivamente y a otorgar crédito son los relatos elocuentemente exagerados de prodigios y milagros, etc. (NHR, p. 42); lo que exalta a la fantasía del docto es el *espectáculo* de la naturaleza, visto a través de las descripciones de la filosofía natural, la anatomía de los cuerpos, la regularidad del movimiento de los astros, la adecuación de medios a fines, —“*the beautiful connection*” (NHR, p. 42), etc. Su educada⁶⁰ sensibilidad le hace sentir con intensidad la idea de que todo ese maravilloso orden que contempla (como si el universo entero fuera esa “clase de teatro” que describía Addison⁶¹) es

⁶⁰ Que la educación es otra de las causas posibles, aunque no natural, sino artificial, es un tema constante en Hume. Cf., por ejemplo, NHR, pp. 54, 56, 57, 60, 62, 70. También, EPM, p. 214; HL, I, carta 71, p. 51 y T, pp. 116-117, 121. Y que, como artificio humano, en manos clericales, agrava las naturales debilidades de los hombres, convirtiendo a las “indisciplinadas sugerencias naturales” de las pasiones en sistemáticos principios pseudo racionales (NHR, p. 73). Es ella la que comúnmente *sugiere* o *instruye* a la imaginación la noción de un “soberano autor” de la naturaleza, que, una vez asumida, conduce a ver un propósito o un designio en todas las cosas y extiende —ficticiamente— la comprensión humana hasta los primeros principios del universo (NHR, p. 74).

⁶¹ “El universo entero es una clase de teatro repleto de objetos que bien despiertan en nosotros placer, entretenimiento o admiración... y ocupan la mente con una perpetua sucesión de bellas y placenteras imágenes... [proporcionando a la] imaginación las mayores clases de placeres... La imaginación llama al entendimiento y debido a la grandeza del objeto sensible produce en aquél la idea de un Ser que no está constreñido ni por el tiempo ni por el espacio... La Creación es una fiesta interminable para la mente del buen hombre... La filosofía natural agudiza este gusto por la creación, haciéndola no sólo placentera para la imaginación sino, también, para el entendimiento.” Spectator, 387, 489, 393, en: Sambrook, *o.c.*, pp 28-29. Contrástese con Hume: “Estamos ubicados en este mundo como en un gran teatro, donde las verdaderas fuentes y causas de todo evento nos están enteramente ocultas. Sin la sabiduría suficiente para prever o el poder para prevenir los males que continuamente nos acechan. Nos encontramos perpetuamente suspendidos entre la vida y la muerte... y mientras las pasiones son mantenidas en constante alarma por la expectativa ansiosa de los hechos, la imaginación es igualmente empleada en la formación de ideas sobre esos poderes... La ignorante multitud sólo puede concebir dichas *causas desconocidas* de una manera vaga y confusa... Ignorantes de la astronomía y de la anatomía de plantas y animales... continúa todavía desconociendo al primer y supremo creador, espíritu infinitamente perfecto que, por sí sólo mediante su poderosa voluntad estableció el orden

producto de un autor inteligente. Esta idea ejerce sobre él una influencia irresistible, que no se detiene ante las objeciones racionales, su probable contradicción con las leyes de la lógica, las disimilitudes y la inmensa distancia existentes entre la *maquinaria* del universo y las máquinas humanas que debilitan la analogía entre arte y naturaleza. *Siente*, en su arrebatado de *devoción filosófica*, la idea de una inteligencia ordenadora del universo con la misma fuerza con la que siente su propia inteligencia en sus actos y productos. La fuerza con la que se le impone la idea es como la de la sensación, su impacto es como si se tratara de una impresión, surgida inmediatamente de su contemplación de la naturaleza (*D*, p. 154)⁶². Y ahí donde los prejuicios de la educación recibida no se opongan, la regularidad del universo lo lleva a concebir esa inteligencia como única e indivisible. Pero, no satisfecho con esto, incluso los fenómenos naturales contrarios a esta regularidad se convierten para él en pruebas de un plan consistente y establecen un único propósito o designio, no obstante inexplicable e incomprendible (*NHR*, p. 74)⁶³. Que tanto las leyes naturales como los eventos contrarios a las mismas sean partes constitutivas de un mismo “plan coherente”, y en el que los segundos hacen de pruebas respecto a este único plan “inexplicable e incomprendible”, implica, ciertamente, “absurdo evidente y demostrativa contradicción” (*NHR*, p. 65). Derivados ambos de ese “apetito por el absurdo y la contradicción” que, a diferencia de lo que ocurre en la religión mitológico-tradicional, es

de toda la estructura de la naturaleza. Tan maravillosa idea es demasiado grande para su estrecho entendimiento que no es capaz de observar la belleza de la obra ni de comprender la grandeza de su autor” (*NHR*, pp. 28-30, énfasis en el original).

