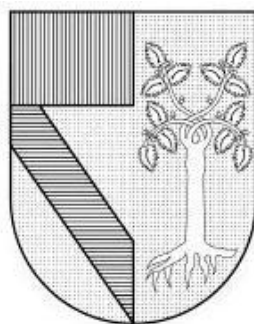


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE FILOSOFÍA



EL ARGUMENTO DEL DISEÑO EN HUME

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

JOSÉ ROLANDO ISLAS RIVERO

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

D O C T O R (A) E N F I L O S O F I A

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. HÉCTOR VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ

A Claudia, que con su presencia ilumina todo lo que me rodea ayudandome a descubrir mi propia dimensión.

A Pablo y Diego que me empujan todos los días a tratar de ser mejor.

«A wise man proportions his belief to the evidence.»
David Hume (EHU, X)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	6
TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I RELIGIÓN NATURAL INGLESA	15
I.1 Robert Boyle	15
I.2 Isaac Newton	23
I.3 Samuel Clarke	32
I.3.1 La correspondencia con Leibniz	40
CAPÍTULO II EL ARGUMENTO DEL DISEÑO: LA PERSPECTIVA DE HUME	43
II.1 Interpretación	43
II.2 Gnoseología	44
II.2.1 Introducción	44
II.2.2 Las ideas y su origen	51
II.2.3 Ideas abstractas.....	53
II.2.4 Causalidad y su relación con la generación de ideas	57
II.3 Sobre la necesidad de la causa y la moderación	63
II.4 La naturaleza de la creencia (<i>belief</i>).....	70
II.5 La probabilidad y su relación con el conocimiento	85
CAPÍTULO III CRÍTICA AL ARGUMENTO DEL DISEÑO	89
III.1 Puntualización.....	89
III.3 Los tres argumentos del diseño	162
III.3.1 La perspectiva de la Revelación	166
III.3.2 La perspectiva de la ciencia	172
III.3.3 La perspectiva desde el naturalismo según Hume	179

III.3.4 La perspectiva desde el punto de vista de otros estudiosos de Hume.....	185
CONCLUSIONES	205
BIBLIOGRAFÍA.....	216
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	218

AGRADECIMIENTOS

Al escribir este trabajo he molestado, interrumpido, despertado, interrogado, enviado correos electrónicos y mantenido correspondencia con gran variedad de personas en diferentes países, universidades y usos horarios, y sin embargo nunca encontré otra cosa que no fuera paciencia, interés y cortesía. No puedo nombrar a todas las personas a las que quisiera agradecer, pero me gustaría hacer constar mi enorme gratitud a todos aquellos que de alguna u otra forma me ayudaron a completar este trabajo.

Especialmente quiero hacer constar mi reconocimiento al Dr. Héctor Velázquez Fernández quien no solo sembró en mí la semilla de la filosofía de la ciencia, sino que además me ha guiado desde hace nueve años que decidí emprender esta gran aventura filosófica.

No quiero dejar de lado al departamento de filosofía de la Universidad Panamericana que me ha apoyado en todo momento: Sandra Anchondo, Alberto Ross, Maggy Espinosa gracias por toda su ayuda.

TABLA DE ABREVIATURAS

De acuerdo al estándar propuesto por la *Clarendon Edition of the Works of David Hume*, las referencias a sus obras utilizan las siguientes abreviaturas:

T A treatise of Human Nature.

LG A letter from a Gentelman to his friend in Edinburgh.

FD Four Disertations.

EHU An Enquiry Concerning Human Understanding.

DNR Dialogues concerning Natural Religion.

LDH The letters of David Hume.

HENG History of England.

Igualmente siguiendo las reglas de la *Clarendon Edition of the Works fo David Hume*, unicamente las referencias a a sus obras aparecerán con la siguiente estructura:

EHU, sect. I, P.13

EHU= An Enquiry Concerning Human Understanding, Sección I, página 13.

La mención de las obras de Hume en cuerpo del texto no siguen una regla específica, se marcan con itálicas y se mencionan en Inglés o en Español según sea el caso.

Las obras de otros autores siguen el estilo Harvard-APA.

INTRODUCCIÓN

A través del tiempo, el trabajo filosófico de David Hume (1711-1776) ha sido considerado como una forma de escepticismo o, en el mejor de los casos, una herramienta analítica para la destrucción de la metafísica. Mucho más complejo y rico su trabajo, intenta, sin embargo, conciliar la filosofía con el naturalismo científico, al ubicar al Hombre de acuerdo con sus capacidades y limitaciones para comprender el mundo que le rodea y al hacer un llamado a la moderación de conclusiones improbables que, lejos de acercarnos a la verdad, la llenan de confusas ilusiones. Es así que cuestiones como la providencia divina, la creación y el ajuste fino del cosmos serán puestos en entredicho por Hume y, en última instancia, relegados a pura probabilidad y a un individualismo conceptual representado por el sentimiento y la creencia.

La figura de Hume crece bajo la sombra de un escepticismo religioso cautamente agnóstico e implícitamente ateo; crítico, demoledor del argumento del diseño y de cualquier base *a posteriori* para una justificación racional de la existencia de Dios y su providencia, es juzgado por muchos como un escéptico universal y, por lo tanto, un ateo radical que se niega a la aceptación de la doctrina de las causas y los efectos, minando así los fundamentos de la moral.

Este trabajo se propone demostrar que una caracterización como la que se describe en el párrafo anterior no es sólo errónea, sino absurda, sobre todo, tratándose de un pensador como Hume, que dedica gran atención al examen crítico del escepticismo, que descarta como contradictoria e inaceptable la consideración racional de cualquier alegato con tintes de escepticismo pirrónico (una posición enfermiza que conduce a la melancolía filosófica y al delirio metafísico, según él mismo).*

En cambio, la presente investigación toma una perspectiva diferente, que ve en la crítica del pensador escocés un intento de ubicación extrema de la realidad del Hombre y sus posibilidades de acceso a la verdad, lo mismo

* Sobre la dificultad de reconciliar la idea de Hume respecto del pirronismo con los rasgos históricos de este movimiento, *cfr.* Olszewsky, 1991, 269-287.

que un intento de decantación o purificación de lo que puede ser afirmado con toda certeza y lo que únicamente puede ser afirmado y defendido con probabilidad. Desde este punto de vista, Hume traza una línea perfectamente definida entre lo filosófico, lo científico y lo teológico, así como entre lo verdadero, lo comprobable y lo posible —línea que posteriormente despertaría a Kant de su «sueño dogmático»—.

David Hume, arremete duramente contra, por ejemplo, la hipótesis del argumento del diseño, que bajo la perspectiva propuesta por su método no puede ser afirmada con absoluta certeza —aunque sí con probabilidad—, ya que para poder afirmar la verdad de un evento específico se hace necesaria la evidencia directa. La sutileza y la fuerza del análisis y críticas realizadas por el escocés demanda un estudio detallado de sus obras; en el caso de dicho argumento, el análisis a detalle de sus *Diálogos sobre religión natural* es fundamental para comprender la rigidez del juicio humeano y justificar su llamado a la moderación en las conclusiones.

Ciertamente, la crítica de Hume se construye en la tensión existente entre su «creencia» en la posibilidad de desarrollar una ciencia de la naturaleza humana y el escepticismo que surge del método científico estrictamente aplicado, donde no se puede afirmar a ciencia cierta nada que no haya sido o pueda ser sometido a experimentación directa. Muchos autores clasifican esta tensión como un «escepticismo mitigado» o «escepticismo moderado», lo cual constituye, en mi opinión, un error en ambos casos, ya que la pura referencia al escepticismo se acerca a la cancelación de la creencia, pilar y puerta de salida hacia la posibilidad de verdades metafísicas.

La rigidez de la propuesta de Hume no propone limitar las investigaciones a los temas que estén mejor adaptados a la estrecha capacidad del entendimiento humano, como algunos autores afirman, sino el reconocimiento de los límites y la clasificación de la materia de los argumentos, de forma que una premisa, hipótesis o conclusión reconozca su fortaleza o debilidad ante su posibilidad concreta de verdad.

Hume está convencido de que la mente humana no está preparada lidiar con temas remotos y abstractos, como aquellos que practica la «metafísica falsa y adulterada»; el entendimiento humano está demasiado sujeto a las pasiones y a los afectos que nublan la razón a un punto tal que es capaz de obligarla a «creer» falsedades. Las referencias que hace en ocasiones a una

«metafísica falsa» deja abierta la posibilidad a la existencia de una metafísica verdadera.

La aportación epistemológica de la crítica de Hume radica en su invitación al autocontrol emocional en la emisión de juicios, en un reconocimiento práctico de las capacidades y posibilidad del Hombre. Como él mismo dice:

Besides this advantage of rejecting, after deliberate enquiry, the most uncertain and disagreeable part of learning, there are many positive advantages, which result from an accurate scrutiny into the powers and faculties of human nature. It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them. The objects are too fine to remain long in the same aspect or situation; and must be apprehended in an instant, by a superior penetration, derived from nature, and improved by habit and reflection. It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflection and enquiry. This task of ordering and distinguishing, which has no merit, when performed with regard to external bodies, the objects of our senses, rises in its value, when directed towards the operations of the mind, in proportion to the difficulty and labour, which we meet with in performing it. And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far... (EHU, A, sect. I, P. 13).*

El párrafo anterior de la *Investigación sobre el entendimiento humano* resume de forma por demás clara el itinerario propuesto, en el que clasificar las reflexiones es fundamental para llegar lo más lejos posible. Organización que está ligada íntimamente al reconocimiento de lo científico, lo filosófico y lo teológico y que pone en tela de juicio premisas tan importantes como las del ajuste fino del cosmos, la providencia divina

* La meta propia de la «verdadera metafísica».

y, en última instancia, los atributos y la misma existencia de un Creador. Dicho plan de trabajo lo pone en ruta de choque con los naturalistas que no están dispuestos a cuestionar ningún tipo de postulado que amenace sus creencias más profundas. Es así como se le acusa de escéptico, infiel y ateo; sin embargo, más que un escepticismo radical o, en el mejor de los casos, uno moderado, me parece que la propuesta de Hume es la de una filosofía «cautelar», que permite llegar hasta el límite de las capacidades humanas, pero debido a sus posibilidades, inhabilitado para lograr la certeza absoluta.

Es claro que, de aceptarse el plan humeano, se desmoronaría el ideal clásico y racionalista sobre el lugar privilegiado del Hombre en el universo, por lo que no es de extrañar que se le llegue a acusar de intentar rebajar al Hombre al nivel de los animales.

Los *Diálogos sobre religión natural* es un claro ejemplo de la perspectiva de Hume con respecto al diseño del cosmos: allí refleja el proceder de su filosofía naturalista invitando a que, antes de formular primeros principios «autoevidentes» o «innatos», se efectúe un examen de las características comunes de los sucesos, y, si al examinarles se encuentra un principio común que permita inferir otro a partir de éste, se llega, entonces, a esos principios simples de los cuales dependen los demás. Este examen es el compromiso naturalista que exige del filósofo experimental reconocer la naturaleza humana de una manera regular, prometiendo no deducir conclusiones, sino hasta que las autorice la experiencia.

La estructura metodológica propuesta por Hume para la «nueva escena del pensamiento», su «ciencia de la naturaleza humana», refleja la concepción que tiene del modelo newtoniano. Sin embargo, las dificultades afloran inmediatamente con la teoría del funcionar asociativo de la mente: Hume intenta derivar los fenómenos del mundo mental a partir de unos cuantos principios simples, análogos a los axiomas o leyes del movimiento de Newton, así como de un principio de asociación (las ideas) como la contraparte del principio de atracción universal. La dificultad principal radica en que, a diferencia de las variables con las que trabajó Newton, las de Hume no son matematizables ni pueden ser verificadas tal y como lo exige la ciencia experimental, situación que encuentra una salida mediante la formulación de una lógica de la investigación, que incluye al sentimiento y a la creencia y evita visiones o supersticiones, todos éstos, elementos

fundamentales para el naturalismo humeano. La invitación es a superar la costumbre dogmática y el impulso metafísico a favor de una verdadera ciencia natural, para lo cual hay que ubicarse en el nivel práctico de la experiencia directa.

Lejos de provocar una apertura al orden, la propuesta de David Hume polarizó las posturas de los hombres de ciencia y naturalistas de la época; él mismo interpreta esta falta de aceptación como una incompreensión de su propuesta por parte de la comunidad científico-filosófica. Desde la publicación de su obra de juventud: el *Tratado de la Naturaleza Humana*, el destino de Hume estaría definido y sus ideas, encasilladas como escépticas y de un ateísmo definitivo, lo cual cerró la voluntad de comprensión de sus contemporáneos a una obra llena de matices.

El presente trabajo analiza las ideas del filósofo escocés a partir de uno de los puntos más controvertidos de su propuesta, su crítica hacia el argumento del diseño. Las preguntas que se busca responder son: ¿cuál es la postura definitiva de Hume sobre esta hipótesis?, ¿realmente buscaba desacreditar la propuesta de un cosmos finamente ajustado y la existencia de un Creador o, como interpreta este trabajo, separar y poner en orden las ideas filosóficas, científicas y teológicas para evitar confusiones?, ¿cree Hume en la existencia de un Arquitecto cósmico?, ¿es en verdad ateo?, ¿en qué cree Hume?

El trabajo inicia con una muy breve semblanza de tres de los personajes que influyeron en la evolución definitiva del naturalismo inglés y que jugaron un papel preponderante en la defensa científica del argumento del diseño inteligente del cosmos: Robert Boyle, Isaac Newton y Samuel Clarke, personajes que influirán directa e indirectamente sobre la obra de Hume.

Robert Boyle es, posiblemente, la figura que menos haya influenciado a Hume de forma directa, si bien su estatuto como reconocido hombre de ciencia, férreo defensor de la validez de las interpretaciones de corte metafísico en la ciencia e influencia innegable en las ideas de Newton y Clarke, hacen necesaria una breve revisión de su propuesta.

Mientras que Isaac Newton, con suma probabilidad, es la figura que más impactó a Hume en su juventud, «la nueva escena del pensamiento», referida en la conocida carta a un médico, supone la idea de adaptar el método newtoniano a la ciencias del pensamiento. Existen elementos

suficientes en la obra del escocés para comprobar su admiración hacia la figura y ciencia newtonianas. La forma en la que se expresan las conclusiones e interpretaciones de Newton en la primera edición de sus *Principia Mathematica* y en su *Opticks* representan con exactitud el llamado al orden y a la moderación buscadas por Hume.

Por último, la importancia de Samuel Clarke se hace patente, pues se trata del único personaje al que el escocés critica directamente en los *Diálogos sobre religión natural*, señalándole como el modelo del naturalismo científico erróneo. Además de esta referencia directa, Clarke fue el encargado de defender a Newton de los ataques que por más de una década Leibniz le lanzó, impugnaciones que orillaron a Newton a hacer cambios y aclaraciones en la forma de interpretación de los resultados de su ciencia, referencias que terminaron por alejarlo definitivamente de la propuesta humeana y situarlo de lleno bajo el proyecto de Boyle.

Posteriormente, se lleva a cabo un análisis de los *Diálogos sobre religión natural* que, al ser una obra póstuma que fue revisada y corregida por su autor en numerosas ocasiones, aglutina las ideas reflexionadas por un Hume maduro en relación con el argumento del diseño y la posibilidad de la religión natural sin los arrebatos juveniles que se evidencian en el *Tratado*.

Los *Diálogos* es una obra confusa que no se puede comprender en su totalidad sin haber pasado antes por el *Tratado sobre el entendimiento humano* y la posterior aclaración, publicada años después, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*. La confusión nace de la aparente falta de compromiso con conclusiones concretas, así como de la dificultad para identificar la postura que defiende el autor, debido a que los personajes se muestran elusivos y contradictorios a lo largo de la obra, a excepción de «Demea», el defensor de la postura religiosa cerrada que nunca cambia. Me parece un error tratar de identificar a Hume con alguno de los personajes en específico, ya que sus propias opiniones, creencias y contradicciones se encuentran impregnadas en todos ellos. Para evitar la confusión que provocan los *Diálogos*, inmediatamente después del análisis de la obra, se lleva a cabo la identificación de las tres posturas en torno al argumento del diseño plasmadas en ellos, donde se identifican y comentan la interpretación religiosa, la científica y la humeana (verdadero naturalismo científico), para, posteriormente, proceder a las conclusiones.

La finalidad última del trabajo es invitar al lector a evaluar la obra de Hume desde el propio punto de vista del escocés, sin dogmatismos ni radicalizaciones metafísicas, para así poder juzgar la validez y la importancia de su propuesta.

CAPÍTULO I

RELIGIÓN NATURAL INGLESA

«There flourished during this period a Boyle and a Newton; men who trod with cautious, and therefore with more secure steps, the only road which leads to true philosophy.»

David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Cæsar to the Revolution in 1688* (HENG, VI, p. 344).

I.1 Robert Boyle

Algunos autores sostienen que sin cristianismo no hubiera sido posible la ciencia moderna. La doctrina de la creación sentó las bases para el surgimiento de la idea de que la naturaleza se encontraba finamente ordenada y, por lo tanto, podía ser inteligible a la razón humana, una capacidad dada por Dios a los Hombres para comprenderla. En el siglo XVII europeo, la tendencia científica empezó a tomar fuerza, una que sería definitiva para el surgimiento de la ciencia moderna.

La Ilustración es escenario de muchos y muy variados cambios, pues nace un nuevo modelo basado en las deducciones empírico-racionalistas y que va de la mano con las propuestas de Newton y Locke. La experimentación directa y la sensación se adoptan como el origen del conocimiento. Las verdades que parten de las ideas innatas pierden fuerza y se impone poco a poco la lógica de los hechos sobre la de los principios fundamentales, que deberán ser comprobados mediante la experimentación. En Robert Boyle encontramos un ejemplo claro de cómo es el cristianismo se fundió con la virtud científica.

A la par del crecimiento y especialización de métodos controlados de observación aplicados a fenómenos naturales, se empieza a generar un cambio en el ambiente científico-filosófico, en el que las ideas mecanicistas se topan cada vez con más dificultades. Robert Boyle, por ejemplo, hace un intento por mantener la seguridad que la mecánica daba a la observación de la naturaleza y a los principios sostenidos por el cristianismo, intentando con su método unir el mecanicismo con la experimentación

científica y, luego, interpretar metafísicamente los resultados. Su punto de partida es una analogía que ve a la naturaleza como un enorme aparato que trabaja con la precisión de un reloj (BOYLE X, p. 467): maquinaria compuesta por una serie de corpúsculos cuya estructura y arreglo darían lugar a las propiedades físicas de los fenómenos naturales (BOYLE VII, pp. 275-277) e idea que, en última instancia, será el soporte para su filosofía experimental e hilo conductor para inducir la idea de un Creador.

El corpuscularismo pretendía explicar todos los fenómenos de la naturaleza, aunque necesitaba la intervención de Dios como causa primera y definitoria de las leyes naturales que, en última instancia, mantienen la eficiencia de todo agente físico particular, como causa segunda natural, mas siempre vinculada a la causa primera (BOYLE XII, p. 379). Bajo esta perspectiva, Boyle asegura que el Hombre está limitado para conocer la causa primera, que sólo es cognoscible mediante un finalismo que observe relaciones causales de los fenómenos naturales para poder explicar las naturalezas específicas de las cosas y conocer los fines diseñados por Dios, con lo que las causas segundas serán el punto de partida para cualquier indagación teleológica. Esta forma de estudiar la naturaleza sugiere que la parte científica sería la encargada de la demostración de las relaciones causales involucradas en los fenómenos, la filosófica la que indague teleológicamente la relación de los resultados experimentales con la naturaleza, para entonces poder descubrir las causas más universales y primarias y, en última instancia, reconocer la intervención de la Causa Primera y originaria de todo. Es uno de los primeros científicos que llevó a cabo experimentos controlados y publicó las explicaciones detalladas de los procedimientos, las técnicas utilizadas, los objetivos perseguidos y sus observaciones. Inspirado por Francis Bacon (1561-1626), Boyle reconoce la necesidad de adquirir la mayor cantidad de datos posibles sobre los fenómenos naturales para luego intentar dar una explicación basándose en la observación de las relaciones relevantes entre los datos recabados, en contra de la idea imperante de la época de partir de una idea y luego buscar observaciones que la justificaran.

Boyle se resiste a la tendencia de separar la ciencia experimental de la especulación metafísica, corriente que tomaba fuerza en una Inglaterra del siglo XVII agotada por la violencia religiosa entre católicos y protestantes; ésta se ofrecía como un terreno fértil para la consolidación de dicha disociación.

Los debates entre los experimentalistas y los tradicionalistas poco a poco fueron subiendo de tono; en el caso de Boyle, la confrontación sería con Thomas Hobbes, quien defendía la idea de que el conocimiento debía ser demostrativo, causal y necesario, mientras que aquél argumentaba que el conocimiento de la naturaleza debía ser descriptivo y basado en consensos y defendía que la investigación experimental establecía las cuestiones de hecho y no el descubrimiento de sus causas.*

Robert Boyle nunca abandonará el esfuerzo por mantener viva la relación entre ciencia, metafísica y teología, con lo cual logró establecer una corriente dentro del naturalismo científico que fue reconocida con el nombre de «religión natural», tendencia que se declara abiertamente en contra de los no creyentes, infieles, paganos y judíos. Dentro de los personajes destacados que siguen esta tendencia se encuentran: Isaac Newton, John Derham, Samuel Clarke y Richard Bentley, entre muchos otros. Los esfuerzos de Boyle llegan hasta nuestros días, mediante los sermones anuales que se dan en la iglesia de St. Mary le Bow en Inglaterra, donde se discuten ideas que relacionan las observaciones y experimentación sobre la naturaleza lo mismo que afirmaciones de la existencia de Dios.