⁶² En un trabajo posterior trataremos de elucidar la dimensión estética, vinculada al concepto de lo *sublime*, del asentimiento a la tesis del designio, tal como lo describe Hume en los *Diálogos*, como un fenómeno sensible, una presunta perturbación del *gusto*.

⁶³ Por ejemplo Berkeley: “Puede que en algunas ocasiones sea necesario, ciertamente, que el Autor de la Naturaleza haga una exhibición de su extraordinario poder produciendo alguna apariencia que se salga del ordinario orden de las cosas. Estas excepciones a las reglas de la naturaleza son apropiadas para sorprender y asombrar a los hombres, llevándolos al reconocimiento del Ser Divino”. Y “...las imperfecciones y defectos de la naturaleza no carecen de utilidad, en cuanto constituyen una grata especie de variedad y dan realce a la belleza del resto de la creación, de igual modo a como las sombras de una pintura sirven para destacar sus partes más brillantes y luminosas”. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, § 63 y § 152, en: *The Empiricist*, Nueva York: Dolphin Books, s.f., p. 176 y p. 214.

intrínseco a las especulaciones y sistematizaciones de la filosofía al servicio de la superstición (*NHR*, p. 54). Y que bajo la forma de principios teológicos se encontrarían presentes, como prejuicios de la educación recibida, entre los “investigadores racionales” y entre “los hombres del mayor y más cultivado entendimiento”, influyendo en su “seria reflexión” sobre la naturaleza; a la que jamás examinarían, igual que en el caso de la naturaleza humana, “desde otra perspectiva que no fuera aquélla en que *ellos mismos* la han situado” (*T*, p. 297). Perspectiva que sería, en última instancia, la razón de que *descubrieran* en toda la naturaleza lo que sus inculcados prejuicios religiosos habrían presupuesto en ella. Pues, para quienes asumen la “hipótesis religiosa” como “un método particular de explicación de los fenómenos visibles del universo... si piensan que las apariencias de las cosas demuestran tales causas, es permisible que saquen tal inferencia respecto de la existencia de tales causas” (*EHU*, p. 139). De ahí que, “...quienquiera que *aprenda* mediante argumentos la existencia de un poder invisible e inteligente, deberá razonar *a partir* de la admirable adaptación de medios a fines de los objetos naturales, y deberá *suponer* que el mundo es obra de ese ser divino, la causa original de todas las cosas”⁶⁴.

XV. Escepticismo, contienda y filosofía política

Ahora bien, luego de esta sucinta presentación del contenido de la *Historia natural de la religión*, ya podemos intentar una interpretación del pasaje final de la obra.

⁶⁴ *NHR*, p. 38, énfasis añadido. La circularidad es obvia: lo que el argumento concluye, es decir lo que se aprende, es lo mismo que se supone. Como la premisa de la adaptación de medios a fines es insuficiente para concluir a partir de ella la existencia de un poder inteligente invisible (distinto e independiente de lo visible, los objetos naturales), se introduce en el razonamiento la suposición de que esa adaptación admirable es producto de algo (independiente) con capacidad para crear esa adaptación, un algo inteligentemente proporcional a la inmensidad de la obra, una divinidad, causa de todas las cosas; y se concluye afirmando la existencia de ese algo con esa capacidad o poder inteligente para crear esa magna obra. El supuesto lo proporciona la creencia religiosa aprendida antes del aprendizaje argumental, por lo que no hay sino una reiteración de lo que ya estaba de antemano aprendido.