A pesar de los esfuerzos de hombres de ciencia como Boyle, la ciencia experimental ayudó al surgimiento de un ánimo de control y dominio sobre los fenómenos naturales, sentimiento debilitante de las suposiciones indemostrables y de todo aquello que no pudiera ser verificado experimentalmente. Esto dio espacio a un naturalismo crudo que sostenía que los principios de todo lo que existía se encontraban imbuidos en la naturaleza misma, de forma que se excluía la necesidad de un Creador o, en el mejor de los casos, se ponía en duda su existencia e intervención. Esta nueva visión se arraiga con fuerza en Inglaterra, donde la idea de la naturaleza se consolida poco a poco como una guía para el Hombre,

* En dicha controversia debatieron las implicaciones del experimento de la bomba de vacío de Boyle, mediante el cual fue capaz de crear un vacío artificial por primera vez. El instrumento creado por este último le permitía replicar el experimento a voluntad. Hobbes discutía que este tipo de ciencia era muy cuestionable, debido a que generaba resultados artificiales para demostrar algo que era imposible en la naturaleza, el vacío. El debate se extendió más allá de del ámbito de la filosofía natural, y tuvo implicaciones en los terrenos sociales y religiosos. El tema del vacío siempre ha sido controversial en las discusiones teológicas y filosóficas, sobre todo la posibilidad de vacío en la naturaleza, con argumentaciones a favor y en contra, en un esfuerzo por tratar de entender el entorno que nos rodea.

desplazando de esta función a una ya de por sí debilitada estructura religiosa.

La obra de Boyle es muy extensa en lo científico, filosófico y teológico, por lo que rebasa los límites de esta breve introducción. La importancia de su obra para el presente estudio radica en su propuesta sobre la interpretación del funcionamiento de las causas segundas en la naturaleza como guía para lograr un conocimiento de la Causa Primera y reafirmar el argumento del diseño. Interpretación que, como se mencionó antes, generó una corriente de pensamiento que se empeñó en forzar racionalizaciones basadas en observaciones naturales para justificar un ajuste fino del cosmos y los atributos de Dios revelados en la sagrada escritura, un cosmos teleológicamente ordenado y, en última instancia, la existencia de un Creador. El objetivo fundamental de esta tendencia fue demostrar que no había lugar para la sospecha religiosa y, en segunda lugar, como una forma de contrarrestar el daño hecho por las divisiones al centro del cristianismo. El naturalismo propuesto por Boyle se ofrecía como un mecanicismo que reaseguraba que la naturaleza revelaba a través de la ciencias el finalismo diseñado por Dios para beneficio de los Hombres, en un intento por fortalecer el papel privilegiado del ser humano en el universo, donde la innovación científica ofrecía una ventana al asombroso ajuste de las causas y los efectos de acuerdo al orden establecido por el Creador.*

La filosofía experimental de Boyle no se basaba únicamente en la observación, sino que, siguiendo a Bacon, es una que interviene en la naturaleza para poder extraer de ella sus secretos. Sus experimentos químicos lo comprueban.[†] De hecho, impulsaron la tendencia de diferenciación entre lo natural y el arte, situación contraria a la visión tradicional que señalaba que los productos naturales mantenían su integridad gracias a una «forma» (arte) homogénea que no podía ser replicada de forma artificial: la química mecanicista de Boyle demostró lo contrario.*

* Cfr. La conferencia de John Hedley Brooke, «*The legacy of Robert Boyle*» en: <http://www.gresham.ac.uk/lectures-and-events/the-boyle-lecture-the-legacy-of-robert-boyle-then-and-now>

[†] El experimento que hacía con nitratos se conformaba de una elaborada secuencia de operaciones para descomponerlos y posteriormente reconfigurarlos de manera artificial.

* Cfr. *Idem*.

Continuamente usó la analogía que comparaba el universo con el reloj de la catedral de Estrasburgo, relación fundamental para el objetivo que buscaba: la creación de un espacio donde pudieran convivir ciencia y religión. La tarea del hombre de ciencia sería, entonces, investigar la maquinaria natural, dejando espacio para la interpretación teológica finalista, ya que, después de todo, las máquinas no aparecen de la nada, sino que se hacen con un propósito en mente. Así, la existencia de una construcción como la naturaleza requeriría siempre de la consideración religiosa y, en última instancia, la necesidad de un Creador. Por ejemplo, la mecánica bajo la cual el ojo humano se encuentra construido sería un trabajo imposible hasta para el artesano más calificado, lo que comprueba, desde la perspectiva que Boyle intentaba demostrar, la necesidad de la sabiduría y arte divinos (HEDLEY 1991, P. 14).

Hizo uso del reconocimiento social del que gozaba —indispensable para lograr credibilidad— para difundir sus objetivos y métodos, y dar así una dimensión social y moral a la ciencia de la época y lograr establecer una corriente científico-teológica. Situación que se complica si se toma en cuenta que el rechazo, aceptación o interpretación de algunos resultados corrían el riesgo de contradecir o poner en duda hechos o dogmas descritos en la Biblia, razón por la que había de ser muy cauteloso al identificar las relaciones de los resultados con los hechos y dogmas establecidos por el cristianismo, lo que hacía necesario que, además de ser un hombre de ciencia, se contara con la educación teológica necesaria para lograr las relaciones adecuadas. Ésta será una de las armas que Leibniz utilizaría posteriormente para intentar descalificar las interpretaciones que Newton hace de su investigación científica, al argumentar que la interpretación que hace en la Qu. 28 de su *Opticks*, donde señala que el espacio es algo así como el «*sensorium*» de Dios, es herética y contraria a la religión cristiana, debido a que hace referencia a la antropomorfización del Creador y a la existencia de una consecuente imperfección, situación que termina orillándole a expandir los comentarios expresados en el escolio general, en las ediciones posteriores de sus *Principia Mathematica* y *Opticks*, para aclarar su compromiso como hombre creyente.

Es así como Robert Boyle deja asentados los parámetros para la realización de una teología natural basada en principios científicos,[†] movimiento que siguen personajes tan importantes como el mismo Isaac Newton. La

[†] Boyle nunca creyó que una teología racional pudiera sostenerse por sí sola.

teología natural boyleana requería de personas con conocimientos y competencia en: anatomía, óptica, mecánica y química. Se podría argumentar que Boyle creyó ciegamente en la afirmación asentada en la Escritura donde se dice que Dios creó la naturaleza con la intención de que fuera habitada por el Hombre y que sería la responsabilidad de éste su cuidado y su dominio. Para Boyle, solamente alguien que no hubiera tenido contacto con el estudio de la naturaleza podría permitirse ser ateo.* Como he dicho anteriormente, su objetivo, claramente, era proporcionar cimientos firmes para demostrar la verdad del cristianismo, para prevenir que los fieles cayeran en la tentación de cambiar la verdadera religión y, por último, señalar a los no creyentes su gran error.

A pesar del compromiso que mostraba Boyle con sus creencias religiosas, la otra razón que le lleva a impulsar fuertemente la teología natural es la enorme admiración y perplejidad que la ciencia revelaba ante sus ojos: un universo que se dejaba ver bajo la mirada de su microscopio y que no hacía otra cosa que acrecentar su asombro por el arte divino, que infunde vida y orden hasta a la más pequeña partícula de naturaleza. El ojo de la mosca descrito por Robert Hooke en su *Micrographia* era para Boyle «Una pieza de artesanía más curiosa que el mismo Sol» (GOODMAN 1973, p. 111).

A pesar de toda esta euforia, Boyle encontró una serie de obstáculos que dificultaron su itinerario teológico, al grado que llegó a conceder la existencia de objetos inanimados que no daban testimonio de la sabiduría divina. Esta dificultad pretendía ser resuelta aceptando que el Hombre no estaba en condiciones de conocer los propósitos de Dios en su totalidad. Otros cuestionamientos con los que tuvo que contender hacían referencia a los errores naturales, como las deformaciones oculares o las malformaciones físicas en general, que ponían en duda la perfección que defendía en sus conclusiones científico-teológicas, controversias que Boyle reconocía como demostración del delicado arte que provocaba el equilibrio del ojo y cuerpo saludables.† Todo debía estar ordenado hacia la demostración de la intervención divina: si se le cuestionaba sobre la evidente imperfección del ojo del topo, ésta se debía a que esos animales fueron diseñados para vivir debajo de la tierra en la penumbra de sus madrigueras, lo cual hacía, entonces, los ojos del topo algo naturalmente perfecto, y que, además, confirmaba la aprobación divina de la

* Cfr. John Hedley Brooke, *Ibid.*

† Cfr. *Idem.*

biodiversidad. Todo, absolutamente todo, era una confirmación del arte y diseño naturales planeados cuidadosamente por Dios.

Es evidente para cualquier estudioso postdarwiniano lo forzado de algunas de sus interpretaciones. Para Boyle, sin embargo, esta certeza no era de ninguna manera tan clara en una época en la que la dimensión moral y social del opinante contaba con un enorme peso; ciertamente, suponía un entendimiento mayor del Creador la hipótesis de que el mundo material que Él había creado y organizado funcionaba bajo el amparo de las leyes del movimiento, que también habrían sido diseñadas por Dios para mantener el equilibrio funcional de su creación. Tanto para este autor como para todos sus seguidores, en lo concerniente a la teología natural, no podía hablarse de leyes naturales sin la suposición de la existencia del Legislador (Creador de las leyes). El Dios de Boyle, lo mismo que el de Newton, podría cambiar las leyes o intervenir en su creación en cualquier momento si fuere su deseo. La ciencia era posible debido a que las leyes naturales estaban soportadas por el poder sustantivo y voluntad de Dios; en otras palabras: la ciencia desde el punto de vista de Boyle era providencial y una reafirmación de las Escrituras, que situaban al Hombre como la creatura dominante y habitante privilegiado del cosmos.

La forma en la que se confrontan las objeciones y la simplicidad subyugada de las soluciones son un antecedente directo a la crítica que David Hume haría posteriormente. Boyle no vivió lo suficiente como para ser testigo de las exageraciones que muchos autores llevaron a cabo en nombre de la teología natural, como el que la providencia divina fuera exagerada a extremos que atentaban contra el objetivo mismo del método boyleano. Un ejemplo es el caso del primer sermón escrito por David Harrower, en 1854, en su obra titulada *Nine Sermons on the Visible and Invisible Creation*, que, después de dar inicio con una descripción de la tierra y sus movimientos y seguir con la descripción de las extensiones de tierra contenidas en el planeta, entre ellas las islas como la Gran Bretaña y su enorme población, prosigue con la finalidad de las pequeñas extensiones de tierra. Apenas en la décimosegunda página de su trabajo, asegura:

Many other Islands, on the face of the globe, are of great importance, on account of their extent and utility, and the relation they have to the rest of the earth. They were all formed by the Divine Hand; many of them capable of supporting a

numerous population; and all calculated to display the glory of their Creator. Though they are the lesser parts of this wonderful world, they are of vast utility, and share richly in the goodness of the Lord. Not one of them was made in vain. Even St. Elena, which is one of the least in magnitude, and affords but little for support of animal life, is of some value to the rest of the earth. It will now be marked on the page of history, to the end of time, as the last residence of the celebrated Napoleon Bonaparte. The place where he resigned his breath, and which contains his remains, who made the earth tremble at his sword, through all its civilized departments (HARROWER 1838, p. 12).

La deformación es clara: Dios ha previsto todo, hasta el lecho de muerte de Napoleón, objetivo fundamental de la existencia de la Isla de Santa Helena de acuerdo con Harrower. Muchos autores, sin un gran conocimiento científico ni técnico, se dieron a la tarea de emular la obra de Boyle, Derham, Ray y otros naturalistas destacados. Su motivación, es probable, fue lograr reconocimiento social o alguna cátedra en las escuelas o universidades locales; lo cierto es que gran número de obras de este tipo fueron publicadas en las décadas que siguieron a hombres como Boyle y Newton.

Para Hume no fue necesario esperar hasta que este tipo de obras vieran la luz, ya con autores como Samuel Clarke y argumentos tales como los de su obra *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, la presión establecida por Leibniz sobre Newton o la defensa realizada a su vez por Clarke, todos los cuales serían incentivos suficientes para establecer su crítica a la religión natural, en un impetuoso llamado a la moderación y al orden de las hipótesis, métodos y formas de defensa de sus creencias particulares.

I.2 Isaac Newton

Newton fue un hombre intensamente religioso, de creencias complejas, expresó abiertamente la esperanza de que su filosofía natural, plasmada en sus *Principia Mathematica*, pudiera llegar a ser un soporte para la religión cristiana. Su deseo se haría realidad cuando Sir Richard Bentley expusiera, en la primera edición de los sermones auspiciados por el entonces ya desaparecido Robert Boyle, una confrontación del ateísmo con base en el marco de la filosofía natural de Newton.

En sus *Principia Mathematica* Newton mostraba que las relaciones gravitacionales entre el Sol y los planetas resultaban conflictivas debido a que, de manera irremediable, terminaban en un colapso del Sistema Solar. Bentley, probablemente siguiendo lo expresado por Newton en su *Opticks* con respecto al espacio como el *sensorium* de Dios, sugirió que la única explicación por la que el Sistema Solar no se colapsaba era debido a la intervención providencial y milagrosa de Dios.

El que Bentley tomara como punto de apoyo la ciencia newtoniana para la presentación de los sermones en honor a Boyle no es casualidad, dada la alineación de ideas y objetivos que Newton tenía con la agenda propuesta por Boyle para la filosofía experimental: «*We see the effects of a Deity in the creation and thence gather the cause and therefore the proof of a Deity and what are his properties belongs to experimental Philosophy. Tis the business of this Philosophy to argue from the effects to their causes till we come at the first cause*».*

Una referencia similar aparece en su *Opticks*, donde afirma que el objetivo básico de la filosofía natural es argumentar a partir de fenómenos sin imaginar hipótesis, y deducir las causas a partir de los efectos hasta alcanzar entonces la primerísima causa, que, ciertamente, no es mecánica: «*The main Business of natural Philosophy, is to argue from Phænomena without feigning Hypotheses, and to deduce Causes from Effects, till we come to the very first Cause, which certainly is not mechanical*» (NEWTON 1952, q. 28, p. 369).

A pesar de estas referencias tan claras, que, parecería, alineaban de lleno su trabajo con la propuesta boyleana, las primeras interpretaciones a los

* Sir Isaac Newton, en el manuscrito de MS. Add. 3970 (B), c. 1701, f. 619v.

resultados de su ciencia no se acercan a la contundencia afirmativa, en términos de la teología natural, de Boyle. En la primera edición de su *Opticks* (1704), no hubo referencias directas a Dios ni a tesis o argumentos de teología natural, con lo que se podría calificar la obra de «secular»; situación que ve una muy pequeña variación en la primera edición de los *Principia Mathematica*, donde incluye una sola referencia a Dios, a la teología natural y a las sagradas escrituras (*cfr.* COHEN, pp. 523-548). Más tarde, en la segunda edición de los *Principia* (1713), aparecen aclaraciones que manifiestan su compromiso con la teología natural, como la introducción de material relacionado con interpretaciones de corte teológico; asimismo, hace cambios en la reedición de su *Opticks* (1706), donde incluye igualmente apreciaciones de este tipo.

A pesar de las referencias a Dios en sus obras científicas más importantes, algunos investigadores opinan que las modificaciones hechas para incluir comentarios teológicos juegan un papel más bien retórico, que suministra la justificación de una ciencia pura *post facto* que tiene poco que ver con el compromiso fundamental de reafirmar la creencia en Dios y el diseño natural (*cfr.* SNOBELEN, p. 2).

Es muy probable que el objetivo de Newton habría sido separar su ciencia de sus creencias e interpretaciones teológicas, de forma que la atención se pudiera centrar en la elegancia de sus comprobaciones y eficiencia de su método. Esto no quiere decir que no fuera un devoto y comprometido creyente, pues existe evidencia suficiente de que habría desarrollado un profundo entendimiento teológico de la naturaleza mucho antes de la primera edición de su *Opticks*, que incluía no sólo la creencia en la existencia de Dios como creador y sustento continuo del universo, sino la convicción de que la filosofía natural, cuando era practicada de forma correcta, llevaría necesariamente a la inducción de la creencia en el Creador y el diseño (*cfr.* SNOBELEN, p. 2).

Alfred Rupert Hall sostiene, al final de la biografía de Newton que escribió, que las primeras ediciones de los *Principia* y *Opticks* no dicen casi nada sobre la religión de su autor:

Newton did not at first rest his natural philosophy upon any declared metaphysical or religious foundations. He was satisfied to start from physical axioms, exploring Nature by experiment and mathematical analysis. Only when in advanced age, starting

with Optice in 1706, did Newton begin to inject into his scientific writings his system of natural theology, and his notions about the constraints in the universe that arise not because things must be so (as in logic) but because the divine will made them so. (HALL 1992, p. 375)

Insinuar que la intención de Newton era contraria a la de Boyle es un grave error, porque, ya desde sus primeros escritos, muestra un profundo compromiso con sus creencias religiosas, reflejadas, a su vez, en sus interpretaciones filosóficas; de hecho, Robert Hooke reconoció los lazos que le unían con Boyle, lo bastó para extender sus ataques a Newton. La razón por la cual escasean o no existen las referencias a la teología natural en las primeras ediciones de su *Opticks* y los *Principia* no es clara, y es materia de otro debate. Hay muchas especulaciones al respecto: la más aceptada, sin embargo, es la que hace referencia a la reticencia de Newton para involucrarse en disputas, al grado que es probable que la razón para retrasar la publicación de su *Opticks* haya tenido que ver con evadir la probable crítica de Hooke, razón por la que la publicación hubo de esperar hasta su muerte (*cfr.* SNOBELEN, p. 22). Aunque también pudo haber sido por tratar de no entrar en el debate teológico, dadas sus creencias de carácter herético, como la negación de la trinidad en Dios. El foco de interés de este trabajo es la delicada forma en la que sus interpretaciones teológicas fueron redactadas, bajo un estilo moderado y cauteloso, siempre haciendo referencia a la probabilidad de sus opiniones y sus creencias, sin imposiciones basadas en revelaciones proféticas, forma que cambió por una estructura contundente a medida que la controversia con Leibniz fue avanzando.

Para los *Principia* habían de pasar 26 años antes de que su escolio general fuera reeditado, mientras que para la *Opticks* habían de pasar apenas dos años (1706). Ambas obras fueron revisadas y reeditadas sólo después de la controversia que Leibniz diera inicio en contra de Newton en 1705. Podría parecer aventurada la insinuación de que la discusión con Leibniz hubiera sido uno de los principales incentivos de Newton para hacer explícitas sus afirmaciones teológicas; sin embargo, no hay que menospreciar la aversión que demuestra hacia las confrontaciones, al grado de tomar la decisión de retrasar la publicación de su *Opticks* para evitar la crítica de Hooke. No contaba con que, a pesar de que Hooke ya no sería factor, un hombre de ciencia de la talla de Leibniz estaría dispuesto a

dar la batalla: «*Newton himself claimed in the Advertisement to the edition of 1704 that his reason for delaying publication was “[t]o avoid being engaged in Disputes” about optical theory*» (SNOBELEN, p. 8).

Newton creía con firmeza que la ciencia conduciría, irremediablemente, a la confirmación de la Causa Primera del universo tal como lo había visualizado Boyle. Sin embargo, también era mucho más cauto y menos impositivo al exponer sus interpretaciones. Aun en las reediciones de sus obras, se nota una moderación delicadamente expresada siempre en términos de opinión, pregunta o probabilidad:

And these things being rightly dispatch'd, does it not appear from phænomena that there is a Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite Space, as it were in his Sensory, sees the things themselves intimately, and thoroughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself: Of which things the Images only carried through the Organs of Sense into our little Sensoriums, are there seen and beheld by that which in us perceives and thinks. And though every true Step made in his Philosophy brings us not immediately to the Knowledge of the first Cause, yet it brings us nearer to it, and on that account is to highly valued.
(NEWTON 1952, p. 370)

Este extracto de la Qu. 28 del *Opticks* de Newton es, con toda probabilidad, el ejemplo más claro de la moderación y cautela newtoniana. La forma en la que usa el lenguaje es siempre delicadamente sugestiva, pues nunca se muestra impositivo; nótese la forma en la cuidadosa sugerencia que hace al decir: «*does it not appear from phænomena that there is a Being incorporeal, living intelligent...*». Es una invitación al lector para deducir, a partir de los fenómenos, la existencia de un Creador, sin la contundencia definitoria que usaron muchos de los seguidores de Boyle, y que podría haber articulado la presencia del orden en la naturaleza que se refleja en los fenómenos como prueba inequívoca de la existencia del Creador.

Dentro de esta misma Qu. 28, quiero llamar la atención a la cautela con que expresa la limitación de la capacidad del Hombre para conocer en su totalidad a la Causa Primera, que no así para tener nociones presencia en la Creación: «*And though every true Step made in his Philosophy brings us*

not immediately to the Knowledge of the first Cause, yet it brings us nearer to it, and on that account is to highly valued» (NEWTON 1952, p. 370).

Este pequeña aclaración es fundamental para este trabajo, ya que alinea a Newton con la propuesta de Hume al reconocer las limitaciones humanas para siquiera inferir las características de la deidad; lo único a lo que se puede aspirar es a acercarse lo más humanamente posible a Él, es decir, mediante la evidencia. Esta idea se desarrollará a detalle a lo largo de los siguientes capítulos, por lo que por ahora lo único que quiero dejar claro es la cercanía de Hume con la propuesta newtoniana.

Éste no es el único párrafo donde se percibe la moderación conclusiva de Newton; también hay ejemplos claros en la Qu. 31, donde se lee: «*All things being consider'd, it seems probable to me, that God in the Beginning form'd Matter in solid...*» (NEWTON 1952, p. 400). Nótese cómo hace referencia a que, en su opinión, le parece probable que Dios creó la materia con sus características específicas, sin tratar de imponer la verdad revelada a las observaciones hechas, sino que deja abierta la posibilidad de conjetura específica al lector.

Probablemente, el ejemplo más contundente de cautela expositiva se encuentre más adelante, en la misma Qu. 31, donde dice:

Things seem to have been composed of the hard and solid Particles above-mention'd, variously associated in the first Creation by the Counsel of an intelligent Agent. For it became him who created them to set them in order. And if he did so, it's unphilosophical to seek for any other Origin of the World, or to pretend that it might arise out of a Chaos by the mere Laws of Nature. (NEWTON 1952, p. 402)

La expresión «*if he did so*» llega a los límites de la prudencia expositiva, ya que lleva su comentario a bordear una línea que podría llegar a ser interpretada como una duda más que como una medida cautelar. El hecho es que esta prudencia expositiva lo acerca en gran medida a la forma «ideal» de hacer filosofía natural de acuerdo con la propuesta que posteriormente haría David Hume.

Las citas antes expuestas fueron tomadas de la versión reeditada de su *Opticks*, aquella que integra las aclaraciones luego de los primeros ataques

de Leibniz. A pesar de eso, conservan aún una cierta cautela en sus expresiones, a excepción de las afirmaciones que se leen en el antepenúltimo párrafo de la Qu. 31 de su *Optice* (versión latina de 1706), que lo acercan de lleno a la redacción de las interpretaciones de Boyle:

and the Instinct of Brutes and Insects, can be the effect of nothing else than the Wisdom and Skill of a powerful ever-living Agent, who being in all Places, is more able by his Will to move the Bodies within his boundless uniform Sensorium, and thereby to form and reform the Parts of the Universe, than we are by our Will to move the Parts of our own Bodies. (NEWTON 1952, p. 403)

El carácter tan explícito de esta aclaración es muy probable que se deba a que Leibniz había leído de forma literal la referencia al espacio como el *Sensorium* de Dios en la cuestión 20 de la versión original. Así, Newton habría cambiado la redacción del antepenúltimo párrafo de la Qu. 31, donde integra una extensa aclaración sobre la omnipresencia divina y la invitación —a Leibniz y sus seguidores— para no confundir su declaración original —en la *Opticks* de 1704— como una referencia a la antropomorfización de Dios en un cuerpo de características similares a las de los Hombres:

And yet we are not to consider the World as the Body of God, or the several Parts thereof, as the Parts of God. He is an uniform Being, void of Organs, Members or Parts, and they are his Creatures subordinate to him, and subservient to his Will; and he is no more the Soul of them, than the Soul of Man is the Soul of the Species of Things carried through the Organs of Sense into the place of its Sensation, where it perceives them by means of its immediate Presence, without the Intervention of any third thing. (NEWTON 1952, p. 403)

En este mismo sentido, la Qu. 31 continúa con aclaraciones sobre la ausencia de necesidad de órganos o sentidos en Dios para percibir dentro de su *Sensorium*. Esta respuesta a los primeros ataques de Leibniz, de la que quedan huellas en la versión de 1706 del *Opticks*, pierde todo asomo de prudencia expositiva a medida que la controversia con Leibniz avanza; en las versiones revisadas de sus *Principia*, por ejemplo, el estilo de redacción es mucho más cercano al utilizado por Boyle y sus seguidores.

A pesar de lo explícito de las declaraciones del antepenúltimo párrafo, en el que le sigue inmediatamente (el penúltimo), dedicado al método correcto de la filosofía natural, las expresiones conclusivas del párrafo anterior se hacen un tanto contradictorias, ya que, fundamentalmente, expresa que toda conclusión deberá tener origen en la observación y experimentación sin lugar para consideraciones hipotéticas en filosofía experimental:

As in Mathematicks, so in Natural Philosophy, the Investigation of difficult Things by the Method of Analysis, ought ever to precede the Method of Composition. This Analysis consists in making Experiments and Observations, and in drawing general Conclusions from them by Induction, and admitting of no Objections against the Conclusions, but such as are taken from Experiments, or other certain Truths. For Hypotheses are not to be regarded in Experimental Philosophy. And although the arguing from Experiments to Observations by Induction be no demonstration of general Conclusions; yet is the best way of arguing which the Nature of things admits of, and may be looked upon as so much the stronger, by how much the Induction is more general. And is no exception occur from Phænomena, the conclusion may be pronounced generally. (NEWTON 1952, p. 404)

Sus aseveraciones sobre la ubicuidad y el uso del *sensorium* divinos caerían en el terreno de consideraciones hipotéticas, debido a la ausencia de observaciones experimentales. Hume retomará al pie de la letra la exposición del método para la filosofía natural de Newton y así elaborar su crítica a las racionalizaciones científico-naturalistas y su propuesta gnoseológica, haciendo realidad su aplicación del método científico a las ciencias del Hombre.

Es claro que la moderación en la expresión de sus interpretaciones no es el único punto de encuentro evidente entre Newton y la propuesta de Hume; hay señales de coincidencia en otros asuntos, como lo demuestra un prefacio que Newton esbozó para la primera edición del *Opticks*, pero que no fue publicado. En un trabajo de Steven Snobelen se dice que el borrador del prefacio fue identificado por J. E. McGwire y fechado por él entre los años de 1700 y 1704. En él, Newton comienza el borrador del prefacio con

un ataque contra el uso temerario de las hipótesis por parte de los filósofos naturales; pregunta, con lenguaje apologético: «*what certainty can there be in a Philosophy which consists in as many Hypotheses as there are Phænomena to be explained?*» (SNOBELEN, pp. 9-10). Inmediatamente después, en lo que es casi ciertamente un desprecio por Descartes, Newton añade:

To explain all nature is too difficult a task for any one man or even for any one age. Tis much better to do a little with certainty and leave the rest for others that come after; than to explain all things by conjecture without making sure of any thing. And there is no other way of doing any thing with certainty than by drawing conclusions from experiments and phænomena until you come at general Principles and then from those Principles giving an account of Nature. Whatever is certain in Philosophy is owing to this method and nothing can be done without it (citado en SNOBELEN, p. 10).

La explicación por medio de conjetura no es una forma de avanzar. En lugar de ello, el filósofo natural debe inducir principios generales a partir de las especificidades reveladas en el experimento y en la observación. Estas apologías filosófico-naturales tendrían eco en las últimas cuestiones de la *Óptica* y en el esolio general de los *Principia* (cfr. Snobelen, pp. 22-23).

Es muy improbable que este escrito inédito pudiera haber llegado a las manos de Hume, por lo que es de llamar la atención la enorme cercanía del reclamo expresado ahí por Newton con la crítica que David Hume haría a los filósofos naturales cuarenta años después.

A pesar de las evidencias existentes, todavía existen investigadores que ponen en duda la presunta influencia de Newton en Hume. Eugene Sapadin expresa en un trabajo realizado para *Hume Studies*, una respuesta a los que han expuesto dudas sobre el supuesto «newtonismo» de Hume:

I would like to make a brief defense of the standard interpretation. Hume may have had little formal contact with Newton's work; his fascination with Newton may have originally exceeded his grasp, as is consistent for an (admittedly brilliant)*

* La que defiende la influencia de Newton en Hume.

eleven-to-thirteen year old thrown into a Newtonian atmosphere; and his idea of what it is to be Newtonian may have developed over time... The idea of the standard interpretation comes from the previously generally accepted fact that all eighteenth century «empirical philosophers» (except Berkeley) claimed to be Newtonian... Clarke carried the Newtonian banner in his correspondence with Leibniz; and Hume did after all, refer to his desire to be «the Newton of the moral sciences». So behind the identification of Hume's «experimental method» with Newton is at least the idea that the literary-intellectual world of the early eighteenth century was Newton-obsessed but had only a general knowledge of science, and that the young Hume, who was part of that world, would have had about the same background as everyone else. (SAPADIN, pp. 337-338)

En síntesis, lo que dice Sapadin es que, a pesar de la juventud de Hume y de su probable desconocimiento de los detalles de la ciencia, el medio ambiente en el que se desenvolvía se encontraba fuertemente impregnado de un entusiasmo y admiración por la figura y la ciencia de Newton. Ambiente que se antoja ideal para dejar una huella en un joven de trece a dieciocho años. En mi opinión, la evidencia de la influencia del trabajo de Newton en Hume es difícil de refutar. Otros puntos de encuentro menos claros entre ambos los encontramos en la concepción de Dios. Newton había expuesto en sus escritos privados la imposibilidad de la trinidad en Dios, concepción que, de acuerdo al método y gnoseología humeanos, hubiera sido imposible de sostener. A diferencia de Descartes, que intentó partir de Dios como axioma, la filosofía natural de Newton intentaba llegar a Dios a través del método inductivo. Hay indicios suficientes para insinuar que tanto para Newton como para Hume la naturaleza no era el resultado ciego del azar, sino el producto de un Creador al que el hombre podría llegar a conocer de manera parcial gracias al auspicio de los fenómenos naturales. En ese sentido, ambos estarían de acuerdo en que las causas segundas abren la posibilidad a conocer la Causa Primera, si bien Hume terminaría ahí, dado que, a partir de lo que se puede observar, no es posible deducir los atributos de Dios. En cambio, parecería que Newton estaría dispuesto a dar un paso más allá del método científico, por más que su intención inicial era hacer una separación entre su ciencia y sus creencias, donde la probabilidad jugaba un papel fundamental.

I.3 Samuel Clarke

A partir del surgimiento de la ciencia moderna, la relación entre las afirmaciones basadas en las revelaciones de los libros sagrados y las demostraciones científicas comenzaron a chocar entre ellas; ya desde la época de Galileo (1564-1642), el debate empezaba a tomar forma a partir de sus declaraciones sobre la incompatibilidad de la nueva ciencia con la lectura literalista de la Biblia. Spinoza (1632-1677) y Hobbes (1588-1579) opinaban que existía un conflicto con los principios tradicionales de la religión natural, lo que terminó por otorgarles la etiqueta de «ateos» entre sus contemporáneos. De cualquier manera, la existencia de un conflicto entre ambas disciplinas se hacía evidente; algunos filósofos naturales involucrados en la revolución científica pensaron que la religión, o por lo menos la religión natural, y la nueva ciencia eran compatibles, lo que quedaría demostrado una vez que las ramificaciones filosóficas de la nueva ciencia fueran comprendidas en su totalidad.

El primer intento por reconciliar la ciencia con la religión fue hecho por Descartes (1596-1650), si bien después de su intento muchos pensaron que, lejos de acercarlas, terminó por separarlas definitivamente. Clarke fue uno de éstos. Tiempo más tarde, Robert Boyle (1627-1691) propondría la teoría corpuscular, cuyo fin era tomar lo rescatable del mecanicismo cartesiano y la ciencia para dar respuestas a las causas segundas del universo, y así confirmar la Causa Primera; para después extender su esfuerzo hasta la institución de los sermones anuales mejor conocidos como «*Boyle Lectures*», producto de su testamento y una pequeña suma de dinero que dejó para este propósito. Los sermones pronto se convirtieron en el vehículo reconciliatorio ideal para dejar en claro las relaciones entre ciencia y religión, así como para refutar a infieles y ateos, a través del uso de la ciencia newtoniana como pilar de sus construcciones racionalistas. Pronto se reconoció a los exponentes como miembros notables del círculo newtoniano, entre los que figuraba Samuel Clarke, quien, en 1704, pronunció un sermón, denominado «*A Demonstration of the Being and Attributes of God*», que le ganó fama y reconocimiento entre los seguidores de los sermones. Es por ello que se le solicitó que fuera el exponente del sermón del siguiente año (1705), que, a la sazón, se tituló «*A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*».

Probar la necesidad de la existencia y los atributos de Dios ocupa gran parte del trabajo de Clarke en su «*Demonstration*»; también distingue que el argumento del diseño, en contraste con el argumento cosmológico, no pueden dar una prueba feaciente de la inmensidad e infinidad de Dios, por lo que el argumento que se puede asumir que el argumento *a priori*, como él lo denomina, no es ocasionado por la argumentación empleada por sus adversarios.

The existense therefore of the first cause, is necessary, necessary absolutely and in itself. And therefore that necessity is, a priori, and in the order of nature, the ground or reason of its existence (CLARKE, pp. 118-119).

Los argumentos de Clarke descansan en el principio de razón suficiente, que en ocasiones se lleva al extremo. Las premisas principales de su argumentación se basan en que dado que algo existe ahora, algo ha existido desde la eternidad, de lo contrario nada existiría ahora porque nada proviene de la nada.

Para Clarke, lo único que puede haber existido desde la eternidad es un ser independiente en cuya naturaleza se encuentra inmersa su propia razón de existir, o una serie de seres dependientes; donde la serie de seres dependiente no puede ser eterna debido a que no pueden tener causas externas e internas al mismo tiempo.

First then, it is absolutely and undeniably certain that something has existed from all eternity... that something has existed from all eternity is one of the most certain and evident truths in the world, acknowledged by all men and disputed by no one... or else there has been an infinite succession of changeable and dependent beings produced one from another in an endless progression without any original cause at all... An infinite succession, therefore, of merely dependent beings without any original independent cause is a series of beings that has neither necessity, nor cause, nor any reason or ground at all of its existence either within itself or from without. That is an express contradiction and impossibility (CLARKE, pp. 8-11).

También argumenta que dado que no se puede concebir la inexistencia del tiempo y el espacio, qué en la opinión de Clarke son evidentemente dependientes y no autosuficientes, invita a pensar que existen debido a la necesaria existencia de Dios.

To suppose any part of space removed is to suppose it removed from and out of itself; and to suppose the whole to be taken away is supposing it to be taken away from itself, that is, to be taken away while it still remains, which is a contradiction int terms... but what arises to those who think immense space to be absolutely nothing, which notion is itself likewise an express contradiction. For nothing is that which has no properties or modes whatsoever, that is to say, it is that be denied, which is not the case of immensity of space (CLARKE, pp. 13).

En opinión de Ezio Vailati*, Clarke, al identificar en igualdad de términos en el Ser existencia necesaria con existencia en si mismo obscurece los argumentos sobre la necesidad del Ser que contiene en si mismo la necesidad de su existencia, que en ocasiones debido al trato que le da parecería que se tratara de una especie de entidad antecedente a Dios y que sería la razón de la existencia Divina.

The self existent and original cause of all things must be an intelligent being... and that which is self existent must be eternal and infinite and the original cause of all things... and consequently the self-existent being must of necessity be intelligent (CLARKE, pp. 38-39).

Me parece que la crítica de Vailati es correcta, en ocasiones parecería que Clarke estuviera buscando una suerte de cadena causal que resolviera la cuestión de la necesidad de ser autosuficiente en la necesidad de existencia de Dios, confundiendo las dos necesidades que al final son una misma. Argumentación que nubla la claridad de su propuesta y abre la puerta a los críticos de la postura que intenta defender. En la complicación de sus argumentos Clarke no deja claro si su concepción de Dios es la de un ser

* Editor y comentarista de la obra de Samuel Clarke.

simpiterno o eterno, omisión que ofrece una amplitud de movimiento a sus críticos.

Este problema se hace claro cuando atribuye a Dios pensamientos distintos y sucesivos en el tiempo, argumentando que de lo contrario no podría cambiar su voluntad, ni diversificar sus obras, ni actuar de forma sucesiva, ni gobernar al mundo, y llegando al extremo, ni tener poder alguno o voluntad para hacer nada.

Nor is it a less wonderful expression when you (Anthony Collins) affirm that thinking in God cannot be successive nor have any modes or distinct acts of thinking, but that it is one numerical individual act, fixed and permanent, and invariable and without succession, etc. That is to say, that God cannot vary his will, nor diversify his works, nor act successively nor govern the world, nor indeed have any power to will or do anything at all (CLARKE, pp. 159-160).

Es evidente que con esta postura Clarke hace a Dios dependiente de su propia creación, el tiempo, ya que de lo contrario este sería antecedente a Dios lo que supondría que el espacio también, abriendo la puerta a la afirmación de que algo o alguien anterior a Dios creó el tiempo y el espacio.

Los ataques de Clarke al naturalismo puro de Spinoza y Hobbes se enfocan en cinco puntos que se interconectan entre sí:

1. Dios como ser necesariamente existente, omnisciente, eterno, omnipresente y supremamente bueno.
2. La naturaleza y sus leyes son radicalmente contingentes. Dios, dotado con la libertad de su voluntad, escogió crear el mundo y operar en él mediante un efecto sin causa.
3. Aunque el espacio y el tiempo son infinitos, la materia es finita espacio-temporalmente y, siendo provista de *vis. inertiae*, no tiene la capacidad de ponerse en movimiento a sí misma.
4. Dios está presente de manera substancial en la naturaleza —la naturaleza está literalmente en Dios, dado que el espacio y el tiempo

son atributos divinos— e interviene en ella a través del ejercicio y aplicación constante de fuerzas de repulsión y atracción entre los cuerpos. A excepción de la ley de la inercia, que describe esencialmente la naturaleza pasiva de la materia, que es masa muerta empujada constantemente por las modalidades divinas en las que opera Dios.

5. A pesar de que el alma es extensa e interactúa con el cuerpo, es necesariamente inmaterial debido a que la materia, al estar constituida por partes yuxtapuestas, no puede siquiera pensar ni por intervención divina; más aún, el alma fue dotada por Dios con una voluntad libre (*cfr.* CLARKE, p. XV).

Los primeros cuatro puntos garantizan que la naturaleza no es un sistema autosuficiente, al grado que, sin la intervención constante de Dios, los planetas se saldrían inevitablemente de sus órbitas, los átomos se separarían de sus partes y, en general, la maquinaria natural se colapsaría. El quinto garantiza que el alma no forma parte de la naturaleza.

Ambos sermones le sirvieron para consolidar el reconocimiento de los defensores de la religión natural, entre los que se encontraba Isaac Newton, quien le solicitó llevar a cabo la traducción de su *Opticks* al latín, versión donde incluye aclaraciones en respuesta a las acusaciones de Leibniz. Esta obra fue publicada en 1706 bajo el nombre de *Optice*.

Clarke critica el sistema cartesiano al señalar que puede ser usado para negar la religión. Particularmente, piensa que el principal problema del sistema es la identificación de la materia con la extensión y, por lo tanto, con el espacio, concediéndole, entonces, a la materia la infinitud y la eternidad del espacio, reservada sólo a Dios, y abriendo el paso a un naturalismo puro en detrimento de la religión natural.

Aunque en sus sermones dedica gran atención a reafirmar la existencia de Dios y sus atributos, su concepción, como se mostró en los fragmentos de su obra anteriormente expuestos, se torna problemática desde el principio en un punto donde él mismo pone mucho énfasis, la intervención de Dios en el tiempo y en el espacio, seguramente en un intento por alinearse con la propuesta de Newton sobre el espacio como el *Sensorium* Divino. El problema surge de las varias formas en las que se pueden interpretar las afirmaciones de Clarke con respecto a los atributos de Dios. Por ejemplo, el

que Dios sea eterno sugiere la ausencia temporal en Él; sin embargo, su intervención en la naturaleza significa una deidad temporalmente sujeta a las condiciones de su propia creación, debido a que tiene que estar ajustándolas para que ésta no caiga en la anulación total. En otro sentido, la afirmación de su intervención mediante las fuerzas de atracción y repulsión podría interpretarse como una deficiencia en la perfección de Dios, quien voluntariamente creó el Universo y, a pesar de ser perfecto, parecería no haber podido conformar un mecanismo de ajuste independiente de su intervención.

Igualmente, la atribución de una duración sucesiva de momentos en Dios podría interpretarse como que Dios, como nosotros, se encuentra en el tiempo, pero, a diferencia de nosotros, sin sufrir ningún cambio. Ésta no era, sin embargo, la visión de Clarke, quien deja claro en un intercambio de ideas con Butler; «*God is not in space and time. Moreover, God has distinct and succesive thoughts, otherwise God could not “vary his will, nor diversify his works, nor act successively, nor govern the world, nor indeed have any power to will or do anything at all”*» (CLARKE, p. XVI).

La postura de Clarke con respecto a la presencia temporal de Dios, como se mencionó antes, es problemática ya que, por un lado, es análoga a la del Hombre en términos de sucesión temporal y, por otro, el tiempo y el espacio serían propiedades de Dios. El problema surge debido a que no es explícitamente claro si es que se compromete con el «holenmerismo»* de More o no, aunque existen indicios de rechazo. Clarke negó la acusación de Leibniz sobre la incompatibilidad de la extensión con la simplicidad divina, refiriéndose a la introducción de partes en Dios sin abrigarse en la definición de holenmerismo, lo que sugiere la suposición de la omnipresencia divina en términos de extensión y dimensiones locales. Además, no intentó ninguna defensa a la crítica de More que sugiriera evidencia alguna de un postura «holenmerista». Más bien, por el contrario, todo parece indicar que para Clarke la presencia de Dios en el tiempo y el espacio era literalmente dimensional (*cfr.* CLARKE, pp. XVI-XVII).

La falta de claridad en su postura es evidente: por un lado, afirma que el tiempo y el espacio son únicamente propiedades divinas y, por otro, contesta a Leibniz que los mismos son, además, efectos de la existencia de

* «Holenmerismo» (*Holenmerism*) es un término acuñado por Henry More para referirse a la substancia divina como absoluta en todo el espacio y en todo lugar, análoga a la presencia en el espacio en un instante definido de tiempo.

Dios y requerimientos necesarios para la eternidad y ubicuidad. Afirmaciones, ambas, que no se sustentan en ningún tipo de argumento demostrativo o explicativo que demuestre la equivalencia o compatibilidad de ambas aserciones. La confusión se hace más grande cuando, en una carta dirigida a Daniel Waterland y en el «*Advertisement*» dirigido a Pierre des Maizeaux, sostiene que el espacio y el tiempo no son, estrictamente hablando, propiedades de Dios (*cfr.* Clarke, XVII).

Las confusiones de Clarke no pasarían inadvertidas a los ojos de Leibniz, quien se da cuenta de que las definiciones expuestas ponen en peligro la concepción de simplicidad divina, debido a que el espacio contiene partes, aunque no sean separables.

Clarke intentó dar solución al problema a través de establecer la paridad entre la extensión espacial y temporal, partiendo que la primera es compatible con la simplicidad de lo que alarga temporalmente, y la segunda con la simplicidad de lo que alarga espacialmente*.

They who remove the idea of infinity (or being whose attribute infinity is) by supposing space to be nothing but a relation between two bodies are guilty of the absurdity of supposing that which is nothing to have real qualities. For the space which is between two bodies is always unalterably just what it was and has the very same dimensions, quantity and figure wheater these, or any other bodies be there, or anywhere else, or not at all, just as time or duration is the same wheather you turn your hour-glass, or no; or wheather the sun moves or stands till; or wheather there was or was not any sun, or any material world at all (CLARKE, p. 114-115).*

Beings which exist in time, and in space (as every finite thing must needs do) presuppose time and space. But that being whose existence makes duration and space must be infinite and eternal because duration and space can have no bounds (CLARKE, p. 115).

* Al hacer referencia a lo que alarga infiere lo que contiene, de forma tal que Dios estaría contenido de alguna forma en su creación. Su respuesta sigue siendo problemática a la luz de la omnipotencia y necesidad Divina.

* La duración o continuación de la existencia de las cosas es la misma, sea su movimiento rápido, lento o inexistente.

Este tipo de afirmaciones es un antecedente claro a la crítica que posteriormente haría Hume a las racionalizaciones sin fundamento y a su llamado a la moderación en la elaboración de tesis que no tienen como origen al menos una idea simple. En este caso, más que una demostración de los atributos de Dios, Clarke termina haciendo una imposición de la necesidad de eternidad y ubicuidad sin otro sustento que la tradición religiosa, alejando su argumento de la filosofía natural.