Es evidente que el texto en cuestión, como cierre de una investigación empírica sobre los orígenes de la religión en la naturaleza humana, es un poco extraño y puede parecer fuera de lugar. Extrañeza justificada si, como parece, la investigación ha logrado alcanzar su objetivo y establecer cuáles son los principios de la religión en la naturaleza humana, en tanto se asumían como principios secundarios puestos al alcance de la observación y del entendimiento, y sujetos, a su vez, a una escrutación exhaustiva y satisfactoria. Pero este texto del Corolario general, aun cuando ofrezca la impresión de no inferirse de las secciones anteriores, de hecho lo está pues de ellas recoge el carácter de su relación con la ambigua “casi profesión de fe” de la Introducción: “Toda la estructura de la naturaleza nos manifiesta a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, después de una seria reflexión, suspender por un instante su creencia respecto a los principios primarios del teísmo y la religión auténticos” (*NHR*, p. 21).

El contraste entre ambos textos es palmario⁶⁵. En la Introducción *toda (the whole)* la naturaleza hablaba por sí misma de un autor inteligente, en el Corolario *todo (the whole)* es un inexplicable misterio. En la Introducción lo que no podía *suspenderse* ni por un instante luego de la investigación era la creencia teísta, en el Corolario el resultado de la investigación es la *suspensión* del juicio, una duda deliberada que hay que tratar de sostener a pesar de que no es posible evitar el contagio de la opinión. Entre un texto y otro, entre la cuasi profesión de fe que abre el libro y la declaración de escepticismo que lo cierra, está la investigación sobre el origen de la religión en la naturaleza humana. Investigación que aparentemente no tocaba la tesis teísta, pero que, no obstante, ha hecho posible que lo que en la Introducción se presentaba como lo más obvio y lo más claro apareciera en el Corolario como lo más dudoso y un absoluto misterio. De este modo, la carga semántica que encerraba la “rapsódica” afirmación inicial termina de estallar, convertida la tesis teísta en un *rompecabezas* irrecomponible. La diana subyacente de la investigación de Hume ha

⁶⁵ Noxon, en su artículo “Hume’s Concern with Religion”, los considera muy difíciles de reconciliar uno con otro, en: Merrill, K.R. y R.W. Shahan (Eds.). *David Hume: Many-sided Genius*. Oklahoma: University of Oklahoma Press. Reimpreso en: *David Hume. Critical Assessments. V. Religion*, p. 13. Tal *reconciliación* es posible a partir de nuestra interpretación de la obra.

sido plenamente alcanzada por sus argumentos, puesto que el *Corolario* viene a decirnos, en críptico e irónico lenguaje, que la tesis teísta no ha resistido el examen histórico de su posibilidad empírica como creencia autónoma, independiente de la superstición y fundamentada racionalmente. Hume, "...más precavido en su expresión" (*NHR*, p. 62), se limitará retóricamente a afirmar que todo este asunto es inexplicable y recomendará al respecto la suspensión cautelar del juicio.

Pero Hume es consciente de que, dada "la fragilidad de la razón", esta conclusión escéptica sobre la posibilidad de encontrar un fundamento racional de la creencia religiosa, y que les presenta a sus lectores como resultado de su investigación histórica sobre sus orígenes, no puede permanecer como deliberada duda, puesto que la suspensión del juicio no es factible de sostenerse —ni en general ni especialmente en este asunto— de manera indefinida⁶⁶. De ahí que para que subsista deberá asumirse necesariamente como una opinión y ser considerada como una doctrina en conflicto con otras. La *expansión* de la perspectiva del análisis de Hume del fenómeno religioso, por la que las diferentes supersticiones estarían en permanente disputa, la incluiría de este modo en la contienda. La suspensión del juicio, "que constituye de suyo el triunfo del escepticismo" (*D*, p. 136), se revelaría para el lector —por obra de una "inferencia construida" por él mismo (*L*, p. 24)— como una opinión más, pasible de ser discutida, aceptada o rechazada. Para un lector creyente, particularmente si es de observancia dogmática u ortodoxa, esta perspectiva sobre la religión, de la que la suspensión del juicio no es en realidad más que una instancia retórica, al tomar el carácter de una opinión beligerante, constituiría una "herejía" a combatir, "un enemigo más peligroso" (*D*,