Lo cierto es que, aunque la fama de Clarke creció a la sombra de Newton, su filosofía natural distaba mucho de los términos establecidos por Boyle. Su trabajo se centra en muchas ocasiones en una serie de interpretaciones teológicas tradicionalistas que se mezclan con la ciencia de Newton, terminando, en ocasiones, por hacer una apología de las interpretaciones controvertidas de la ciencia newtoniana, razón por la cual hace tanto énfasis en casos como el del tiempo y el espacio, que se relacionan directamente con la afirmación de Newton sobre el espacio como el *Sensorium* de Dios. En este sentido, Clarke carece de originalidad y de la creatividad científica necesaria para enfrentar las controversias que sus opiniones suscitaban. Aunque se identificaba con el círculo newtoniano, su metodología demostrativa se basa en el uso del principio de razón suficiente, haciendo explícito su uso en diversas ocasiones durante las controversias sostenidas con Leibniz.

El discurso de Clarke es más racionalista que naturalista en el sentido de lo que Boyle pretendía, ya que parte de la necesidad de la causa primera para explicar las causas segundas y no al contrario, como Boyle pretendió. Así, la existencia de Dios sería la confirmación del modo de existir de todo y no al contrario.

I.3.1 La correspondencia con Leibniz

Desde la exposición de los sermones de Clarke, Leibniz ya había criticado algunas afirmaciones que hiciera, justificando las interpretaciones de Newton, lo que fue suficiente para iniciar un diálogo intermitente entre ambos, si bien la verdadera controversia se dio en cinco cartas escritas por Leibniz a la princesa Carolina de Gales, en las que criticaba duramente las implicaciones filosóficas y teológicas del trabajo de Newton. Samuel Clarke fue el encargado de contestar a las recriminaciones de Leibniz por parte del círculo newtoniano, encargo que, según supone la mayoría de los investigadores, estuvo supervisado por el mismo Newton. Es muy probable que la asignación de esta tarea le haya sido encomendada debido a los breves intercambios epistolares que Clarke había tenido anteriormente con Leibniz, además de que, seguramente, Newton le reconocía habilidades como polemista en el terreno de la filosofía y la teología. Ésta no era la primera vez que un tercero defendía el trabajo newtoniano de los ataques de Leibniz, puesto que, con anterioridad, John Keill, un discípulo de Newton, había hecho frente a sus acusaciones de plagio sobre la invención del cálculo diferencial. A partir de ese momento, el enfrentamiento entre Leibniz y Newton crecería y se ramificaría hasta llegar al terreno de las interpretaciones filosóficas y teológicas —precisamente, donde Clarke surgiría como la voz del círculo íntimo de Newton—.

El intercambio epistolar sería la última fase de una controversia generalizada que empezó en 1705, un año después de la publicación de la primera edición del *Opticks* de Newton, donde hace referencia al espacio como el *Sensorium* de Dios, declaración que Leibniz encontró vulnerable debido a que sugería una antropomorfización de Dios. Es posible que el ataque más agudo haya sido, no obstante, el que Leibniz hace a la teoría de la gravedad, editado en su *Theodicy* de 1710, en la que acusa a Newton de reintroducir la vieja idea de acción a distancia. Repite la acusación en la correspondencia sostenida con el físico holandés Hartsoeker, publicada en 1712 en el *Journal de Trévoux* y reimpresa en el *Journal des Savants*. En esta carta, Leibniz se refiere a la gravedad como una «cualidad oculta» y califica de milagro perpetuo el que los planetas se pudieran mover en órbitas circulares sin un medio que los impulse. Newton escribió una carta al editor para justificar su concepto de gravedad, pero nunca fue publicada (cfr. ALEXANDER, p. X).

La crítica de Leibniz fue contestada, entonces, en un prefacio escrito por Roger Cotes, profesor «*Plumian*»^{*} de astronomía en Trinity College, a la edición de 1713 de los *Principia Mathematica*. Lo hizo en un estilo tan directo que Leibniz lo calificó de *pleine d'aigreur* («pura amargura» o «resentimiento»); aún más fuerte fueron los artículos escritos por Keill en la revista *Philosophical Transactions* de 1714 y reimpresos en el *Journal Littéraire* del mismo año, donde descarta totalmente a Leibniz como el posible inventor independiente del cálculo diferencial y rechaza la teoría gravitacional leibniziana, menospreciando *in toto* su metodología filosófica (cfr. ALEXANDER, p. X).

Durante la controversia, el único intercambio directo entre Newton y Leibniz se dio en el invierno de 1715-1716, a través del veneciano *abbé* Conti, quien mostró a Newton una carta escrita por Leibniz en la que se defendía de las acusaciones de plagio en lo concerniente al cálculo diferencial y criticaba a Newton en diferentes temas. Newton respondió, indignado, una carta dirigida al propio Conti, pero indirectamente escrita contra Leibniz. Hasta donde se sabe, este intercambio terminó con la respuesta de esta última carta de Leibniz a Newton (cfr. ALEXANDER, pp. X-XI).

La correspondencia entre Clarke y Leibniz es publicada y traducida por Samuel Clarke en 1717, un año después de la muerte de Leibniz —David Hume tenía escasos seis años entonces—. Sin embargo, la fama adquirida por el intercambio, la dimensión social y moral de ambos, así como la extensa cobertura que dieron revistas y editores a la controversia, son elementos suficientes para saber que el diálogo siguió vigente por muchos años más, razón por la cual es muy probable que Hume, dada la admiración expresada por el trabajo de Newton, se haya interesado por el intercambio epistolar que rodeó la relación entre Leibniz y el círculo newtoniano.

La metodología de Clarke está lejos de ser considerada por Hume como teología natural o naturalismo científico. Seguramente, lo encuentra más cercano al terreno de la metafísica errónea, es decir, aquella que no tiene como fundamento para sus especulaciones la evidencia de al menos una idea simple de la cual se pudiere inferir con alguna probabilidad sus afirmaciones. El hecho es que la única referencia directa a Clarke que hace

^{*} «*Plumian Professor*» es el nombramiento más alto que se da a un profesor de astronomía y filosofía experimental.

Hume, en sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, es acerca de sus argumentos sobre la anulación de la materia y el cambio de forma para probar la necesidad de Dios como Creador, que Hume retoma para mostrar que pueden ser usados de la misma manera, pero en sentido contrario, para demostrar la vulnerabilidad y posibilidad de destrucción del Creador. El hecho es que se puede afirmar que Hume leyó, al menos, el sermón de Clarke sobre «La demostración del ser y atributos de Dios», porque su crítica hace referencia a una de las pruebas utilizadas por Clarke. Dada la admiración evidente que tuvo por el trabajo y método de Newton, es muy probable que se hubiera interesado por conocer las críticas de Leibniz y las respuestas generadas, así como a los interlocutores involucrados.

CAPÍTULO II

EL ARGUMENTO DEL DISEÑO: LA PERSPECTIVA DE HUME

II.1 Interpretación

Pocos autores en los últimos 50 años han sido objeto de tan diversas interpretaciones como David Hume. La pluralidad y polarización de opiniones que se da en torno a su obra se debe, en gran medida, a la aparente ambigüedad y falta de contundencia de sus conclusiones. Los *Diálogos sobre religión natural* y, en específico, el argumento del diseño contenido en ellos, no son ajenos a este problema, lo cual se añade a las polarizaciones que le ubican, sobre todo, como un autor escéptico o, en el mejor de los casos, como un escéptico moderado; ambos, calificativos que me parecen un tanto injustos si se toma en cuenta el objetivo fundamental que la crítica de Hume encierra: la moderación.

El presente capítulo tiene como objetivo hacer una evaluación de los argumentos a favor y en contra del argumento del diseño, teniendo como principio fundamental y eje del análisis la noción de moderación defendida por el escocés, así como las relaciones existentes entre evidencia-verdad-ciencia, causalidad-probabilidad-verdad, y la relación idea-sentimiento-creencia. Estas tres tríadas sintetizan de manera general los ejes sobre los que gira la teoría del conocimiento de Hume, siendo fundamentales para poder interpretar en su justa medida la crítica que hace a la perspectiva del diseño desde la Teología Natural.

Para poder lograr el objetivo propuesto, será necesario hacer un breve análisis de la gnoseología de Hume y el papel que juegan las evidencias, los sentimientos y las creencias en el conocimiento, conceptos límite fundamentales para la interpretación correcta de la concepción humeana del diseño en sus tres formas: el argumento científico, el argumento defendido por los naturalistas y el argumento religioso. Concluida la revisión gnoseológica, se hace necesaria la identificación de la dirección de la crítica de Hume para, posteriormente, evaluar su argumentación en contra y a favor de las posturas (científica, naturalista y religiosa) y, así, poder concluir sobre la postura defendida por Hume en torno a este tema.

II.2 Gnoseología

II.2.1 Introducción

Dos son las grandes gnoseologías del siglo XVIII: la de Hume y la de Kant. Ambas tienen como antecedente las teorías de Descartes y de Locke. Mientras Kant se instala en el ámbito trascendental para, desde él, teorizar los fundamentos de un conocimiento riguroso calificable como científico; Hume, por el contrario, se aferra al ámbito de la evidencia de la vida cotidiana, misma que provee el conocer que necesitamos y del que nos valemos en nuestra conducta habitual.

Hume, al igual que Kant, siente un gran respeto por el trabajo de Newton. Respeto que se hace más evidente en lo relacionado con el método y no tanto con las interpretaciones newtonianas, sobre todo con aquellas que mezclan o utilizan a la ciencia como demostración contundente de la existencia de un diseño inteligente, pues Hume considera que no hay evidencia concluyente, fuera de la creencia y el sentimiento, para dar un salto de tal magnitud.

Una distinción fundamental que hay que notar es que Hume no está en contra de la teorización sobre el diseño, ni tampoco en contra de utilizar el orden natural como una de las posibles justificaciones a dicha teoría, siempre y cuando se realice a partir de las reglas de la creencia y el sentimiento, es decir, en el marco de lo específicamente humano.

En la primera sección de su obra *An Enquiry Concerning Human Understanding*, el primer trazo que realiza es una delimitación clara entre los dos tipos de filósofos que existen:

Moral philosophy, or the science of human nature, may be treated after two different manners; each of which has its peculiar merit, and may contribute to the entertainment, instruction, and his measures by taste and sentiment; pursuing one object, and avoiding another, according to the value which these objects seem to possess, and according to the light which they present themselves. As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the

most amiable colours; borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections... The other species of philosophers consider man in the light of a reasonable rather than an active being, and endeavour to form his understanding more than cultivate his manners. They regard human nature as a subject of speculation. (EHU, sect. I, p. 2).

En este extracto se hace clara la invitación del escocés a hacer filosofía desde la perspectiva específica del Hombre y no propia de cualquier otra naturaleza ajena, de forma que se evite el camino de la especulación. Hume busca que se reconozca la condición humana y sus limitaciones en relación a su posibilidad de conocer todo:

Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of Man; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties. (T, p. 9).

No se puede conocer a partir del puro intelecto ni tampoco a partir de una *mathesis* pura, por ser extremadamente abstracta —marcando la distancia, sin perder la admiración, con la ciencia newtoniana o leibniziana—, sino que es necesario reconocer la condición propia del ser humano y sus relaciones con la variedad de la naturaleza en sus operaciones cotidianas. Actividades que se regulan con base en creencias y sentimientos, que, en conjunto con las relaciones y evidencias naturales, dan lugar a convicciones.

Con cierto sarcasmo, típico de Hume, en la introducción del *Treatise* remarca las dificultades que tiene el Hombre para comprender la naturaleza a través de las ciencias conocidas, así como las ideas que empleamos en las operaciones de nuestro razonar cotidiano, sobre todo en lo que respecta a temas relacionados con la religión natural, debido a su intento por dar una explicación de los poderes superiores en la naturaleza en lo que respecta a su disposición sobre nosotros y nuestras

responsabilidades hacia ellos, convirtiendo al Hombre no sólo en el ser que razona, sino en el objeto sobre el cual razona.

Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and the force of human understanding, and could explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings. And these improvements are the more to be hoped for in natural religion, as it is not content with instructing us in the nature of superior powers, but carries its views farther, to their disposition towards us, and our duties towards them; and consequently we ourselves are not only the beings, that reason, but also one of the objects, concerning what we reason. (T, p. 10)*

La dificultad que señala apunta hacia una moderación de las pretensiones de comprender todo a través de las ciencias creadas por el Hombre y para el Hombre, donde al centro de las mismas se encuentra esta misma limitación, sobre todo en las que intentan explicar las relaciones existentes del Hombre con los poderes superiores. Ésta será la base sobre la cual Hume exigirá moderación y cuidado en las conclusiones de los naturalistas:

Tis still certain we cannot go beyond experience; and any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical. I do not think a philosopher, who would apply himself so earnestly to the explaining the ultimate principles of the soul, would show himself a great master in that very science of human nature, which he pretends to explain, or very knowing in what is naturally satisfactory to the mind of man. (T, p. 13)

Ya desde la introducción en el *Tratado* establece su punto de partida al aclarar que lo único que se puede decir con certeza es aquello que se encuentra en el terreno de la experiencia, y que todo aquel conocimiento que intente rebasar este límite deberá ser tomado como meramente probable.

* I. e., *Mathematics, Natural Philosophy & Natural Religion*.

Hume es práctico en lo que respecta a su teoría del conocimiento, al sugerir que una gnoseología tiene la obligación de estudiar e intentar comprender el origen de las convicciones, las creencias y las reglas que las rigen, de forma que se eliminen los dogmatismos extremos, así como los escepticismos radicales, invitando a los Hombres a practicar la filosofía con moderación. En este sentido, una filosofía que no toma en cuenta la condición y limitaciones humanas es perfectamente inútil:

It seems to me, that the only objects of the abstract science or of demonstrations are quantity and number, and that all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are mere sophistry and illusion... But as all other ideas are clearly distinct and different from each other we can never advance further, by our utmost scrutiny, than to observe this diversity, and, by obvious reflection, pronounce one thing not to be another. Or if there be any difficulty in this decisions it proceeds precisely from the indeterminate meaning of words, which is corrected by juster definitions. That the square of the hypotenuse is equal to the square of the other two sides, cannot be known, let the terms be so exactly defined, without a train of reasoning and enquiry. But to convince us of this proposition, that where there is no property, there cannot be justice, it is only necessary to define the terms, and explain injustice is a violation of property. This proposition is indeed nothing but a more imperfect definition. It is the same case with all those pretend syllogistical reasonings, which may be found in any other branch of learning, except the sciences of quantity and number, and these may safely, I think, be pronounced the only proper objects of knowledge and demonstration. (EHU, secc. XII, parte III, ¶ 27)

De una forma contundente, la sección XII del *Enquiry Concerning Human Understanding* deja clara la forma más perfecta de conocimiento de acuerdo con Hume: *la mathesis*, donde la cantidad y el número son elementos puros que no requieren de otro respaldo fuera de ellos mismos para ser comunicados y decir la verdad del fenómeno al que se refieren; de forma que las demostraciones soportadas bajo esta base serán las únicas estrictamente científicas y cien por ciento cognoscibles. Al grado que:

All other enquiries of men regard only matter of fact and existence; and these are evidently incapable of demonstration. Whatever is may not be. No negation of a fact can involve a contradiction. The non-existence of any being, without exception, is as clear and distinct an idea as its existence... the existence, therefore, of any being can only be proved by arguments from its cause or its effect; and these arguments are founded entirely on experience. (EHU, secc. XII, parte III, ¶ 28)

Todo el conocimiento que no provenga de la matemática no puede ser calificado como ciencia pura, ya que estará sujeto a la experiencia vivencial de un sujeto y a la habilidad de éste para definir con palabras los elementos de lo experimentado, en lo que Hume denomina «demostraciones silogísticas», mismas que se reducen a la probabilidad, debido a la carencia de formas puras en cuanto a número y cantidad, reconociendo siempre la importancia de la ciencia soportada bajo el fundamento de la *mathesis*. En consecuencia, todo el conocimiento que no tiene un fundamento matemático se reduce a la limitación humana para definir en palabras las observaciones. Hume sugiere una propuesta muy humana donde las preguntas que surgen desde este punto de vista son: ¿no será más importante la aclaración personal a la vida que estoy viviendo?, ¿no será ésta la función primera y fundamental de cualquier teoría del conocimiento que merezca con plenitud la calificación de humana?

Para el filósofo como para todo ser humano, la tarea fundamental es vivir, y la filosofía, según Hume, si no se inserta en ese vivir para comprenderlo y aclararlo, está errando su camino. En nuestra cotidianeidad no se necesitan razonamientos abstractos, puesto que sería imposible actuar bajo la exactitud del número y la cantidad; actuamos, de hecho, por nuestras creencias y convicciones, porque son éstas los mecanismos que nos invitan a actuar guiados siempre por el imperativo de la moderación para evitar dogmatismos extremos.

En este sentido, la novedad en Hume se encuentra en un intento claro de acercar la teoría del conocimiento al Hombre en su vida cotidiana y, así, responder a la pregunta: ¿qué es lo que puedo conocer de mi vida? Lo califico de novedad debido a que, tradicionalmente, hasta Hume, los grandes teóricos del conocimiento habían dejado de lado la vida cotidiana del Hombre.

La creación de una gnoseología de este tipo presenta grandes dificultades porque no cuenta con un método matemático, ni con principios *a priori* que proporcionen salidas a diversas dificultades, ni tampoco con un Dios que proporcione una explicación a los fenómenos inexplicables, sino que todo se ha de soportar mediante la certeza que proporciona la evidencia, pieza clave de su gnoseología.

Se revela entonces la importancia de la relación existente entre la evidencia, la verdad y lo científico, misma que se modifica con el paso del tiempo dando lugar al surgimiento del sentimiento y la creencia. La evidencia que pueda expresarse de forma matemática será lo fundamentalmente verdadero, ya que es lo que puede ser respaldado y expresado con ciencia, todo lo demás estará sujeto al filtro del tiempo, la interpretación y la probabilidad. La tríada evidencia-ciencia-verdad es un pilar fundamental para comprender la crítica de Hume al Diseño, que a pesar de las manifestaciones disponibles no puede ser expresado bajo el lenguaje de la ciencia, relegándole a un objeto que solo puede ser estudiado a partir de las reglas de la probabilidad, lenguaje que más se aproxima al de la ciencia, la matemática.

La probabilidad se nutre de otro componente fundamental, la «costumbre», que dará lugar a un concepto esencial para la teoría del conocimiento humeano, la «creencia» (*belief*). La costumbre persuade al Hombre sin violencia y sin argumento alguno más que el de la experiencia repetitiva, evidente a los sentidos, inclinando las potencias del Hombre a aceptar como verdadero la repetición de causas y efectos, creencia que surge de la reiteración de eventos, dando lugar a costumbres, de forma tal que en la gnoseología de Hume las demostraciones se ven sustituidas por convicciones y creencias; probabilidades evidentes por repetición. Las relaciones entre lo probable, lo evidente a los sentidos y lo repetitivo en la cadena causal afectan de manera irremediable la percepción de lo verdadero.

El surgimiento del «sentimiento» y la «creencia» y sus relaciones con la evidencia y la cadena causal, se pueden sintetizar en dos tríadas más que afectan de manera irremediable el concepto de verdad en Hume. La primera se refiere a la relación entre la cadena causal, la probabilidad y la verdad, y la segunda a la relación entre idea, sentimiento y creencia, que en

conjunto con la relación evidencia-verdad-ciencia condenzan la teoría del conocimiento humeano.

La primera triada (evidencia-verdad-ciencia) abarca todo lo que se puede comprender con verdad, la filosofía pura, es decir lo que puede traducirse, comunicarse y demostrarse en lenguaje matemático, lo que no deja lugar a dudas. Esta es la nueva escena del pensamiento que refiere Hume en su escrito conocido generalmente como *carta a un médico*. La segunda triada (cadena causal-probabilidad-verdad) se refiere a todo aquello que puede deducirse partiendo de evidencias y experiencias pasadas, pero que no puede ser definido, comunicado y demostrado en su totalidad bajo la imparcialidad y pureza de la *mathesis*, experiencias que por el solo hecho de encontrarse en el pasado se ven afectadas, en cuanto a su claridad, fuerza y vivacidad, por la distancia contra el presente en la cadena causal, por lo que la verdad que comunican se limita a lo probable*. Al mismo nivel se encuentra la tercera triada (idea-sentimiento-creencia) que a pesar de tener su origen en inferencias validas, su contenido de verdad se afecta por la ausencia de la imparcialidad matemática, además de que es la forma de verdad más vulnerable de frente a las influencias culturales y religiosas que no tienen otro apoyo evidencial que la escritura, la fe y las pasiones del observador†.

Sobre este punto cabe aclarar que la gnoseología de Hume es mucho más compleja y rica de lo que se abarca en este trabajo, pues incluye una muy elaborada disertación sobre el papel de las pasiones y el sentimiento y su sometimiento a la razón. Intencionalmente he omitido internarme en el tema de las pasiones y su relación con la razón por motivos de extensión, para, en su lugar, dedicar el esfuerzo al estudio de los conceptos de «*feeling*» y «*belief*», sus raíces y limitaciones, dado su papel fundamental para entender el juicio que Hume establece en relación al argumento del diseño.

* El recuerdo, por el simple hecho de distanciarse del presente, resta fuerza y vivacidad a la evidencia, razón por la cual en la medida en la que la vivencia se aleja en el tiempo la verdad que expresa pierde la probabilidad de ser absoluta. La memoria se contamina con las ideas, sentimientos y creencias del observador, filtro que afecta de manera irremediable la vivencia en el recuerdo.

† Las tres tríadas son una forma personal de sintetizar y ordenar la teoría del conocimiento de Hume de forma que se facilite al lector el seguimiento a la crítica de Hume al argumento del diseño en el siguiente capítulo.

II.2.2 Las ideas y su origen

Para Hume, todas las percepciones de la mente humana se dividen en percepciones e ideas, y la única diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan en la mente —en el pensamiento y la consciencia—. Aquellas percepciones que se presentan con mayor fuerza y violencia las denomina «impresiones», y se refieren a las sensaciones, pasiones y emociones.

Las ideas serán, entonces, imágenes atenuadas de las impresiones vividas, mismas que van perdiendo su fuerza y vivacidad de acuerdo a la separación temporal entre la adquisición de la impresión y el recuerdo de la idea.

Las percepciones, a su vez, se pueden dividir en «simples» y «complejas». Las primeras serán aquellas que no admiten división y generan una idea clara y distinta, mientras que las complejas, al contrario, pueden o no tener su origen en percepciones directas. Por ejemplo: *«I can imagine to myself such a city as the New Jerusalem, whose pavement is gold and walls are rubies, though I never saw any such»* (T, p. 20).

Así, se afirma que nuestras ideas simples y nuestras percepciones tienen el mismo origen: la «impresión»; y las complejas se forman de las primeras, de forma tal que la percepción de una «impresión» es la causa de las ideas y no al contrario.

Las impresiones se dividen en dos tipos: las de «sensación» y las de «reflexión». Las primeras surgen de la evidencia de una experiencia percibida por los sentidos, como pueden ser la sensación de frío o calor; y las otras se derivan de nuestras ideas y la forma en que las ordenamos, como las ideas de placer o dolor, que, al ser recordadas, producen una nueva impresión de deseo o aversión. Las impresiones de reflexión son copiadas por la memoria y la imaginación, convirtiéndolas en ideas, mismas que, a su vez, pueden generar otras impresiones e ideas (*cfr.* T, pp. 20ss).

Lo que nos dice Hume es que, por medio de la experiencia, cuando una impresión se ha hecho presente en la mente, después puede volver a hacer su aparición como idea con diferentes grados de fuerza o vivacidad, que dependerán en gran medida del tiempo transcurrido entre la impresión sentida y la fuerza con la que fue sentida y el momento del recuerdo de la idea. Hume señala que las facultades involucradas en este proceso son la memoria y la imaginación, donde la tarea principal de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición (*cfr.* T , p. 22)

Hay que hacer notar que las ideas, ni en la memoria ni en la imaginación, aunque sean fuertes y vivaces o tenues y obscuras, podrán hacer su aparición en la mente a menos de que exista una impresión previa que les prepare el camino. Cabe aclarar, no obstante, que la imaginación no se encuentra restringida al orden y forma original de las impresiones adquiridas, mientras que la memoria se encuentra atada de cierta manera a este respecto, sin poder de variación alguno que no provenga de la falta de vivacidad u oscuridad del recuerdo, y, en su caso, del orden y la forma que son definidos por la imaginación (*cfr.* T , p. 20).

Ya desde aquí, se visualizan las dificultades que enfrenta un argumento como el del diseño para Hume, debido a que es una idea compleja y una sensación de reflexión, y, por lo tanto, carente de una impresión directa, a su vez, disminuida en términos de vivacidad y fuerza. Sin embargo, la idea no podría hacer su aparición en la mente sin una colección de impresiones previamente experimentadas que sugirieran su posibilidad, por lo que se puede asegurar, entonces, que la naturaleza ofrece impresiones directas que permiten comprender conceptos como diseño y creación, mismas que, de acuerdo con Hume, serán las ideas simples que permiten establecer reflexiones como la del diseño generalizado del cosmos.

Estas ideas simples surgen de la observación directa de objetos, como puede ser un reloj, cuya maquinaria es dispuesta por el relojero de una forma tal que se pueda conocer la hora con una exactitud dependiente de la habilidad técnica de su creador. En este sentido, la sensación de reflexión surge de la observación del orden natural y la especulación de las habilidades necesarias para lograr el diseño y creación del orden que la naturaleza demuestra; capacidades no reconocidas en la naturaleza humana y, por lo tanto, atribuidas por reflexión a un Ser superior cuya experimentación directa es imposible. Así, en el sistema propuesto por

Hume, la adquisición de una idea simple del Creador es inadmisibile, relegando la concepción del diseño a una probabilidad ligada a la habilidad de reflexión del que concibe la idea compleja, relativizando así la capacidad de conocer con certeza ideas complejas o cualquier argumentación de reflexión.

La existencia evidente de ideas complejas, que tienen su origen en las deducciones reflexionadas, provenientes de la observación de causas y efectos en la naturaleza, y la relativización del conocimiento expuesta por Hume en el *Tratado* serán las fuerzas que le empujen a intentar realizar una explicación de conceptos que se ubican en las fronteras de la metafísica, la creencia (*belief*) y el sentimiento (*feeling*), cuyas evidencias tienen raíces tanto en las pasiones —componente metafísico— como en los sentidos —evidencias directamente experimentadas que dan lugar a las ideas simples que promueven la reflexión y producción de ideas complejas—.

El proceso de reflexión y, por tanto, la pérdida de vivacidad, fuerza y certeza absoluta, se da por medio de la imaginación, facultad que permite separar todas las ideas simples adquiridas y volverlas a unir en la forma y secuencia que le satisfaga. No se debe perder de vista que Hume reconoce que existe un principio que une las ideas, al que refiere como una fuerza delicada (*gentle force**), que otorga congruencia a esta unión,[†] y cuyas cualidades conceden a la mente la posibilidad de pasar de una idea a otra; en el *Tratado* menciona tres cualidades relacionadas con este proceso: parecido, contigüidad en el espacio o en el tiempo y las relaciones entre causas y efectos. Es esta última la que produce una conexión más fuerte en la imaginación, provocando el recuerdo o surgimiento de ideas pasadas o nuevas (*cfr.* T, pp. 30-31).

II.2.3 Ideas abstractas

En la indagación sobre las ideas, Hume se pregunta si la forma de concepción de las ideas abstractas en la mente es general o particular. Para él, las ideas generales o abstractas no son otra cosa que ideas particulares que han sido anexadas a un cierto término, mismo que les otorga un

* Hume no da mayor explicación sobre este concepto, quizá por su origen eminentemente metafísico.

† En el *Tratado*, Hume hace referencia a que esta *gentle force*, que prevalece en la unión de ideas, es la causa principal de que, entre otras cosas, los lenguajes correspondan de forma cercana unos con otros (*cfr.* T, p. 30).

significado más extenso y provoca que éstas representen a otros individuos o eventos similares:

Tis evident, that in forming most of our general ideas, if not all of them, we abstract from every particular degree of quantity and quality, and that an object ceases not to be of any particular species on account of every small alteration in its extension, duration and other properties. [...] the abstract idea of a man represents men of all sizes and all qualities; which 'tis concluded it cannot do, but either by representing at once all possible sizes and all possible qualities, or by representing no particular one at all. Now it having been esteemed absurd to defend the former proposition, as implying an infinite capacity in the mind, it has been commonly infer'd in favour of the latter; and our abstract ideas have been suppos'd to represent no particular degree either of quantity or quality. (T, p. 41)

El núcleo de problema asociado con las ideas abstractas está, precisamente, ligado a la imposibilidad de la mente de conocer un número infinito de objetos; sin embargo, al generalizar, cualquier idea se implica un número infinito de objetos que pertenecen al grupo al cual se refiere la abstracción, como en el caso de la generalización que hace referencia a los Hombres, que no puede referir que conoce a todos los Hombres, pero sí, aun sin conocerles, les puede reconocer como Hombres una vez que se les conoce.

Aunque la mente no cuente con una capacidad de conocimiento infinita, en el sistema de Hume la mente es capaz de formarse una noción de todos los grados posibles de cantidad y calidad, aunque de forma imperfecta, pero suficientemente útil para contener generalizaciones, de esta forma las generalizaciones que versan sobre “creación”, “inicio” y “Diseño” son validas en el sistema humeano.

La abstracción no nace de la imaginación, sino que depende de evidencias (ideas) adquiridas con anterioridad y que, por medio de la comparación, son anexadas a un término que les otorga un significado más amplio, razón por la cual Hume se pregunta si la abstracción implica un proceso de separación. Sobre esto, concluye que no se admiten más separaciones que las de distinción y diferencia, por lo que se unen entre sí a partir de su concepción. Como ejemplo de lo anterior, señala que, a primera vista, no es posible distinguir el largo de una línea de la propia línea, ni el grado exacto

de cantidad o calidad de la línea; estas ideas, por lo tanto, no admiten separación más que la que pueda provenir de la diferencia y distinción entre las líneas, por lo que se puede decir que están unidas a partir de su concepción, donde la idea general de línea contiene en su apariencia para la mente un grado preciso de cantidad y calidad, sin importar cómo se represente para otras que contienen diferentes grados de ambas (*cfr.* T , p. 43). Veamos:

No impression can become present to the mind, without being determin'd in its degrees of both of quantity and quality. [...] all ideas are deriv'd from impressions, and are nothing but copies and representations of them, whatever is true of the one must be acknowledg'd concerning the other. Impressions and ideas differ only in their strength and vivacity. The forgoing conclusion is not founded on any particular degree of vivacity. It cannot therefore be affected by any variation in that particular. An idea is a weaker impression; and as a strong impression must necessarily have a determinate quantity and quality, the case must be the same with its copy or representative... 'tis a principle generally receiv'd in philosophy that everything in nature is individual, and that 'tis utterly absurd to suppose a triangle really existent, which has no precise proportion of sides and angles. If this therefore be absurd in fact and reality, it must also be absurd in idea; since nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible. (T , pp. 43-44)

De lo anterior se desprende que las ideas abstractas son individuales, si bien, en lo que respecta a lo que representan, pueden o no convertirse en generales; lo que sucede en la mente es que un objeto particular, al ser razonado se aplica en la mente como si éste fuera universal. Dice nuestro autor: «*This application of ideas beyond their nature proceeds from our collecting all their possible degrees of quantity and quality in such an imperfect manner as may serve the purposes of life*» (T , p. 45).

Hume continúa diciendo que, frecuentemente, cuando encontramos un parecido entre diferentes objetos, aplicamos un mismo término para referirnos a todos ellos, sin importar las diferencias que se puedan observar en lo que respecta a los grados de calidad y cantidad entre ellos o cualesquiera otros que se pueda apreciar. Una vez que nos hemos

acostumbrado al nombre con que se reconoce a estos objetos, al escucharlo, la mente revive la idea de uno de estos objetos y permite a la imaginación concebirle con sus circunstancias y proporciones particulares.

Prosigue aclarando que no se puede pensar que todos los objetos que representa una generalización se hacen presentes a la mente, sino que, únicamente, se revive la idea común a todos estos individuos, ya que la idea misma toca el alma del individuo y revive la costumbre por medio de la que se ha adquirido la generalización referida, por lo que se hacen presentes sólo en potencia, dejándonos en un estado de preparación para observar cualquiera de ellos al apuntar a un estado específico de necesidad y diseño al que se refiere el término, de forma tal que una palabra se acompaña de una idea individual y de cierta costumbre:

*'tis after this manner we account for the foregoing paradox, **that some ideas are particular in their nature, but general in their representation.** A particular idea becomes general by being annex'd to a general term; that is, to a term, which from a customary conjunction has a relation to many other particular ideas, and readily recalls them in the imagination. (T, 48)*

Las ideas abstractas en el sistema de Hume serán particulares en su naturaleza y se convertirán en generalizaciones por medio de la costumbre, y sólo serán generalizaciones en cuanto a su representación y contendrán un número finito de otras ideas.

La concepción de las ideas abstractas es un paso muy importante para ubicar el lugar del argumento de diseño en Hume, ya que la idea de diseño y Diseñador proviene, precisamente, de una generalización, misma que refiere la observación de causas y efectos finamente ajustados en la naturaleza, que sugieren la existencia de un diseño y un propósito específico en la naturaleza, de forma que, a pesar de no contar con una experiencia directa del diseño de la naturaleza, tenemos un sinnúmero de observaciones que sugieren un propósito específico que resulta en un delicado equilibrio entre las partes que conforman la naturaleza, lo que lleva a la creación de una idea de naturaleza abstracta que sugiere un diseño generalizado del cosmos. La idea común que puede distinguirse claramente en todos los procesos naturales es la de causa y efecto, donde el ajuste de medios afines ha llevado a sugerir al Hombre la generalización del proceso como un diseño natural de todo lo que existe.

El trato de las ideas abstractas que da Hume ofrece otra forma de indagar sobre la posibilidad de un diseño en la naturaleza, ya que, si podemos conocer la existencia de grados de perfección, aunque no conozcamos todos, podemos entender como una idea abstracta a aquel grado de perfección que contiene a todos. Asimismo, si, a partir de nuestras observaciones, podemos concluir que la creación no admite error en su diseño, entonces, no se hace difícil concebir una causa perfecta como su origen, misma que puede ser cognoscible por medio de la idea abstracta que es el Creador. Una idea abstracta cuenta entonces con una probabilidad de ser verdadera, que adquirirá mayor fuerza en la medida en la que se fundamente en evidencias directas y vivaces con respecto a su relación con el tiempo.

Podríamos, pues, concluir, con la sentencia de Hume: «*All our abstract ideas are really nothing but particular ones, consider'd in a certain light*» (T, p. 66).

II.2.4 Causalidad y su relación con la generación de ideas

El objetivo de este apartado es hacer notar la importancia y el papel que tienen para Hume las relaciones de causa y efecto* en la generación de reflexiones (hipótesis), la relación con su consiguiente posibilidad de verdad y la importancia que tiene en lo que respecta a la valoración, defensa y crítica del argumento del diseño.

No se debe perder de vista el contexto en el que Hume desarrolla su sistema, ya que la nueva escena del pensamiento, que refiere en la «carta a un médico» es reconocida por la gran mayoría de los especialistas como una referencia a la aplicación del método científico a las ciencias del pensamiento, en especial a la filosofía. De allí se puede afirmar que para Hume lo único en verdad certero es aquello que ha podido ser verificado y comprobado matemáticamente* o por medio de la experimentación y consiguiente observación directa de la comprobación de la hipótesis; de lo

* Una crítica recurrente que se hace a Hume es que niega la causalidad. Este juicio es un error ya que las relaciones de causa y efecto juegan un papel fundamental en su sistema, la novedad, y lo que no gusta a muchos autores, es el hecho de que estas relaciones se encuentran supeditadas a las reglas de fuerza y vivacidad de las reflexiones; donde la cercanía espacial y temporal y el parecido de las causas y los efectos que dan lugar a otras causas y efectos serán elementos fundamentales en el peso probable de las conclusiones juzgadas a partir de la observación de la cadena causal.

* La excepción que hace con la matemática se debe a la pureza y rigor de las conclusiones matemáticas, razón por la cual acepta las hipótesis de Newton como pruebas irrefutables de verdad.

contrario, toda hipótesis no comprobada será relegada a pura probabilidad. Hay que hacer notar que no será negada, sino juzgada en base a la probabilidad manifiesta de lo que la reflexión propone, donde la probabilidad manifiesta provendrá de las ideas simples sobre las que se basa una hipótesis y su forma de relacionarse en términos de parecido, contigüidad espacial y temporal y causalidad; relaciones que dotarán, al que intenta juzgar una hipótesis probable, de una fuerza o vivacidad que se manifestara como un sentimiento (*feeling*) fuerte o débil y que dará lugar a la creencia (*belief*), en cuyo centro se encuentra la probabilidad juzgada por cada Hombre. De esta forma, toda hipótesis o reflexión que no pueda ser comprobada directamente será remitida sin remedio al terreno de la creencia. De ahí que para Hume todo intento de hacer teología natural o metafísica debería hacerse como un intento de aclaración de la probabilidad de las hipótesis, pero nunca como un intento de revelar una verdad absoluta.

En el sistema de Hume se dice que dos objetos se encuentran conectados bajo relaciones de causa y efecto no sólo cuando uno produce un movimiento o una acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo: «*We may carry this farther, and remark, not only that two objects are connected by the relation of cause and effect, when the one produces a motion or any action in the other, but also when it has a power of producing it*» (T, p. 33).

Esta última afirmación tiene gran importancia para la cuestión que ocupa al argumento del diseño, ya que, aunque no se puede contar con evidencia directa del evento que dio origen a un cosmos diseñado inteligentemente, sí es posible incrementar las probabilidades de la hipótesis mediante la demostración de la posibilidad de la existencia de un agente con las capacidades necesarias para realizar la tarea. En otras palabras, con esta afirmación se abre un camino de comprobación que no está directamente supeditado a la cadena causal, sino a la capacidad de realización del evento, de forma tal que tenemos frente a nosotros un cosmos a todas luces ordenado, donde el ordenador no pudo ser un Hombre, debido a lo evidente de sus limitaciones, con lo que se puede establecer una hipótesis lo bastante fuerte como para asegurar que el cosmos es producto de la creación de un Ser con capacidades muy superiores a la comprensión del Hombre y en cuya potencia no sólo se encuentra el poder de dar inicio a la

cadena causal, sino de definir la causalidad misma como medio para la creación del cosmos.

Una vez más, bajo el sistema propuesto por Hume, la hipótesis del diseño estaría sujeta a las reglas de probabilidad, al igual que la hipótesis que basa su comprobación en el análisis de la cadena causal. Sin embargo, la suma de probabilidades que apuntan hacia la misma conclusión (la existencia de un diseñador inteligente del cosmos) se fortalecen unas a otras, otorgando bajo su mismo sistema mayor fuerza y vivacidad a la reflexión establecida. Con esto no intento sugerir que Hume acepta el argumento del diseño como una verdad filosófica, ya que, bajo la estricta disciplina que su sistema exige, esto es imposible. Lo que sí se puede afirmar es que la probabilidad de la hipótesis se fortalece por distintos medios, y, así, la influencia que el sentimiento ejerce sobre la creencia crecerá en la misma medida, ya que, según este sistema, a mayor claridad y evidencia de las reflexiones que soportan una hipótesis, el sentimiento que hace creer la veracidad de la hipótesis crecerá en la misma medida en que su probabilidad se incrementa y será más fácilmente comunicable aun a pesar de la imposibilidad de una evidencia directa y su consecuente generación de una idea simple. La rigidez del sistema de Hume reconoce como verdadero únicamente aquello que puede ser conocido con ciencia o aquello que es evidente porque así ha sido presenciado por los sentidos en un momento y un espacio determinados.

Ya desde el *Tratado* se puede ver la intención moderadora de Hume de frente a las conclusiones de los naturalistas de la época: continuamente hace referencia al filósofo verdadero, que no es otro que aquel que concluye con ciencia y no mediante especulaciones, advirtiendo que muchos filósofos caen en la tentación establecer sus conclusiones mediante el análisis de una pequeña parte de la cadena causal, lo que les conduce a establecer afirmaciones carentes de verdad:

Nothing is more requisite for a true philosopher, than to restrain the intemperate desire of searching into causes, and having establish'd any doctrine upon a sufficient number of experiments, rest contented with that, when he sees a farther examination would lead him into obscure and uncertain speculations. In that case his enquiry wou'd be much better

employ'd in examining the effects than the causes of his principle. (T , p. 34)

De las tres relaciones mencionadas que integran la *gentle force*, las de causalidad son las más extensas y, por lo tanto, las más complejas de integrar en una conclusión, debido a la imposibilidad de conocer, en la mayoría de los casos complejos, la cadena causal completa:

Of the three relations above-mention'd this of causation is the most extensive. Two objects may be consider'd as plac'd in this relation, as well when one is the cause of any of the actions or motions of the other, as when the former is the cause of the existence of the latter. For as that action or motion is nothing but the object itself, consider'd in a certain light, and as the object continues the same in all its different situations, 'tis easy to imagine how such an influence of objects upon one another may connect them in the imagination. (T , p. 32)

Para demostrar la dificultad principal que envuelve a las relaciones causales utiliza un ejemplo donde menciona las conexiones existentes entre familiares, haciendo referencia a que no se puede negar que unos primos en cuarto nivel están conectados por relaciones causales; sin embargo, estas relaciones no son tan cercanas como las existentes entre hermanos, y mucho menos las existentes entre padres e hijos; y, en consecuencia se puede afirmar que todas las relaciones consanguíneas son causalmente dependientes y se estiman como cercanas o lejanas de acuerdo al número de causas que se interponen entre las personas relacionadas (*cfr.* T , p. 32).

Al leer el ejemplo anterior, es fácil intuir que una de las dificultades que Hume propone ante cualquier juicio que base su evidencia en una cadena causal será, precisamente, el lugar que ocupe en la cadena, donde la proximidad o separación espacio-temporal del argumento en la cadena otorgará mayor vivacidad y fuerza a la prueba que se intenta lograr. Éste es uno de los obstáculos que se presentan para el argumento del diseño en el sistema humeano, ya que el argumento que se estaría tratando de probar se encuentra en el punto más lejano de la cadena causal, el punto de origen, es decir, el que menor vivacidad puede ofrecer.

Es importante hacer notar que el discurso de Hume se centra en la fragilidad de la exactitud del conocimiento; lo único exacto es el instante y, en la medida en el que nos alejamos en el tiempo de cualquier instante determinado, la idea de ese instante perderá su vivacidad y, por consiguiente, la exactitud de lo conocido en ese momento.

El reconocimiento a la fragilidad de la exactitud del conocimiento es el objetivo fundamental del llamado a la moderación y el centro de la crítica de Hume a los naturalistas. Para él, la única forma de concretar un conocimiento seguro y estable en el tiempo es a través de las ciencias como el álgebra y la aritmética, mediante las cuales se puede seguir una cadena de razonamientos sin perder en ningún momento su exactitud y seguridad:

There remain therefore, algebra and arithmetic as the only sciences, in which we can carry on a chain of reasoning to any degree of intricacy, and yet preserve a perfect exactness and certainty. We are possess of a precise standard, by which we can judge of the equality and proportion of numbers; and according as they correspond or not to that standard, we determine their relations, without any possibility of error. When two numbers are so combined, as that the one has always a unite answering to every unite of the other, we pronounce them equal; and 'tis for want of such a standard of equality in extension, that geometry can scarce be esteemed a perfect and infallible science. (T , pp. 121-122)

Uno de los problemas fundamentales que Hume ve en el conocimiento que no está basado en una *mathesis* es la relatividad del mismo, debido a que las sensaciones son individuales y se encuentran sujetas a la vivacidad con las que el individuo que las experimenta las imprime en su memoria, lo cual dificulta su comunicación a otros individuos, a diferencia de las ciencias exactas, que se basan en un código estandarizado para ser transmitidas y discutidas.