⁶⁶ "...aunque un hombre... pueda renunciar enteramente a toda creencia y opinión. le es imposible perseverar en este total escepticismo...", y más precisamente: "Tan poco estimo, replicó Filón. que esta suspensión del juicio sea posible en el presente caso" (*D*, pp. 132 y 216). No se trata, entonces, "...que la duda sea más fácil de mantenerse ante las supersticiones en conflicto...", como interpreta Peter Jones, *o.c.*, p. 88. La oposición o contraste entre creencias tiene por objeto la subversión de la mismas (*T*, p. 225), pero en materia de religión Hume parece reconocer que este objetivo se ve limitado a dejar en pie sólo las creencias menos perniciosas. Así como para alcanzar la "indiferencia filosófica" en asuntos de religión, Hume pasó necesariamente por "un perpetuo combate" (*HL*, VI, carta 72, p. 154), la promoción social de esta actitud requiere pasar inevitablemente por un combate con la superstición.

p. 213) que otras doctrinas concurrentes⁶⁷. La peligrosidad extrema que encierra para la superstición dominante, en su formulación racionalista o religión natural, la perspectiva de Hume sobre la religión, radicaría no tanto en la conclusión escéptica, con su exigencia implícita de resistir “la universal propensión a creer en un poder invisible e inteligente” (que es “una concomitancia general de la naturaleza humana” (*NHR*, p. 75), lo que hace que sea una demanda muy difícil de cumplir), sino más bien en aquello que previamente la investigación ha puesto de manifiesto. Que a la luz del más completo esclarecimiento de las fuentes de la creencia religiosa en la naturaleza humana, las únicas razones para el asentimiento religioso que se han encontrado, no son otras que exactamente las mismas primarias motivaciones que operan en la aceptación de la más vulgar superstición. De nada habrá servido, entonces, que “...los genios más refinados se hayan afanado ambiciosamente en producir nuevas pruebas y argumentos” (*D*, p. 128), pues sus innumerables volúmenes no contendrán “...nada sino sofistería e ilusión” (*EHU*, p. 165). Hume no necesita hacer explícito su rechazo a la noción de una divinidad inteligente creadora del universo⁶⁸, le basta con proponer a sus lectores, como resultado de su investigación, la suspensión del juicio, “lo único que puede garantizarles contra los absurdos más groseros” (*EPM*, p. 278), una vez que ha

⁶⁷ Para Hume “...las acusaciones de herejía... siempre recaerán al final sobre los partidarios de la razón” (*NHR*, p. 54); “...y no es cierto que una opinión sea falsa por tener consecuencias peligrosas (para la religión y la moralidad)” (*T*, p. 409); asimismo, “...la verdad filosófica de una proposición, de ningún modo depende de su tendencia a promover los intereses de la sociedad” (*EPM*, p. 279).

⁶⁸ Hacerlo, al margen de una temeridad innecesaria, habría sido para él una falta de *delicadeza* con sus lectores (muchos de los cuales eran clérigos, algunos muy amigos suyos como aquél al que estaba dedicada esta *Historia*), que le hubiera puesto fuera de los dominios de la discusión docta de la Escocia de su tiempo. Una declaración impertinente y *soberbia* de ateísmo o, más modestamente, de agnosticismo, habría roto el presupuesto mínimo necesario para el diálogo y el consenso en materia religiosa. Hume admite esta necesidad cuando de una manera general afirma que “...es imposible que los hombres puedan convenir en sus sentimientos y juicios, a menos que elijan un punto de vista común desde el que examinar su objeto y que pueda ser causa de que este último les parezca idéntico a todos ellos” (*T*, p. 591). Ruptura que, además, habría llevado la controversia de los dominios *of the wise and learned a los terrenos of the vulgar*: “...algo que ninguna persona responsable podría desear. Y Hume era extremadamente consciente de la naturaleza incendiaria de la controversia religiosa”. Box, M.A., *The Suasive Art of David Hume*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 210.

demostrado que no es posible encontrar en la naturaleza humana un asidero racional para tal creencia.