En la sección II del *Tratado*, aclara que la causalidad se induce de la comparación entre los objetos, mecanismo que juzga la repetición e identidad de efectos y descubre, así, las relaciones entre la causa y el efecto (*cfr.* T , p. 125). El descubrimiento que hacemos del parecido resultante de la relación entre causas y efectos y su repetición constante es uno de los motores que fortalecen el sentimiento e inducen la creencia:

Whenever we discover such a perfect resemblance, we consider, whether it be common in that species of objects; whether possibly or probably any cause cou'd operate in producing the change and resemblance; and according as we determine concerning these causes and effects, we form our own judgment concerning the identity of the object. (T , p. 126)

Las relaciones o comparaciones a las que se refiere Hume son de tres tipos: identidad, situación en el tiempo y el espacio y causalidad, siendo esta última la más importante en el trato de conceptos que trascienden nuestros sentidos, como es el caso del diseño, debido a que será a través de las relaciones de causalidad que obtenemos información sobre objetos y existencias que no hemos visto o sentido: «*Here then it appears, that of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be trace'd beyond our senses, and informs us of existences and objects, which we do not see or feel is causation*» (T , p. 126).

La afirmación anterior es muy importante para poder comprender el concepto de moderación que Hume propone, debido a que, a pesar de la importancia fundamental que otorga a la evidencia en relación con el proceso de conocer, reconoce la posibilidad de recibir información sobre existencias y objetos de los cuales no hemos tenido una experiencia directa y de los que, sin embargo, a través de la observación causal, podemos conocer y generar una idea abstracta de ellos.

La cadena causal en Hume es el origen y fundamento de la noción de tiempo, donde una interrupción en aquélla terminaría por aniquilarlo, debido a que toda causa, para poder serlo, necesariamente deberá estar ubicada en contigüidad temporal con el efecto que será causa de otro movimiento, en una sucesión que se termina cuando los efectos no se conviertan en causa de nada, interrumpiendo así la cadena causal:

Now if any cause may be perfectly co-temporary with its effect, 's certain, according to this maxim, that they must all of them be so; since any one of them, which retards its operation for a single moment, exerts not itself at that very individual time, in which it might have operated; and therefore is no proper cause. The consequence of this wou'd be no less than the destruction of that succession of causes, which we observe in the world; and indeed, the utter annihilation of time. (T , p. 129)

Es cierto que Hume evalúa la cadena causal en la dirección de la causa al efecto; sin embargo, si se invierte la dirección y se analiza la sucesión en sentido contrario, del efecto a la causa, necesariamente se terminaría por plantear el momento de la creación o causa primera a partir de la cual se inició el tiempo. Esta situación le lleva a hacerse dos preguntas fundamentales sobre la causalidad:

For what reason we pronounce it necessary, that everything whose existence has a beginning, shou'd also have a cause? Secondly, why we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular effects; and what is the nature of that inference that we draw from the one to the other, and of the belief we repose in it? (T , p. 132)

La cuestión de la contigüidad de causas y efectos en Hume no se limita, únicamente, al mundo físico, sino que lo lleva también al terreno de las pasiones, al mencionar que éstas se encuentran ligadas entre ellas mismas y con sus objetos, de forma que la misma relación de causa y efecto que pertenece a una será común para todas ellas (*cfr.* T , p. 133). Hay que recordar que los objetos pueden estar asociados con impresiones de reflexión y ligados a las pasiones correspondientes, con lo que se puede intuir una metafísica, si bien un tanto débil, pero metafísica al fin, en el pensamiento de Hume. Dicha metafísica culminará con su teoría del sentimiento y la creencia y proporcionará la base para la interpretación que se hace en este trabajo sobre el juicio sobre el argumento del diseño en Hume.

II.3 Sobre la necesidad de la causa y la moderación

Una de las dificultades que presenta el *Treatise on human nature* es que sigue un itinerario en el que se presentan argumentaciones a favor y en contra de diferentes ideas sin una conclusión firme al respecto de las propuestas. El caso de la necesidad causal no es la excepción: justo cuando parecería que empieza a hilar una defensa de esta necesidad, surge el argumento contrario, y será en este proceso que define su postura de cara al argumento del diseño.

Como se puede verificar en la conclusión del punto anterior, parecería que Hume reconoce la necesidad de las causas al dar una argumentación que incluso se acerca a lo metafísico. Sin embargo, cierra su indagación

preguntándose si, en todos los casos, es necesaria la existencia de una causa. Hume entiende como una máxima incuestionable en filosofía el que todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia: «*This is commonly taken for granted in all reasonings, without any proof given or demanded*» (T, p. 133).

Hume no da nada por hecho, razón por la que se pregunta sobre la validez de esta máxima, diciendo que toda seguridad surge por medio de la comparación de ideas y por el descubrimiento de la permanencia inalterable de esas relaciones, siempre y cuando las ideas no cambien: «*These relations are resemblance, proportions in quantity and number, degrees of any quality, and contrariety; none of which are imply'd in this proposition, Whatever has a beginning has also a cause of existence. That proposition therefore is not intuitively certain*» (T, p. 133).

El problema que busca dejar al descubierto es que no es posible demostrar la necesidad de una causa sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que algo inicie su existencia sin un principio productor, y, si no podemos probar la primera premisa, entonces, tampoco se podrá probar la segunda. La dificultad que plantea aquí es la imposibilidad de demostrar la excepción de una existencia como primer motor inmóvil, haciendo de la cadena causal algo infinito sin un principio ni fin, donde la contradicción estaría en la existencia de la cadena causal infinita, debido a que, bajo esta máxima, requiere de una causa original.

En este sentido, inicia su discurso haciendo notar que todas las ideas distintas son separables unas de otras y, dado que las ideas de causa y efecto son distintas, también son separables, por lo que es posible concebir que algo no existe en un momento dado y existe en otro momento dado sin la necesidad de combinar la idea de causa o principio productor con otra idea:

The separation, therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence, is plainly possible for the imagination; and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity; and is therefore incapable of being refuted by any reasoning from mere ideas; without which 'tis impossible to demonstrate the necessity of a cause. Accordingly we shall find upon examination, that

every demonstration, which has been produced for the necessity of a cause, is fallacious and sophistical. (T , p. 134)

Igualmente: «*The true state of the question is, whether every object, which begins to exist, must owe its existence to a cause; and this I assert neither to be intuitively nor de demonstratively certain*» (T , p. 137). Éste es uno de los argumentos principales en contra de las conclusiones de los naturalistas, que se encuentran fuertemente cimentadas en el principio de que todo aquello que existe necesariamente debe tener una causa. Hume, sin embargo, cuestiona este principio, puesto que la suposición de una cadena infinita de causas y efectos no termina de explicar la causa de la cadena y porque la suposición de un agente causal carece de causa para existir. El rigor científico que Hume busca aplicar a la filosofía no le permite aceptar ninguno de los dos postulados debido a su imposibilidad demostrativa; de ahí que, a manera de salida, se vea en la necesidad de desarrollar conceptos de corte metafísico, como lo son el sentimiento y la creencia:

*Since it is not from knowledge or any scientific reasoning, that we derive the opinion of the necessity of a cause to every new production, that opinion must necessarily arise from observation and experience. The next question, then, shou'd naturally be, **how experience gives rise to such a principle?** But as I find it will be more convenient to sink this question in the following, **why we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular effects, and why we form an inference one to another?** (T , p. 138)*

Para Hume, la única manera de inferir los efectos de las causas es estableciendo la existencia de estas causas, para lo cual sólo existen dos formas de hacerlo: por una percepción inmediata de los sentidos o la memoria o por medio de la inferencia de otras causas, cuya existencia deberá ser verificada de la misma manera, y así sucesivamente hasta llegar a un objeto que percibimos o recordamos. Debido a las limitaciones de las capacidades del Hombre, llevar esta inferencia al infinito es imposible y la única manera de frenarla y evitar cualquier espacio para la duda o el cuestionamiento es a través de una impresión de los sentidos o de la memoria (*cfr.* T , pp. 135-139):

'Tis obvious that all this chain of arguments or connection of causes and effects, is at first founded on those characters or letters, which are seen or remember'd and that without the authority either of the memory or senses our whole reasoning wou'd be chimerical and without foundation. Every link of the chain wou'd in that case hang upon another; but there wou'd not be anything fix'd to one end of it, capable of sustaining the whole... And this actually is the case with all hypothetical arguments, or reasoning's upon a supposition; there being in them, neither any present impression, nor belief of a real existence. (T, p. 140)

El fragmento anterior es el razonamiento sobre el que basa su petición de moderación sobre las conclusiones hipotéticas. El problema, en el caso del diseño, es, precisamente, la existencia de la cadena causal en sí misma, donde no se puede negar que toda impresión puede ser asociada con una causa y un efecto, de forma que la hipótesis en este caso es válida: si toda impresión obtenida puede ser relacionada con una causa y un efecto, no hay razón alguna para invalidar la hipótesis de que todo lo que existe se asocie a una causa de su existencia. El problema, pues, se reduce a la infinitud de la cadena causal, ya que, si todo tiene una causa de ser, entonces, la cadena deberá haber tenido también un principio que le impulsara a iniciarse. Este principio es el verdadero problema para Hume, ya que requiere ser incausado y no existe nada que se conozca con ciencia que no tenga causa; si bien la existencia misma del problema da un fundamento suficiente para que pueda existir la creencia, ya sea de la existencia de un principio creador o de la inexistencia de un principio creador, donde la demostración científica —a la manera que Hume la concibe— de ambos postulados es imposible, puesto que requeriría de al menos un testigo presencial que diera parte histórica de una evidencia vivida del inicio de la cadena causal.

La contundencia que otorga a la evidencia invita a pensar que el argumento del diseño se encuentra absolutamente excluido como posibilidad. No obstante, en la sección V del *Tratado*, donde conduce su investigación sobre los sentidos y la memoria, menciona que la causa última de esas impresiones que vienen de los sentidos es inexplicable para la razón humana, por lo que nunca podremos decidir con certeza si provienen

inmediatamente del objeto o si se producen por el poder creativo de la mente, **o se derivan del autor de nuestro ser:**

As to the impressions, which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being. Nor is such a question any way material to our present purpose. We may draw inferences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses. (T , p. 141)

La alusión que hace a la posibilidad de la existencia de un Creador es perfectamente clara, así como lo es también la posibilidad de que la inferencia pueda no ser más que una ilusión, dejando la única salida en la coherencia de las inferencias personales —es decir, en la creencia—.

La referencia que hace a la coherencia de las inferencias se puede interpretar como un llamado de atención a las exageraciones de algunos autores naturalistas de la época, quienes, a través de inferencias excesivamente forzadas, llegaban a concluir con carácter de irrefutable la existencia de un diseño natural:

That the Clouds should be so carried about by the Winds, as to be almost equally dispers'd and distributed, no Part of the Earth wanting convenient Showers, unless when it Pleaseth God, for the Punishment of a Nation, to with-hold Rain by a special Interposition of his Providence, or, if any Land wants Rain, they have a Supply some other Way; as the Land of Egypt, though there seldom falls any Rain there, yet hath abundant recompense made it by the annual Overflowing of the River. This Distribution of the Clouds and Rain is to me (I say) a great Argument of Providence and Divine Disposition. (RAY 1717, p. 89)

Para Hume, este tipo de argumentación no tiene ningún fundamento científico; aun a pesar de estar construidas bajo observaciones científicamente dirigidas, no hay motivo alguno para afirmar la acción

divina. Este tipo de argumentación no representa sino la observación causal de un evento natural. En cambio, para poder concluir la disposición divina en este movimiento, sería necesario rastrear la cadena causal hasta detenerse en el punto donde la causa del movimiento de las nubes y la lluvia sea, con plena evidencia, Dios. Éste es, precisamente, el tipo de argumentos que conducen a Hume a hacer un llamado a la moderación de conclusiones que estén basadas en hipótesis probables, lo cual no implica que descalifique la *posibilidad* de verdad de las hipótesis naturalistas.

Es únicamente a través de la experiencia que podemos inferir la existencia de los objetos; experiencia que se da por medio de la observación de la repetición de sus causas y efectos, elementos que, después, son recordados en la sucesión de contigüidad causal observada, y es en ese sentido en que el fenómeno de la inferencia se hace presente. Es así que Hume nos dice que cualquier inferencia, para ser válida, deberá estar fundada en un conocimiento o una probabilidad (*cfr.* T, pp. 146-148).

Para que se pueda afirmar la posibilidad de cualquier argumento es absolutamente necesaria la mezcla de las impresiones, ya que, de lo contrario, cualquier conclusión sería quimérica y falsa:

'Tis therefore necessary, that in all probable reasonings there be something present to the mind, either seen or remeber'd; and that from this we infer something connected with it, which is not seen nor remember'd.

The only connexion or relation of objects, which can lead us beyond the immediate impressions of our memory and senses, is that of cause and effect [...] The idea of cause and effect is deriv'd from experience, which informs us, that such particular objects, in all past instances, have been constantly conjoin'd with each other [...] According to this account of things, which is, I think in every point unquestionable, probability is founded on the presumption of a resemblance betwixt those objects, of which we have had experience, and those, of which we have had none. (T, p. 150)

Este fragmento del *Tratado* es de enorme importancia para el objetivo de este trabajo porque proporciona el fundamento para confirmar la probabilidad de una inferencia de algún evento no observado. En el caso

del diseño natural, la inferencia estaría soportada sobre la observación de la existencia de una causa y un efecto como constante ordenadora en todo movimiento natural; observación que permite, a su vez, la capacidad de reflexión sobre la existencia de la cadena causal y su principio ordenador. Me parece que es claro que para Hume no está en duda la probabilidad de un diseño natural, aunque, en estricta consistencia con su método, esto no pueda ser asegurado con ciencia hasta que la hipótesis no pueda ser comprobada con toda evidencia; el argumento podrá ganar mayor probabilidad o perder probabilidad de acuerdo a las evidencias que se sumen o resten al respecto en el futuro, pero no será hasta que exista la posibilidad de una evidencia clara que se pueda asegurar el conocimiento.

No hay que perder de vista que la inferencia en Hume es una «idealización» proveniente de la unión de ideas y observaciones experimentadas, donde se asume que la idea resultante (inferencia) tiene cierta semejanza con la base observada y se encuentra en contacto con la cadena causal. Para Hume, los principios generales de asociación de ideas son únicamente el parecido, la contigüidad y causalidad (*cfr.* T , pp. 152-156): «*Thus tho' causation be a **philosophical** relation, as implying contiguity, succession, and constant conjunction, yet 'tis only so far as it is a **natural** relation, and produces an union among our ideas, that we are able to reason upon it, or draw any inference from it*» (T , p. 156).

En Hume hay una frontera muy delgada entre la inferencia y la creencia (*belief*); ambas comparten la característica original de ser impresiones de reflexión que nacen de relaciones de ideas simples y complejas, cuyo origen, a su vez, se encuentra en las evidencias. La inferencia se basa en el seguimiento de una cadena causal específica, cuya repetición de resultados otorga mayor o menor fuerza a un sentimiento (*feeling*) que, posteriormente, se establecerá como una creencia firme. En el caso del diseño de la naturaleza se infiere que todo cuanto existe proviene de una cadena causal, debido a que no se conoce nada que no sea producido por una causa; sin embargo, la infinitud de esta cadena es cuestionable por la inexistencia de una impresión tangible de infinitud. Mas para que la cadena causal tuviera un inicio se hace necesaria una causa sin causa previa, un Diseñador. No hay posibilidad de evidencia de esta inferencia, aunque la existencia misma de la cadena causal fortalece un cierto sentimiento que se puede o no asumir como creencia en algunos individuos y que dependerá, íntimamente, de la fortaleza de los sentimientos asociados.

Otro ejemplo, que se puede analizar y que, de hecho, Hume toca brevemente en el *Tratado*, se refiere al principio generador o productor de la cadena causal, donde ese principio se hace presente en el momento de contacto entre causa y efecto que da origen a un nuevo objeto. El principio generador es un concepto metafísico, pues no es observable de forma simple o independiente de la cadena causal; razón por la cual, dependiendo del bagaje de sentimientos y creencias del individuo, se puede fortalecer el sentimiento de que ese principio inmerso en el contacto entre causa y efecto es la prueba de la existencia del diseño y del Diseñador. Esta confusión es la que Hume ataca y critica una y otra vez en los argumentos de los naturalistas, quienes no distinguen entre una inferencia basada en evidencias y sus propios sentimientos y creencias.

II.4 La naturaleza de la creencia (*belief*)

La idea de un objeto es una parte esencial de la creencia, pero no lo es todo. Es evidente que cualquier razonamiento que parte de la observación de causas y efectos termina en alguna conclusión que se relaciona con los hechos observados, que no son otra cosa que la vinculación de lo observado con la existencia de los objetos y sus cualidades. También es evidente que la idea de existencia no es diferente a la idea de cualquier objeto y que, después de la concepción simple de cualquier objeto se concibe como existente sin añadir o alterar nuestra primera idea, la creencia (*belief*) en la existencia no añade ni una ideas nuevas a aquellas que componían mi idea primaria sobre el objeto. Sin embargo, existe una gran diferencia entre la concepción simple de la existencia de un objeto y la creencia de su existencia.

La *belief* no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de su concepción y en el sentimiento que afecta a la mente. Juzgar el modo en que el sentimiento afecta a la mente es prácticamente imposible, pero el concepto que más se acerca es el de «creencia» o *belief*, que es un término que cada quien entiende suficientemente en la vida ordinaria, aunque lo bastante complejo como para distinguir una definición clara. Desde un punto de vista meramente filosófico, no se puede ir más allá del decir que es algo sentido por la mente y que se distingue de las ideas, de las ficciones y de la imaginación. Es algo que aporta a las ideas mayor fuerza e influencia, les da importancia, las clava en la mente y las convierte en principios de todas nuestras acciones (*cfr.* T, pp. 156ss):

Suppose a person present with me, who advances propositions, to which I do not assent, that Cæsar dy'd in his bed, that silver is more fusible than lead, or mercury heavier than gold [...] I clearly understand his meaning, and form all the same ideas, which he forms. My imagination is endowed with the same powers as his; nor is it possible for him to conceive any idea, which I cannot conceive; nor conjoin any, which I cannot conjoin. I there for ask, wherein consist the difference betwixt believing and disbelieving any proposition? The answer is easy with regard to propositions that are prov'd by intuition or demonstration. In that case the person who assents, not only conceives the ideas according to the proposition, but is necessary determin'd to conceive them in that particular manner, either immediately or by interposition of other ideas. Whatever is absurd is unintelligible; nor is it possible for the imagination to conceive anything contrary to a demonstration. But as in reasoning from causation, and concerning matters of fact, this absolute necessity cannot take place, and the imagination is free to conceive both sides of the question, I still ask, Wherein consist the difference between incredulity and belief? Since in both cases of conception of the idea is equally possible and requisite.

Twill not be a satisfactory answer to say, that a person who does not assent to a proposition you advance; after having conceived the object in the same manner with you immediately conceives it in a different manner and has different ideas of it. This answer is unsatisfactory; not because it contains falsehood, but because it discovers not all the truth. 'Tis confest, that in all cases, wherein we dissent from any person, we conceive both sides of the question; but as we can believe only one, it evidently follows that the belief must make some difference betwixt that conception to which we assent, and that from which we dissent. (T , pp. 158-159)

De acuerdo a la explicación que da Hume en el párrafo anterior, la diferencia se encuentra en el modo distinto de concebir en un caso y en otro. Diferencia que pone el *feeling* o sentimiento, que es el que da lugar a la creencia. La dificultad ahora se presenta al intentar dar una explicación

de qué es el sentimiento. Hume, en el «*Abstract*» del *Enquiry*, afirma la imposibilidad de describir con palabras este sentimiento del que cada uno tiene que ser consciente en su propio ser. A veces, lo designa como una concepción más fuerte, a veces como una más vivaz, más vivida, más firme, o como una concepción más intensa, que ejerce su fuerza sobre la mente de una forma mayor que cualquier ficción o simple concepción (*cfr.* EHU, app. I, pp. 133ss).

La polémica en torno a conceptos como *feeling* y *belief* en la obra de Hume no se hace esperar: el Hombre que demanda una evidencia contundente para poder establecer un conocimiento claro justifica su gnoseología en conceptos casi metafísicos, donde la evidencia de su existencia recae en una experiencia puramente personal y subjetiva.

Después de la decepción sufrida por Hume luego de la publicación del *Treatise*,* el escocés lleva a cabo una reflexión de las posibles causas de la falta de aceptación de sus ideas, y, en un esfuerzo por ganar la aprobación pretendida, en su obra *An Enquiry Concerning Human Understanding*, intenta aclarar los conceptos que él mismo reconoce como posibles fuentes del rechazo experimentado. No es de sorprender que dos de los conceptos que intenta aclarar en su *Enquiry* son el de *feeling* y el de *belief*.

La parte II de la sección V del *Enquiry* intenta explicar el sentimiento como constitutivo de la *belief*:

It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited by nature, like all other sentiments; and must arise from the particular situation, in which the mind is placed at any particular juncture. Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. For as there is no matter of fact which we believe so firmly that we cannot conceive the contrary, there would be

* Decepción que se atribuye a la falta de aceptación de la obra en su primera edición.

no difference between the conception assented to and that which is rejected, were it not for some sentiment which distinguishes the one from the other. If I see a billiard-ball moving towards another, on a smooth table, I can easily conceive it to stop upon contact. This conception implies no contradiction; but still it feels very differently from that conception by which I represent to myself the impulse and the communication of motion from one ball to another.

*Were we to attempt a definition of this sentiment, we should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; in the same manner as if we should endeavour to define the feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had any experience of these sentiments. Belief is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to know the meaning of that term; because every man is every moment conscious of the sentiment represented by it. It may not, however, be improper to attempt a description of this sentiment; in hopes we may, by that means, arrive at some analogies, which may afford a more perfect explication of it. I say, then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. (EHU, sect. V, parte II, ¶ 11 & 12)**

La analogía de la bola de billar es clara: cualquier Hombre que tenga un uso de razón y esté sano puede concebir que, al golpear a la otra bola, la primera se frene. Sin embargo, al momento de concebir esta idea, surgirá un sentimiento que dará fuerza o debilitará la concepción hecha, sentimiento que estará fuertemente ligado a las reglas de causación aprendidas de acuerdo a la experiencia que se adquiere de las evidencias vividas. El surgimiento del sentimiento es inexplicable y, según a Hume, la forma más fácil de concebirlo es a través del uso de analogías.

Se puede ver que el sentimiento es un tema central para comprender la creencia en Hume, pues éste representa una enorme dificultad para la propuesta evidencialista del filósofo escocés, debido a su carácter subjetivo y metaempírico, pero que, desde otro punto de vista, permite atemperar radicalizaciones e incluso integrar propuestas de corte naturalista,

* Los énfasis son del propio Hume.

siempre y cuando se integren dentro de una lógica probabilística con el rigor establecido por las evidencias históricamente adquiridas.

En lo personal, creo que esta lógica probabilística es el eslabón que trae el sentimiento al terreno de la evidencia y que rescata a la creencia de cualquier interpretación metaempírica, ya que, de acuerdo con la costumbre, cuyo origen se encuentra fundamentado en las experiencias vividas, se establecerá en el individuo la probabilidad de sucesión de eventos según las reglas de causación aprendidas en la vida, cosa esencial para la generación de ideas y fuente primordial para la formación del sentimiento.

La *belief* y la lógica probabilística en Hume son nociones de grandes proporciones. Constituyen, también, los fundamentos de la moderación de su propuesta, puesto que permiten incorporar argumentos de todo tipo y corte —siempre filtradas bajo la probabilidad que dicta la experiencia derivada de las evidencias—.

El sentimiento es para Hume una pieza fundamental de nuestra forma de conocer. El *feeling* no significa una concepción nueva, sino una forma diferente de concebir, que consiste en la aportación de fuerza, vivacidad y firmeza y que tiene como fuente directa a la naturaleza misma, que no está sometida al arbitrio personal. Ésta será la pieza fundamental para poder distinguir entre la ficción y un juicio que sea considerado como válido. Así, pues, el sentimiento será para Hume el elemento constitutivo esencial para la *belief*.

Dicha conexión entre el sentimiento, la creencia y la experiencia que se vive se evidencia en el *Appendix* del *Treatise*, que Hume escribe para aclarar obscuridades y corregir errores:

We can never be induc'd to believe any matter of fact, except where its cause, or its effect, is present to us; but what the nature is of that belief, which arises from the relation of cause and effect, few have had the curiosity to ask themselves. In my opinion, this dilemma is inevitable. Either the belief is some new idea, such as that of reality or existence, which we join to the simple conception to an object, or it is merely a peculiar feeling or sentiment. That it is not a new idea annex'd to the simple conception, may be evinc'd from this two arguments. First, we

have no abstract idea of existence, distinguishable and separable from the idea of particular objects. 'Tis impossible therefore, that this idea of existence can be annex'd to the idea of any object, or from the difference betwixt a simple conception and belief. Secondly, the mind has the command over all its ideas, and can separate, unite, mix, and vary them as it pleases; so that if belief consisted merely in a new idea, annex'd to the conception, it would be in a man's power to believe what he pleas'd. We may therefore conclude, that belief consist merely in a certain feeling or sentiment; in something that depends not on the will, but must arise from certain determinate causes and principles which we are not masters. When we are convinced of any matter of fact, we do nothing but conceive it, along with a certain feeling, different from what attends the mere reveries of the imagination. And when we express our incredulity concerning any fact, we mean, that the arguments for the fact produce not that feeling. Did not the belief consist in a sentiment different from our mere conception, whatever objects were presented by the wildest imagination, would be on an equal footing with the most established truths founded on history and experience. There is nothing but the feeling or sentiment, to distinguish the one from the other. [...]

All men have ever allowed reasoning to be merely an operation of our thoughts or ideas; and however those ideas might be varied to the feeling, there is nothing ever enters to our conclusions but ideas, or our fainter conceptions. For instance; I hear at present a person's voice, whom I am acquainted with; and this sound comes from the next room. This impression of my senses immediately conveys my thoughts to the person, along with all the surrounding objects. I paint them out to myself as existent at present, with the same qualities and relations, that I formerly knew they possess'd of. This ideas take faster hold of my mind, than the ideas of an enchanted castle. They are different to the feeling; but there's no distinct or separate impression attending them. 'Tis the same case when I recollect the several incidents of a journey, or the events of any history. Every particular fact is there the object of belief. Its idea is modified differently from the loose reveries of a castle-builder: but no

distinct impression attends every distinct idea, or conception of matter of fact. This is the subject of plain experience. (T , pp. 931-935)

Estos dos pasajes son fundamentales para poder comprender el papel del sentimiento y la creencia en Hume y, por consiguiente, poder juzgar el punto de vista del escocés en torno al argumento del diseño.

Como se deduce de los párrafos anteriores, el sentimiento en Hume es un concepto muy complejo que incluye elementos que se relacionan directamente con la experiencia derivada de las causas y los efectos sentidos o evidenciados durante la vida. Estas experiencias, al ser absorbidas por la mente, se convierten en ideas iguales a las que provienen de la imaginación, de forma tal que la gnoseología de Hume no se complica al tratar de distinguir distintos tipos de ideas, sino que una idea es igual a otra sin importar su origen. Sin embargo, este concepto metafísico particular de la inteligencia del Hombre, el sentimiento, a través de las vivencias y evidencias causales, es, de alguna forma inexplicable, capaz de establecer el criterio distintivo que separa lo imaginado de lo que proviene de los hechos. Este criterio no es absoluto y depende de la frescura de la impresión sensual que da lugar a la idea, de forma tal que todo aquello que es sentido y, luego, conceptualizado como idea, queda irremediamente afectado por la imaginación, provocando que todo aquello que conocemos esté supeditado a lo que creemos. De esta forma, la creencia involucra una probabilidad de verdad del hecho, si bien la limitación de la forma en la que conocemos los Hombres —a través del sentimiento y la creencia— reduce la verdad a pura probabilidad, misma que depende de la fuerza de la impresión que una evidencia imprime en la idea de quien cree. Esta fuerza es la que Hume reconoce como el sentimiento, que no es otra cosa que una inclinación a establecer un juicio verdadero basado en la fuerza causada por una impresión o grupo de impresiones.

El ejemplo más claro es el que hace referencia a los recuerdos que quedan de los incidentes vividos durante un viaje. El argumento de Hume es que una vez que esas vivencias (evidencias) han sido «contaminadas» —si se me permite la expresión— con las ideas, el proceso mismo de recordar, que conecta las ideas entre sí, al reconstruir la escala temporal en la que los eventos tuvieron lugar, termina por reducir la exactitud del recuerdo, omitiendo o añadiendo partes que no fueron necesariamente

experimentadas o vividas. En este sentido, el hecho más certero es el acto en el que la evidencia se presenta frente a los sentidos; certeza que se reducirá en la medida en que el evento se aleja en el tiempo y se ve obligado a la confusión causada por el recuerdo. Es en esta confusión de interconexión de ideas e imaginación que el sentimiento establece mayor fuerza a una idea que a otra y en que la creencia toma forma.

Bajo esta óptica, la lectura del argumento del diseño en Hume y la crítica a los argumentos y afirmaciones naturalistas toma criterios muy humanos e interpretaciones muy variadas; sin embargo, lejos de un escepticismo radical, me parece evidente el llamado de Hume a la moderación de conclusiones y a la medida de juicios bajo el entendido de las limitaciones de la forma del conocer humano y su tendencia a una creencia que nunca podrá ser del todo objetiva: «*An opinion therefore, or belief may be most accurately defined, a lively idea related or asociated with a present impression*» (T, p. 160).

La *belief* es más que una idea simple. Es una manera particular de formarse una idea. Se trata de una idea que posee una vivacidad especial producida por la relación existente con una impresión presente:

Whether we consider a single object, or several; whether we dwell on these objects, or run from them to others; and in whatever form or order we survey them, the act of the mind exceeds not a simple conception; and the only remarkable difference, which occurs on this occasion, is, when we join belief to the conception, and are persuaded of the truth of what we conceive. This act of the mind has never yet been explain'd by any philosopher; and therefore I am at liberty to propose my hypothesis concerning it; which is, that 'tis only a strong and steady conception of any idea, and such as approaches in some measure to an immediate impression. (T, p. 161)

La *belief* se reduce a un «Yo sé que esto o aquello es verdadero o no», juicio que proviene de la acumulación de impresiones e ideas personales, de ideas simples y complejas, abstractas y reflexionadas. Este concepto relativiza todo conocimiento que no esté fincado en una *mathesis* y reduce las conclusiones que no cuenten con una matematización palpable y demostrable a pura probabilidad; y aun a pesar de la matemática, los conceptos estarán sujetos a una interpretación en la realidad, debido a que

las demostraciones basadas en pura *mathesis* carecen de realidad objetiva, pues son pura abstracción. El conocimiento científico, entonces, se sujetará al sentimiento y creencias de los Hombres de ciencia que se concentren en la defensa de una u otra hipótesis, reunión que se da gracias al acuerdo existente entre sus sentimientos y creencias en torno a la hipótesis discutida. La ciencia y, en general, el conocimiento no cuentan con la posibilidad de una contundencia total sujetándose siempre al arbitrio de la *belief* y, por lo tanto, a la probabilidad de que mi creencia sea la verdadera.

En su definición de *feeling* y *belief*, Hume se acerca mucho al estado en el que el conocimiento científico evoluciona en la actualidad, cuando un principio o hipótesis matemáticamente expresada y comprobada se toma como válido mientras no se demuestre su error; para Hume, la fuerza de la creencia permanece hasta que se encuentra con un objeto o idea que la modifica. La física teórica que se practica hoy es un claro ejemplo de creencias hipotéticas que permanecen vigentes hasta que surge alguna idea u observación que saca a la luz sus errores. Él propone:

I would willingly establish it as a general maxim in the science of human nature, that when any impression becomes present to us, it not only transports the mind to such ideas as are related to it, but likewise communicates to them a share of its force and vivacity. All the operations of the mind depend in a great measure on its disposition, when it performs them; and according as the spirits are more or less elevated, and the attention more or less fix'd the action will always have more or less vigour and vivacity. When therefore any object is presented, which elevates and enlivens the thought, every action, to which the mind applies itself, will be more strong and vivid, as long as the disposition continues [...] any new object naturally gives a new direction to the spirits, and changes the disposition; as on the contrary, when the mind fixes constantly on the same object, or passes easily and insensibly along related objects, the disposition has a much longer duration. (T , pp. 164-165)

La creencia se fortalece mediante la fuerza de la costumbre; una vez que a una causa le sigue siempre un efecto, el sentimiento de que la relación entre ambos es una regla se convertirá en una idea predominante, de forma que, cuando se observa el fenómeno causal una y otra vez, la creencia surge de

inmediato, sin que sea necesaria ninguna operación extra de la razón o la imaginación.

Cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones que se siguen una de otra (como causa y efecto), al hacernos conscientes de la causa mediante una impresión, inmediatamente surgirá la idea del efecto, aun sin ser testigos de éste, debido a la regularidad causal entre uno y otro, lo que nos hace creer que la probabilidad de sucesión del eslabón causal que observamos es muy alta. En este sentido, el razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación:

When I am convinc'd of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. Objects have no discoverable connexion together; nor is it from any other principle but custom operating upon the imagination, that we can draw any inference from the appearance of one to the existence of another. (T, p. 172)

En el caso del diseño hemos construido la costumbre al observar la existencia misma de la cadena causal, donde hallamos en la naturaleza causas finamente ajustadas a los efectos que son directamente experimentables por el observador. Asimismo, contamos con una idea clara del concepto del diseño y su forma de operar: un conjunto de reglas, técnicas y acciones que, al operar en conjunto, logran el efecto diseñado. En este sentido, la inferencia de la existencia del diseño natural se hace presente bajo la estructura propuesta por Hume. Ciertamente, al ser una inferencia, se trata de un conocimiento probable, mas la estructura de la inferencia es válida de acuerdo a las reglas propuestas y su probabilidad es alta según las impresiones de las cuales se deriva la creencia, mismas que provienen de nuestra experiencia pasada. Dice Hume:

'Twill here be worth our observation, that the past experience, on which all our judgments concerning cause and effect depend, may operate on our mind in such an insensible manner as never to be taken notice of, and may even in some measure be unknown to us. A person, who stops short in his journey upon meeting a river in his way, foresees the consequences of his proceeding forward; and his knowledge of these consequences is

convey'd to him by past experience, which informs him of such certain conjunctions of causes and effects. [...] The idea of sinking is so closely connected with that of water, and the idea of suffocating with that of sinking, that the mind makes the transition without the assistance of the memory. The custom operates before we have time for reflection. The objects seem so inseparable that we interpose not a moment's delay in passing from the one to the other. But this transition proceeds from experience, and not from any primary connexion betwixt the ideas, we must necessarily acknowledge, that experience may produce a belief and a judgment of causes and effects by a secret operation, and without being once thought of. (T, pp. 172-173)

Cuando nos detenemos a reflexionar sobre las observaciones que hacemos de la cadena causal, asociando la idea de diseño, la inferencia de la existencia de un diseñador es fácilmente conceptualizable; sin embargo, Hume advierte sobre el peligro de afirmar algo de lo que no se tiene experiencia, al haber demostrado que la mente puede convencerse, a través del principio de la creencia, que instancias sobre las que no se ha tenido una evidencia directa se infieran como verdaderas, bajo el supuesto de su parecido con las observaciones sobre las que sí se cuenta con una experiencia; de forma tal que exhorta al filósofo y hombre de ciencia a no perder de vista el hecho de que sus inferencias serán únicamente probables al tener como mecanismo principal el del sentimiento y creencia:

*This removes all pretext, if there yet remains any, for asserting that the mind is convinc'd by reasoning of that principle, **that instances of which we have no experience, must necessarily resemble those, of which we have** .For we here find, that the understanding or imagination can draw inferences from past experience, without reflecting on it; much more without forming any principle concerning it, or reasoning upon that principle. In general we may observe, that in all the most establish'd and uniform conjunctions of causes and effects, such as those of gravity, impulse, solidity, &c. The mind never carries its view expressly to consider any past experience: Tho' in other associations of objects, which are more rare and unusual, it may*

assist the custom and transition of ideas by this reflection. (T , p. 173)

Quisiera remarcar la aclaración que hace al final del párrafo anterior, al hacer referencia a objetos raros e inusuales, donde la transición de ideas mediante la reflexión adquiere validez. Éste es el caso del argumento del diseño.

No hay que perder de vista que Hume reconoce en todo momento la falibilidad de la creencia, debido a la existencia de mecanismos que nos pueden hacer creer, mediante la reflexión y el uso de la imaginación, ideas que no son, necesariamente, ciertas. El ejemplo clásico es el del historiador que nos cuenta cómo era Roma, haciendo una descripción que, a través del uso de relaciones, semejanzas y causalidad, pueda implantar en el lector una idea errónea de Roma. El problema principal viene cuando se llega a confundir una idea de este tipo con una idea que proviene de una impresión directa; situación que se puede dar por la pérdida de vivacidad y fuerza de las ideas. Éste es uno de los aspectos principales a que Hume se refiere cuando menciona las limitaciones de la razón humana para lograr inferencias complejas:

No weakness of human nature is more universal and conspicuous than what we commonly call CREDULITY, or a too easy faith in the testimony of others; and this weakness is also very naturally accounted from the influence of resemblance. When we receive any matter of fact upon human testimony, our faith arises from the very same origin as our inferences from causes to effects, and from effects to causes; nor is there anything but our experience of the governing principles of human nature, which can give us any assurance of the veracity of men. (T , p. 186)

El problema de la creencia es que puede estar sujeta a la manipulación, por lo que cualquier testimonio que provenga de observadores ajenos a la impresión directamente experimentada será débil por naturaleza. Esta postura, que invita a dudar de todo aquello que es comunicado y no es experimentado, es la base para afirmar el carácter evidencialista de la filosofía humeana. He evitado intencionalmente el adjetivo de «escéptica» porque la duda en Hume tiene un carácter probabilístico más que excluyente o negativo, es decir, que no elimina la posibilidad de verdad en

lo comunicado, sino que tan sólo se hace consciente de la debilidad del argumento, debido a la imposibilidad de experimentación directa. En términos de su filosofía, estaríamos refiriéndonos a ideas cuya vivacidad es débil y su contenido ideal muy alto, por lo que las inferencias derivadas de comunicaciones externas serán altamente dudosas.

Hume acusa a algunos mecanismos educativos, como la religión católica, de manipular a la juventud al comunicar ideas e ilusiones que ni siquiera son practicadas por sus propios integrantes. La disciplina y exigencia de la práctica de las ideas y creencias en Hume adquiere tintes socráticos, pues reclama total y absoluta coherencia dentro de las doctrinas religiosas, sin dejar el menor margen de movimiento a sus defensores —es especialmente duro con el cristianismo, en general, y el catolicismo romano, en particular—. Advierte que:

All those opinions and notions of things, to which we have been accustom'd from our infancy, take such deep root, that 'tis impossible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them; and this habit not only approaches in its influence, but even on many occasions prevails over that which arises from the constant and inseparable union of causes and effects. Here we must not be contented with saying, that the vividness of the idea produces the belief: We must maintain that they are individually the same. The frequent repetition of any idea infixes it in the imagination... (T, pp. 191-192)

E igualmente, está convencido de que:

Upon examination we shall find more than one half of those opinions, that prevail among mankind, to be owing to education, and that the principles, which are thus implicitly embrac'd, over balance those, which are owing either to abstract reasoning or experience. As liars, by the frequent repetition of their lies, come at last to remember them; so the judgment, or rather the imagination, by the like means, may have ideas so strongly imprinted on it, and conceive them in so full a light, that they may operate upon the mind in the same manner with those, which the senses, the memory or reason present to us. (T, pp. 193)

Este último párrafo, como muchas de las ideas de Hume, puede ser interpretado de diversas maneras, dependiendo de la perspectiva del observador; sin embargo, siguiendo el camino de la presente investigación, me parece que apunta a tomar consciencia sobre los errores que pueden surgir de las ideas impresas en la memoria por la tradición educativa con la que se crece, misma que invita a ver lo que posiblemente no es. Éste es, sin duda, uno de los problemas que apunta en la crítica a los naturalistas, quienes, en su afán de reafirmar las ideas recibidas mediante la tradición, terminan confundiendo la ciencia y lo cognoscible con lo teológico e incognoscible, forzando conclusiones, que no son falsas necesariamente, pero sí improbables bajo los mecanismos demostrativos utilizados para afirmar sus inferencias:

The effect, then, of belief is to raise up a simple idea to an equality with our impressions, and bestow on it a like influence on the passions. This effect it can only have by making an idea approach an impression in force and vivacity. [...] As belief is almost absolutely requisite to the exciting our passions, so the passions in their turn are very favourable to belief; and not only such facts as convey agreeable emotions, but very often such as give pain, do upon that account become more readily the objects of faith and opinion. A coward, whose fears are easily awaken'd, readily assents to every account of danger he meets with; as a person of a sorrowful and melancholy disposition is very credulous of everything, that nourishes his prevailing passion. When any affecting object is presented, it gives the alarm, and excites immediately a degree of its proper passion; especially in persons who are naturally inclined to that passion. (T, pp. 195-196)

Los párrafos anteriores son la base sobre la cual se construye el llamado a la cautela y la moderación. De acuerdo con Hume, nuestras pasiones estarán alineadas con nuestras creencias —muchas de ellas, que arrastramos a causa de la tradición educativa en la que fuimos formados—. En el caso de los naturalistas, en especial de aquellos que defienden la teoría de la teología natural, estarán fuertemente inclinados hacia la reafirmación de sus creencias por medio de inferencias inválidas, según la exigencia de objetividad y certeza que el modelo de Hume propone, libre de emociones y deseos:

This emotion passes by an easy transition to the imagination; and diffusing itself over our idea of the affecting object, makes us form that idea with greater force and vivacity, and consequently assent to it, according to the precedent system. Admiration and surprise have the same effect as the other passions; and accordingly we may observe, that among the vulgar quacks and projectors meet with a more easy faith upon account of their magnificent pretentions, than if they kept themselves within the bounds of moderation. The first astonishment, which naturally attends their miraculous relations, spreads itself over the whole soul, and so vivifies and enlivens the idea, that it resembles the inferences we draw from experience. (T , p. 197)

El párrafo anterior, siguiendo la costumbre de Hume, no está dirigido explícitamente a nadie, aunque me parece claro que es una descripción del error de los naturalistas, a quienes acusa de abandonar la moderación en afán de alinear sus observaciones con sus creencias y pasiones.

Hume termina el tema en el *Treatise* concluyendo que es extremadamente difícil hablar con exactitud y propiedad de las operaciones de la mente, debido a las restricciones mismas del lenguaje y de la operación misma de la razón. En este sentido, me parece que traza el límite de sus razonamientos de corte metafísico y reconoce la imposibilidad de llegar más lejos.

II.5 La probabilidad y su relación con el conocimiento

El tema de la probabilidad en el trabajo de Hume es muy extenso y puede tomar dimensiones muy complejas. Para efectos del presente trabajo, mi interés se centra, exclusivamente, en dejar asentado el carácter de posibilidad que otorga a las inferencias relacionadas con el diseño natural, así como el papel que juega como eje central en el llamado a la moderación de las conclusiones que se afirman con carácter de irrefutables.

El punto de partida en este tema se encuentra en la identificación de los grados de evidencia existentes, que separa la razón humana en tres tipos: la del conocimiento, la de las pruebas y la de las probabilidades. La primera se refiere a la que surge de la comparación de las ideas; la segunda, a los argumentos que se derivan de las relaciones de causa y que se encuentran libres de duda e incertidumbre; mientras que la última, a aquellos argumentos cuya evidencia es incierta y que se dividen en conjeturas que se derivan de causas y conjeturas que provienen puramente de la posibilidad. El argumento del diseño sería, pues, del primer tipo, que se deriva de la observación atenta de causas y efectos:

The idea of cause and effect is deriv'd from experience, which presenting us with certain objects constantly conjoin'd with each other, produces such a habit of surveying them in that relation, that we cannot without a sensible violence survey them in any other. On the other hand, as chance is nothing real in itself, and properly speaking, is merely the negation of a cause, its influence on the mind is contrary to that of causation; and 'tis essential to it, to leave the imagination perfectly indifferent, either to consider the existence or non-existence of that object, which is regarded as contingent. (T , pp. 206-207)

Los argumentos que tienen como base una observación causal son reconocidos por Hume como superiores a aquellos que se refieren a una mera posibilidad, sin el respaldo de una observación causal que les apoye:

For if we affirm that one chance can, after any other manner, be superior to another, we must at the same time affirm, that there is something, which gives it the superiority, and determines the event rather to that side than the other: That is, in other words,

we must allow of a cause, and destroy the supposition of chance; which we had before established. (T , p. 207)

A la luz de la afirmación hecha en este párrafo, el ejemplo clásico de la bola de billar de Hume quedaría relegado a la pura probabilidad, debido a que no tenemos un recuento fiable de una bola que golpea a otra y deja a las dos inmóviles. Ciertamente, es probable que no contemos con ninguna evidencia causal que nos ayude a soportar semejante propuesta.