Que se trate de una contienda entre *supersticiones* y no entre filosofía y superstición, se explica si consideramos que para Hume, a pesar de que mediante el empleo *correctivo* de la razón la primera pueda servir de *antídoto* de la segunda, la razón es por sí misma incapaz de oponerse a las opiniones inculcadas desde la infancia y a las pasiones violentas que, asociadas de modo indesligable con la superstición, perturban el juicio. La filosófica suspensión del juicio, en principio expresión de una pasión apacible —el amor por la verdad—, al contagiarse irremediamente de opinión adquiere la misma virulencia que las pasiones de la superstición. Intensidad por la que la *medicina* se hace proporcional a la enfermedad y —de acuerdo con lo que estableciera en el *Tratado*— sólo como tal pasión es capaz de combatir a otra pasión⁶⁹. Furiosa refriega de la que *le bon* David, cumplida su tarea como *the terrible* David, feliz se escapa “a las calmas aunque oscuras regiones de la filosofía”⁷⁰. “Regiones de la filosofía” en las que sus *Diálogos sobre la religión natural* dan cuenta del fundamento racional de la tesis teísta, de modo análogo a como su posibilidad empírica, es decir, histórica, han sido estudiados en esta investigación sobre los orígenes de la religión.

Es esta voluntad de enfrentamiento crítico con las creencias religiosas establecidas la que proporciona sentido al interés de Hume por la religión. Preocupación crítica que es central en su pensamiento y sin la cual no es posible adquirir una comprensión cabal del mismo. Interés que, contrariamente a la opinión de Anthony Flew que lo con-

⁶⁹ *T.*, pp. 115-117 y pp. 413-418. Asimismo, en esta *Historia natural de la religión* afirma que oponer la razón al entramado de creencias absurdas de la religión escolástica es como “pretender detener el océano con un haz de ramas”, p. 54. La filosofía, no obstante, puede procurar un “soberano antídoto” contra la superstición, “fundada en opiniones falsas” (*E.* p. 577-579), al ser lo único capaz de conquistar los inexplicables terrores que la originan (*E.* p. 75).

⁷⁰ Intención polémica que nos da una pista para entender por qué Hume, siendo ajeno por carácter y principios a participar en tales controversias, echó de menos la poca discusión despertada por esta Historia. *cf.* Hume, *My Own Life*, publicado como suplemento a la edición de Norman Kemp Smith de los *Dialogues* (*D.* p. 237). Nótese también que es en estas “oscuras” regiones donde Hume tratará a la “más clara” solución a la cuestión respecto al fundamento de la religión en la razón (*NHR.* p. 21) y que en los *Diálogos* se verá, más bien, como “tan oscura e incierta” (p. 128).

sidera ajeno al proyecto original de la obra juvenil⁷¹, antecede a su publicación tal como lo evidencian los manuscritos de Hume que han sobrevivido de ese período de su vida⁷², y que se mantendrá presente incluso hasta el final de sus días⁷³. Será, además, como bien señala J.C.A. Gaskin, el tema al que más espacio dedicará en sus obras filosóficas⁷⁴.

¿Cuál era el objetivo que perseguía Hume con su constante reflexión sobre asuntos religiosos?⁷⁵ Este interrogante ha recibido diversas respuestas que van desde sugerir que se trataba sólo del cí-nico empleo de un tema de moda para acrecentar su fama literaria (Huxley), hasta interpretaciones como la de Charles W. Hendel, para quien el interés de Hume por la religión es la expresión de un conflicto personal⁷⁶. A éstas hay que añadir las que lo consideran únicamente como parte del programa negativo de Hume con respecto a los límites del conocimiento humano, como es el caso de la apuntada por Richard Wollheim⁷⁷. Sin tomar en consideración, por inocua, la opinión de Huxley, ni la interpretación de Hendel por estar limitada a la presunta motivación, nos queda la de Wollheim. Pero, aun cuando el interés de Hume por delimitar el conocimiento humano no pueda dejar al margen las creencias religiosas, su preocupación por éstas no es exclusivamente de índole epistemológica, hay en ella una intención ciertamente polémica o *purgativa*: la erradicación de la religión de los ámbitos de la vida y de la discusión política de su tiempo (y de su

⁷¹ Flew, Anthony, *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry*, Londres: R.K.P., 1980 (1961), pp. 11-12. No obstante en una obra posterior, *David Hume: Philosopher of Moral Science*, Oxford: Blackwell, 1986, Flew parece admitir esto, pp. 8-9.

⁷² Cf. Mossner, E.C., "Hume's Early Memoranda, 1729-40: The Complete Text", en: *Journal of History of Ideas*, IX (1949), pp. 492-518. Asimismo, *The Letters of David Hume*, vol. I, carta 72, p. 154.

⁷³ Cf. la carta de A. Smith a W. Strahan en *D*, Supplement, p. 245.

⁷⁴ Gaskin, J.C.A., *o.c.*, p. 1.

⁷⁵ Hume incluso llegó a pensar en escribir una historia eclesiástica, idea que abandonó por considerar que había empezado a amar más vivir en paz y decidido a ser más cauto que antes en crearse enemigos (*HL*, I, carta 189, p. 352), a pesar de que D'Alembert, Helvétius y demás amigos franceses lo apuraron a llevar a cabo ese proyecto.

⁷⁶ Hendel, Charles W., *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianápolis: Bobbs Merrill, 1963, p. xvi.

⁷⁷ Wollheim, Richard (Ed.), *Hume on Religion*, Londres: Fontana-Collins, 1963, p. 16.

natal Escocia⁷⁸), en los que su influencia era a su entender negativa. Influencia derivada no sólo del poder institucional de algunas iglesias protestantes, sino de su catequización sistemática, cuyos frutos Hume encuentra mayoritariamente nefastos, pues la hipocresía, el fanatismo y la intolerancia son capaces de alterar perjudicialmente la vida social: "...si el espíritu religioso es mencionado alguna vez en toda narración histórica, estamos seguros de que encontraremos después el detallado relato de las miserias que lo acompañan..." (D, p. 220). Catálogo de las nefastas consecuencias de asociar los comportamientos sociales y políticos a las creencias religiosas, que recoge en sus ensayos políticos y particularmente en su *Historia de Inglaterra*⁷⁹.

Sólo por virtud de este contexto de inevitable confrontación con las creencias religiosas dominantes, las conclusiones de Hume sobre la naturaleza del fenómeno religioso, que complementan una filosofía del sentido moral secular y autónomo, adquieren el carácter de una especie de *superstición*, de una *herejía* o, en palabras de su contemporáneo G. Horne, de una "atroz desviación"⁸⁰. *Herejía* para la cual, sólo cabe suponer, Hume habría deseado la misma suerte que la que esperaba corriera la filosofía moral de Hutcheson en una carta de 1743: que una vez asentada en la universidad se extendiera al mundo y del mundo a las iglesias (HL, I, carta 19, p. 48). Que el proceso de propagación incluya en último término a las iglesias enfatiza la importancia de éstas para su difusión e impacto en la sociedad. Es gracias al púlpito y no sólo al hecho de que los clérigos estudiaran necesariamente en las universidades y tuviesen una "...considerable participación en el saber de la época..." (E, p. 201, nota), es decir, en el mundo

⁷⁸ "Según William Cullen, Hume afirmaba en su lecho de muerte 'que todavía no había terminado su gran tarea' de liberar a sus compatriotas 'de la Superstición Cristiana'". Borrador de la carta de William Cullen a William Hunter sobre la muerte de Hume, Biblioteca de la Universidad de Glasgow, Thomson-Cullen Papers, 161, en: Jones, Peter, *o.c.*, p. 2.

⁷⁹ El mismo Hume reconoció que todo lo que había escrito sobre religión en el primer volumen de su *Historia* tendría que haber recibido un tratamiento más cortés que lo "suavizara", haciéndolo menos áspero para sus lectores y suprimió algunos pasajes conflictivos en la segunda edición. Mossner, E.C., *The Life of David Hume, o.c.*, p. 306.

⁸⁰ "Carta a Adam Smith, LL.D. sobre la vida y la muerte de su amigo David Hume, Esq.", en: Hume, David, *Mi vida. Cartas de un Caballero a su amigo de Edimburgo*, edición y traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 1985, apéndice, p. 85, nota.

of the wise and learned, que esta filosofía podría llegar a tener una influencia positiva en la sociedad. De lo contrario, de quedarse restringida al ámbito académico y educado, sin penetrar en las iglesias, no sería posible la reforma de las costumbres, debido al monopolio *formativo* ejercido por la instrucción religiosa desde los púlpitos⁸¹. Éxito de difusión que, de ocurrir en el caso de la *herejía*, permitiría por una vez que lo más racional venciera o ganara terreno a lo menos racional⁸².

Sólo una filosofía no descarrada por “falsedades y sofisterías” (*E*, p. 579), esto es, limitada a los objetos adecuados para las capacidades de la inteligencia humana (*EHU*, p. 162), conseguiría llegar a ser el único *antídoto* capaz de conquistar los inexplicables terrores que originan la superstición y la servidumbre a sus propagadores⁸³. Esta “verdadera filosofía”, al hacer explícita la falsedad de las opiniones en que se apoya la superstición e inspirando sentimientos más

⁸¹ Pocos pasajes pueden ser más explícitos que el siguiente de su *Historia de Inglaterra* sobre como veía Hume la labor del clero: “...en toda religión, exceptuando la verdadera, [la clerical] es altamente peligrosa, y tiene incluso la tendencia natural a pervertir la verdadera, infundiendo en ella una fuerte mezcla de superstición, desatino e ilusiones falsas. Cada profesional del espíritu, en orden a hacerse a sí mismo máspreciado y sacro a los ojos de sus partidarios, les inspirará el más violento aborrecimiento de todas las otras sectas y continuamente se esforzará, mediante alguna novedad, en excitar la lánguida devoción de su audiencia. En las doctrinas inculcadas, no se hará ningún caso a la verdad, las costumbres o la decencia. Se adoptará todo principio que mejor se adapte a las desordenadas afecciones de la estructura humana...” (*HE*, III, pp. 135-136. También, *E*, p. 199, nota 3). Aunque aquí no podemos extendernos sobre los significados o usos que tiene para Hume la expresión “religión verdadera” o “auténtica”, señalaremos al menos uno: que no se trata de una religión existente, sino más bien de un instrumento retórico de contraste para medir o evaluar la religión popular, corrupta. “tal como ella se encuentra [originalmente Hume escribió siempre] en el mundo” (*D*, p. 223).

⁸² *Cf.* la nota 67.

⁸³ “Como la superstición está fundada en el temor, pesar y depresión de los espíritus, representa al hombre ante sí mismo en tan despreciables colores que él a sus propios ojos aparece como indigno de acercarse a la divina presencia, y naturalmente recurre a otra persona, cuya santidad de vida o, quizá, impudicia y astucia, lo hacen suponerlo más favorecido por la divinidad... Aquí el origen de los *sacerdotes*... Como la superstición es un importante ingrediente en casi todas las religiones, incluso las más fanáticas, no habiendo nada sino la filosofía capaz de someter completamente estos inexplicables terrores, de lo que se sigue que en casi todas las sectas religiosas se encontrarán sacerdotes. Cuanto más fuerte sea la superstición en la mixtura, mayor será la autoridad del sacerdocio”, Hume, “Of Superstition and Enthusiasm”, *Essays*, p. 75. *Cf.* asimismo, “Of Suicide”, *o.c.*, pp. 577-579, énfasis en el original. Pero, como ha observado Foster, S.P., en “Different Religions and the Difference They Make: Hume on the Political Effects of Religious

adecuados y fuertes que los de aquélla, lograría así erigirse en su “soberano antídoto” o “medicina eficaz”, capaz de evitar a la sociedad los perniciosos efectos de esa “enfermedad” o “vicio del espíritu humano” (E, p. 579)⁸⁴.

La propuesta de un filosófico antídoto para las creencias religiosas, sintetiza el afán de confrontación, no por mesurado y comedido menos intenso, que anima el pensamiento de Hume en materia de religión. Este carácter “partisano” o toma de partido contra las creencias religiosas establecidas no es gratuito, opera como un elemento decisivo, y en cierta medida implícito, de la tolerancia liberal que Hume propugnaba⁸⁵. Tolerancia que, a su entender, era una consecuencia del progreso de la libertad personal —uno de los pocos indicios del *progreso* general de la humanidad⁸⁶— y que Hume pretendía sustentar al margen de los conflictos religiosos y de las disputas teológicas, basán-

Ideology”, en: *Modern Schoolman*, 66 (1989), reimpresso en: *David Hume Critical Assessments, V. Religion*, pp. 377-399, a Hume no sólo se le ocurrió este filosófico tratamiento preventivo. En su *Historia de Inglaterra*, sugiere uno político: hacer de los clérigos asalariados del Estado, para de este modo “...sobornar su indolencia... y volviendo superfluo para ellos ser más activos de lo apenas necesario para evitar que su rebaño se esfuerce en la búsqueda de nuevos pastos” (HE, III, p. 136).

⁸⁴ No deja de ser una ironía que Hume considere que el éxito social de esta filosofía dependa en última instancia de los clérigos, a cuya actividad atribuye efectos tan desafortunados. La explicación quizá pueda encontrarse en una nota suprimida del ensayo “Of Superstition and Enthusiasm” en la que se lee: “Por *Sacerdotes* yo aquí entiendo sólo a los pretendientes al poder y dominio y a una superior santidad de carácter, distinta de la virtud y buenas costumbres. Éstos son muy diferentes de los clérigos, que están reservados *por las leyes*, para el cuidado de los asuntos sagrados y la conducción de nuestras devociones públicas con el mayor orden y la mayor decencia. No hay rango de hombres más respetado que el segundo” (E, p. 619, énfasis en el original).

⁸⁵ Barrus, Roger M., “David Hume’s Theology of Liberation”, en: *Interpretation*, 18/2 (1990-1991), pp. 251-272. Carácter “partisano” que a pesar de su actitud de “observador distante”, según señala Norman Kemp Smith al inicio de su estudio introductorio antes mencionado (D, p. 1), no es percibido por Richard Wollheim que afirma: “Tal motivación reformista... no tenía lugar en el temperamento pasivo... esencialmente conservador de Hume”, *o.c.*, p. 15. Contra la habitual interpretación de Hume como *conservador*, cf. Stuart, John B., *Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1992, especialmente los capítulos 5 (“Hume and Reform: Discovering True Principles”) y 6 (“Changing the British Mind”).

⁸⁶ Hume, *The History of England*. vol. II, pp. 522-525. Hume señaló el importante papel jugado por el *entusiasmo* religioso, a pesar de la violencia inicial con la que irrumpe “...produciendo los más crueles desórdenes en la sociedad humana”, en el desarrollo de las libertades políticas: “...*La superstición es un enemigo de la libertad civil, y el entusiasmo un amigo de ella*” (E. pp. 76-78).

dola en determinaciones observables de la vida cotidiana de los hombres. La hostilidad de las ideas liberales de Hume para con las creencias religiosas tradicionales es —como lo ha resaltado Duncan Forbes— una parte constitutiva de su “total e inambiguamente secular filosofía política”, sin la que esta última estaría incompleta⁸⁷. Su demolición de la religión natural no se agota, por tanto, en la polémica religiosa, va más allá, persigue el derrumbamiento de los sistemas de fundamentación teológica del derecho natural, la sociedad y la moral. Sistemas que, por estar basados en principios especulativos contrarios a las prácticas y opiniones comunes de los hombres, son intrínsecamente incapaces de no abrigar contradicciones y no conducir a insuperables paradojas (*E*, p. 486). La propuesta alternativa de Hume, una fundamentación empírica en la naturaleza humana, tenía necesariamente que pasar por este momento “destrutivo”, por el que no sólo explica el origen y alcance de la tesis teísta, sino que también termina con la necesidad de una convalidación sobrenatural de la organización social⁸⁸. A la luz de la “ciencia del hombre” o de la naturaleza humana, que anunciaba en el *Tratado*, todas las pretensiones de la religión natural que, “no contenta con instruirnos sobre la naturaleza de los poderes superiores, conduce más lejos sus concepciones: a lo que disponen respecto de nosotros y a nuestras obligaciones respecto de ellos” (*T*, p. xv), quedan desprovistas de todo sustento racional. No hay fenómeno humano —incluyendo la religión natural— que, correctamente observado, escape a la naturaleza humana y que, por lo tanto, no pueda ser comprendido única y exclusivamente bajo sus principios.

⁸⁷ Forbes, Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 65-66.

⁸⁸ Dada la naturaleza de este artículo nos es imposible referirnos más extensamente a la filosofía política de Hume y a su crítica de la teoría del “contrato social originario” (especulación equivalente en filosofía política al teísmo originario de los deístas). Al respecto, cf. su ensayo “Of the Original Contract” (*E*, pp. 465-487). Entre los estudios monográficos son de gran utilidad el mencionado libro de Forbes y el de Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator. A Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.