El caso del argumento del diseño es diferente, pues su probabilidad se encuentra fortalecida por la existencia de un evento causal, la existencia de la cadena causal misma, así como por su regularidad, que nos invita a pensar en la existencia de una causa original de dicha cadena, separándole definitivamente de un argumento que está basado en pura posibilidad. En este sentido, la relación de la probabilidad con la creencia se encuentra en la cantidad de posibilidades que el argumento demuestre para un evento determinado. El ejemplo clásico es el del dado que cuenta con todas las caras iguales menos una, donde la cantidad de posibilidades de que caiga en una de las caras iguales es mayor a la desigual, si bien la probabilidad de que caiga en la cara desigual estará latente, con lo que la forma de operar de la mente nos llevará a la creencia de que es más probable que caiga en una de las caras iguales. Dice nuestro autor:

The probabilities of causes are of several kinds; but are all deriv'd from the same origin, viz. THE ASSOCIATION OF IDEAS TO A PRESENT IMPRESSION. As the habit, which produces the association, arises from the frequent conjunction of objects, it must arrive at its perfection by degrees, and must acquire new force from each instance, that falls under observation. The first instance has little or no force: The second makes some addition to it: The third becomes still more sensible; and 'tis by these slow steps, that our judgment arrives at full assurance. (T , pp. 215)

En el caso del argumento del diseño, la cadena causal es una regla natural que nos ha enseñado a través del tiempo que todo aquello que existe proviene de una causa, y es en ese sentido que la probabilidad de una causa primaria se fortalece. Sin embargo, la imposibilidad de observación directa del evento causal original relegará el argumento a uno probable y no uno seguro:

But, philosophers observing, that almost in every part of nature there is contain'd a vast variety of springs and principles, which are hid, by reason of their minuteness or remoteness, find that 'tis at least possible the contrariety of events may not proceed from any contingency in the cause, but from the secret operation of contrary causes. (T , p. 217)

Ésta es la otra raíz de la posibilidad del argumento del diseño: para Hume, la pura posibilidad de concebir una sola contrariedad a un postulado lo convertirá, automáticamente, en probable, sin importar el número de las evidencias —será la cara del dado que es diferente a todas las demás—, lo cual hace imposible que el argumento sea del todo seguro. Es por ello que el verdadero filósofo deberá ser cauteloso con las conclusiones que defienda. En cambio:

A peasant can give no better reason for the stopping of any clock or watch than to say, that commonly it does not go right: But an artisan easily perceives, that the same force in the spring or pendulum has always the same influence on the wheels; but fails of its usual effect, perhaps by reason of a grain of dust, which puts a stop to the whole movement. (T , p. 217)

El ejemplo anterior invita a no apurar conclusiones como lo haría cualquier ignorante; el verdadero filósofo deberá sopesar las posibilidades existentes antes de expresar una conclusión definitiva.

En este sentido, toda experiencia pasada será un regulador de los juicios relacionados con las posibilidades que otorgamos a los efectos y, por tanto, a sus probabilidades. La existencia de una sola contrariedad a algo que consideramos seguro da por terminado su carácter de regla, y disminuye su probabilidad. En la ciencia, el efecto es aún más dramático, debido a que postulados que han sido tomados como leyes por años pueden ser derribados bajo la prueba de una sola observación.

La repetición de eventos fortalecen las creencias, de forma tal que para ciertos eventos creemos que el futuro será como nos lo ha enseñado el pasado —argumentación que no se funda en postulados de ningún tipo, sino que se deriva del hábito—. La creencia de que mañana amanecerá se deriva del hábito que genera la observación del amanecer diario. En ese sentido, la creencia del diseño se cimenta en la observación de una causa

para todo efecto, misma que, acompañada de la creencia de que todo tiene un inicio —creencia que, a su vez, parte de la observación de la naturaleza— nos lleva a la creencia de una primera causa diseñadora de la cadena causal observable. Sin embargo, podemos concebir la existencia de una cadena infinita basada en la idea matemática del infinito, misma que, desde el punto de vista de la evidencia, se debilita por la incapacidad de experimentar el infinito.

Para que un argumento sea probable, necesariamente se requiere de la concepción del argumento contrario, ya que, de otro modo, la probabilidad se desvanecería, convirtiéndose en certidumbre. Sólo podemos tener certidumbre de lo evidente y, dada la imposibilidad de evidencia directa de la creación del cosmos, el argumento del diseño quedará, irremediablemente, en el terreno de la probabilidad.

CAPÍTULO III

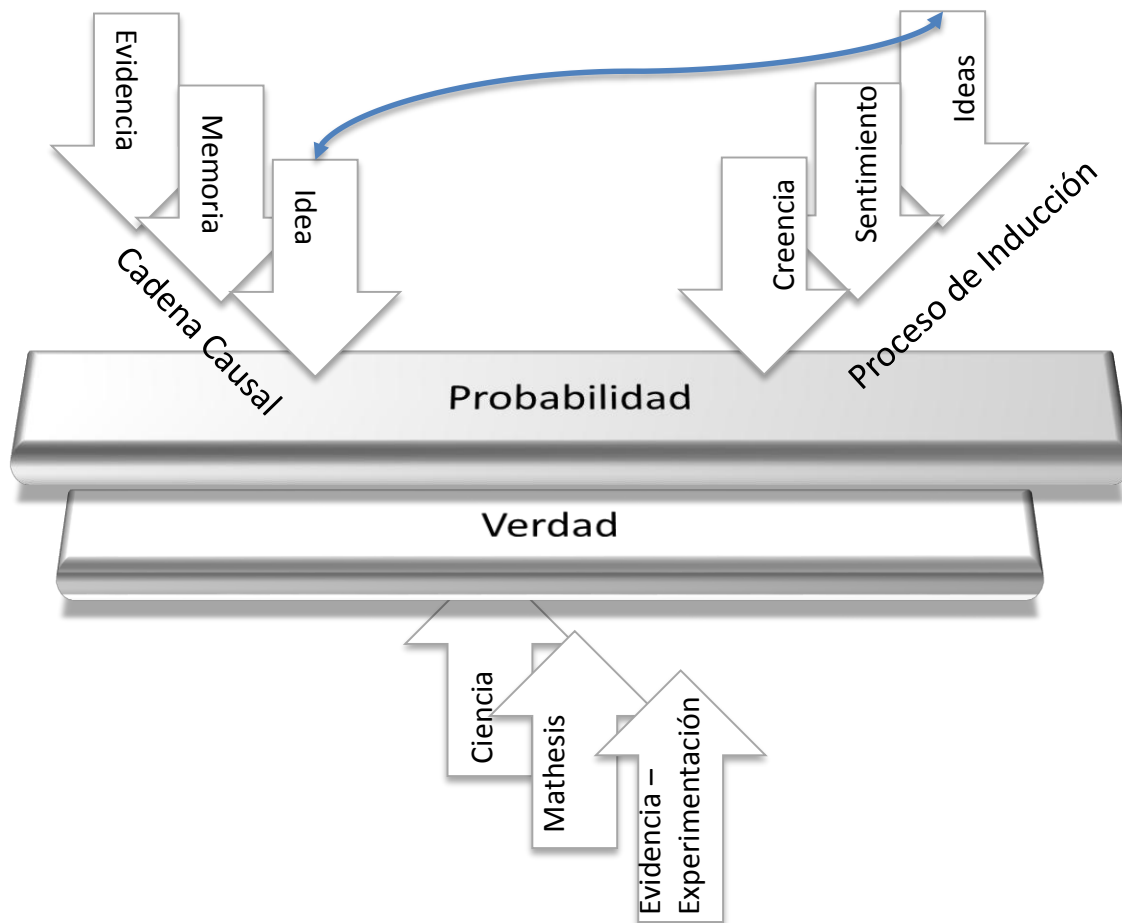
CRÍTICA AL ARGUMENTO DEL DISEÑO

III.1 Puntualización

El presente capítulo hace un análisis de los *Dialogues concerning natural religion* desde la perspectiva propuesta en el capítulo anterior, obra que para muchos representa una crítica devastadora hacia el argumento del diseño inteligente. El objetivo del capítulo es demostrar que bajo la optica presentada hasta el momento, los argumentos expresados por Hume son congruentes con su propuesta, qué no descartan el argumento del diseño, por el contrario, lo fortalecen de muy variadas maneras, y que la crítica real está dirigida a los defensores de la idea de que la Teología Natural se puede sostener bajo demostraciones y observaciones de carácter científico.

El lector no debe perder de vista que la obra que aquí se analiza no fue realizada con su publicación en mente, sino más bien como obra póstuma en el mejor de los casos, otorgándole al autor un grado de libertad que no había tenido en sus obras anteriores. La gran diferencia es que sus publicaciones previas son más bien técnicas, si se me permite la expresión, llenas de conceptos y analogías aclaratorias mediante las que construye su propuesta filosófica. Los Diálogos son una aplicación de los principios expresados en ellas, que, debido a las libertades que se toma, y al manejo del lenguaje, se acerca más a una aplicación estética de sus principios que a una expresión técnica de ellos.

La interpretación de los diálogos que a continuación expongo se hace bajo la perspectiva y razonamientos sobre la teoría del conocimiento de Hume expuestos en el capítulo anterior. Estoy conciente de que el análisis se hace tedioso en la medida en la que no se tiene una clara referencia conceptual del manejo de lo verdadero, lo probable y lo creíble tal y como se expresó en el capítulo II, por lo que a manera de síntesis propóngo un esquema que resume mis intepretaciones con el fin de que el lector se pueda apoyar en caso de requerirlo.



Leyendo el diagrama de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, la primera tríada de relaciones refiere las vinculaciones conceptuales entre la evidencia la cadena causal y la verdad, donde la memoria y la idea estarán directamente ligadas a la distancia temporal del surgimiento de la vivencia en la cadena, distancia que generalmente determina el peso probable de la idea en la memoria, donde la probabilidad de verdad estará sujeta a la capacidad de la memoria, o como lo refiere Hume: la imaginación, para re-armar las relaciones de causa efecto de manera adecuada, dándole entonces a la idea un peso probabilístico directamente relacionado con la capacidad de recordar del sujeto. En otras palabras, mientras menos distancia temporal exista entre el evento y su recuerdo, existirá mayor claridad en la memoria, y por lo tanto mayor probabilidad de que la idea recordada se acerque a la descripción de lo que verdaderamente sucedió y que dio origen a la idea.

La segunda tríada se refiere a las relaciones de ideas que se dan durante un proceso de inducción. Al igual que en la primera, la probabilidad de verdad de las ideas que entran en juego en el armado de la memoria-imaginación, estará sujeta a la distancia temporal de la evidencia en la cadena causal y a la capacidad del sujeto para re-armar los eventos. En este proceso la imaginación tiene una participación más activa debido a que será la que asimile conjuntos de ideas simples, establezca sus relaciones y proponga, a partir de ellas, una idea reflexionada. El sentimiento y la creencia son dos piezas fundamentales en el armado de la reflexión, la primera es la fuerza que infunde y mueve a la creencia hacia lo verdadero. La relación entre las ideas que provienen de evidencias repetitivas (costumbre) infunden de cierta fuerza o vivacidad al sentimiento (*feeling*) y definen de forma definitiva el modo en el que se cree (*belief*). Las ideas que conforman la defensa de una hipótesis serán aquellas que se cree que están a favor, de acuerdo a las evidencias que soportan esa creencia, y de igual manera para las que están en contra. La probabilidad de verdad de una inducción entonces se resume en la suma de las probabilidades de verdad de los argumentos a favor de la hipótesis o idea reflexionada, contra la suma de las probabilidades de verdad de los argumentos en contra de la misma, estas probabilidades darán una idea de las tendencias a favor y en contra del argumento, y la contraposición de ambas resultará en la probabilidad definitiva del argumento evaluado. Esta contraposición de hipótesis, o ideas reflexionadas, en los diálogos de Hume es el elemento que genera confusión, dando la impresión de un cambio de opinión o de dirección de los participantes, que en última instancia representan los argumentos del autor, pero que no es otra cosa que un confrontamiento de argumentos a favor y en contra de una idea de reflexión.

Utilizando el argumento del diseño a manera de ejemplo y utilizando el método propuesto por Hume, la argumentación se podría expresar en los siguientes términos:

Idea de Reflexión.- Creo que el cosmos fue diseñado debido a que las evidencias derivadas de la observación atenta de la naturaleza, demuestran un orden y ajuste fino entre causas y efectos en todos sus niveles, sugiriéndome un diseño inteligente del cosmos.

A favor.- No existe evidencia de la existencia de una relación de causa y efecto en la naturaleza que no demuestre un ajuste funcional entre sus partes.

En Contra.- Es posible que exista un evento no ajustado o desordenado que desconozco. No puedo conocer todas las relaciones de causa y efecto desde el principio de la naturaleza hasta el momento.

La probabilidad de que el cosmos haya sido diseñado dependerá entonces de la demostración de la tendencia de la probabilidad de que todas las relaciones de causa y efecto tengan una relación funcional ordenada, confrontada contra la tendencia de la probabilidad de que existan eventos en la cadena causal carentes de orden en el cosmos.

La probabilidad de la Idea a favor tiende a 100%, mientras que la probabilidad de la Idea en contra tiende a 0%.

∴ Es más probable que el cosmos haya sido diseñado a que haya sido producido por accidente.

Esta sería una aproximación a la forma en la que Hume sugiere la moderación de conjeturas que se afirman como verdaderas por parte de los defensores de la Teología Natural. Argumentación que podría ser codificada lógicamente, para verificar su validez y corrección argumentativa, acercándose lo más posible a una *mathesis* y con ello a la verdad pura. Sin embargo no deja de ser la validación de una creencia y de una aproximación probable.

La tríada anteriormente descrita es la forma de conocimiento más débil dentro de la propuesta de Hume, debido a que argumentaciones donde la tendencia probable no es clara terminan por anularse al ser confrontadas, dejando como única posible conclusión la incapacidad del hombre para conocer ciertas verdades. El ejemplo clásico de esta imposibilidad es la argumentación sobre los atributos de Dios de Samuel Clarke, que se basan en argumentaciones que no necesariamente se encuentran cimentadas en evidencias claras.

La tercera tríada refiere la verdad científica, aquella que se puede expresar en términos de número y cantidad, elementos puros que no requieren

respaldo fuera de ellos mismos para ser comunicados y expresar la verdad sobre lo observado. El ejemplo claro para Hume es la ciencia de Newton, quien observa la realidad, la experimenta, la traduce y expresa matemáticamente en términos de número y cantidad, accediendo a una verdad incuestionable.

El análisis que a continuación se presenta se realiza bajo el filtro de las tres tríadas aquí descritas. Me parece que la revisión de la obra de Hume bajo esta óptica, que estoy consciente que es una perspectiva muy diferente al enfoque lineal basado en el análisis de fragmentos individuales que se ha utilizado tradicionalmente, termina por aclarar los aparentes cambios de rumbo y contradicciones que algunos le atribuyen, dándole consistencia conceptual con sus obras de carácter técnico de Hume.

Este enfoque es el centro de la propuesta de este trabajo y representa el hilo conductor hacia las conclusiones con las que finaliza.

III.2 Análisis de los *Diálogos sobre religión natural*

Los *Diálogos sobre religión natural* es una obra donde se refleja la problemática y la postura de Hume sobre el argumento del diseño, entre otros temas. El presente apartado está dedicado al análisis reconstructivo de los argumentos utilizados por Hume para la edificación de su crítica a la postura sobre el diseño del universo, analizados desde las perspectivas expuestas en el capítulo II.

Tal y como es anunciado en el título de la obra, el objeto es la religión natural,* que no debe ser confundida con ningún tipo de referencia explícita a cualquiera de las religiones cimentadas en creencias de tipo dogmático; por el contrario, la religión natural hace referencia a la razón y su relación con las afirmaciones basadas en la fe. El título sugiere ya el objetivo que Hume perseguirá a lo largo de sus *Diálogos*: la comprobación —o falta de— de los argumentos revelados a la luz de la razón. En otras palabras, la religión natural será el esfuerzo que busca el soporte de las creencias religiosas por medio de la razón, por lo que el objetivo de Hume será comprobar hasta qué punto se pueden soportar las creencias religiosas por medio de la evidencia y la razón.

* Hume, en algunas partes de la obra, se refiere a la religión natural como teología natural.

a) Prólogo

En el prólogo de la obra aparecen los dos primeros personajes, «Pamphilus» y «Hermippus», quienes ofrecen una explicación del porqué del uso del diálogo como formato de la obra, argumentando la naturalidad del método conversacional, así como de su «aire de libertad». Hume, en la voz de «Pamphilus» aclara que las discusiones de problemas de carácter doctrinal que sean tan obvios que apenas admitan disputa, pero cuya importancia permita su vigencia, merecen un tratamiento en forma de diálogo donde la novedad del estilo compense lo trillado del contenido, vigorice el contenido y elimine la redundancia y el aburrimiento (*cfr.* DNR, ¶ 127-129). Continúa diciendo que cualquier cuestión filosófica oscura e incierta para la razón y que, por lo tanto, se preste a la especulación conduce, de manera directa, al estilo dialogado donde hombres de buen sentido difieran sobre lo que ninguno puede estar razonablemente seguro (*cfr.* DNR, ¶ 127-129).

Termina la justificación del método diciendo que todas las circunstancias necesarias se presentan en el tema de la religión natural, justificándolas mediante una serie de preguntas que no sólo revelan los motivos del uso del diálogo, sino que dan un primer esbozo del itinerario, los objetivos y el punto de partida de la obra:

What truth so obvious, so certain, as the being of a God, which most ignorant ages have acknowledged, for which the most refined geniuses have ambitiously striven to produce new proofs and arguments? What truth so important as this, which is the ground of all our hopes, the surest foundation of morality, the firmest support of society, and the only principle which ought never to be a moment absent from our thoughts and meditations? But in treating of this obvious and important truth; what obscure questions occur, concerning the nature of that divine Being; his attributes, his decrees, his plan of providence? These have been always subjected to the disputations of men. Concerning these, human reason has not reached any certain determination: But these are topics so interesting, that we cannot restrain our restless inquiry with regard to them; though nothing but doubt, uncertainty, and

*contradiction have as yet been the result of our most accurate researches. (DNR, ¶ 128, no. 5)**

Existen diferentes razones que justifican el uso del diálogo como formato para que Hume presente su crítica al racionalismo de la religión natural; principalmente, la claridad de los procesos y vías de pensamiento que el método permite, así como la libertad que significa el evitar la necesidad de postular una conclusión definitiva. Esta libertad, no obstante, se llega a confundir, en algunos casos, con una manipulación de los argumentos, de forma tal que el peso específico de la argumentación que rechaza queda en buena medida debilitado ante un argumento fortalecido arbitrariamente por el autor. Hume busca asegurarse de dejar muy clara la ruta y la lógica que sigue en relación con la crítica que realiza a cada una de las posturas, claridad que se cimenta en la autoridad lograda por los argumentos que cada uno de los personajes presenta y que deberá ser ponderada por el lector para adherirse o rechazarla. Hume evita la puntualidad de un método lógicamente formal, debido a que es consciente de que tanto la postura naturalista, que defiende el argumento del diseño, como la contraria, que defiende la eternidad del cosmos, cuentan con una corrección lógica irrefutable; lo cual resulta, en ambos casos, que existe una *posibilidad* de verdad para ambas argumentaciones, lo que ha dejado el problema abierto a través de los años. Hume no da lugar a dudas: expresa su conciencia de esta deficiencia al afirmar que la razón humana no ha podido alcanzar una determinación certera[†] y abre, así, la puerta a un subjetivismo probabilístico que intentará manejar para inclinar la balanza argumentativa hacia sus propias conclusiones, de forma que el lector pondere la probabilidad de los argumentos desde el punto de vista de Hume. Uno de sus objetivos es dejar clara la necesidad de una postura moderada para poder llevar a cabo un juicio sobre la posibilidad del diseño, que se sigue de la probabilidad de verdad de ambas posturas. El formato de diálogo se presta, pues, para representar la tensión existente en relación al problema diseño, donde, en un extremo, se muestra la postura que basa su verdad en una fe sin razón, hasta la que, en el otro, basa su certeza en la

* Este párrafo es de considerable importancia para comprender los alcances de los *Diálogos*, ya que revela las dudas del autor sobre la necesidad de las religiones y la naturaleza de Dios y, sobre todo, porque pone de manifiesto la incapacidad histórica de la razón para dar una respuesta contundente.

[†] «Concerning these, human reason has not reached any certain determination» (DNR, ¶ 128, no. 5).

pura razón sin fe. Los tres personajes que aparecen en la obra representan fielmente la gama de posturas relacionadas con este problema.

La razón definitiva que influye en el formato de la obra de Hume es la influencia que ejerce el tratado de Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses y el bien común*, la cual hace de la obra del escocés una actualización a la época del tratado escrito por el Romano entre los años 45 y 44 antes de la era cristiana. Haciendo eco a la tradición romana de la época, su obra se caracteriza por el rechazo a las conclusiones abstractas y por el interés de las conclusiones antes que por las premisas en un problema; en suma es una filosofía práctica que refleja el interés del romano por la eficiencia (*cfr* Cicerón 1877, i). Cicerón se acerca al estoicismo en cuanto a la configuración de un código ético, razón por la que es probable que un estoico, Cleanthes, sea un personaje central en su obra. Es afín con el eclecticismo de la Nueva Academia, que se explica por la importancia que esta concedía a la oratoria (no muy bien vista por estoicos y epicureos) aunque la razón de fondo se encuentra en la figura de Cicerón como prototipo de la mentalidad romana y el método ecléctico propugnado por los académicos, que se caracterizaba, por el uso sistemático de la duda (*cfr* Cicerón 1877, i).

Los eclécticos, desde Carnéades, sostenían que el hombre no puede alcanzar la certeza absoluta en ningún campo, aunque sí un cierto tipo de opiniones verosímiles, surgidas después de comprobar todos los argumentos de una cuestión y de valorar sus probabilidades de certeza (*cfr* Cicerón 1877, ii). Se trataba, en consecuencia, de obtener lo mejor de las distintas posiciones filosóficas encontradas, de ver exactamente en qué coincidían y hacer de esta coincidencia un probable criterio de verdad, a la par que establecer una duda sistemática allí donde las grandes filosofías mantenían. En el análisis detallado de los Diálogos sobre Religión Natural de Hume que se lleva a continuación en este trabajo, se hace evidente la adopción y el manejo del método utilizado por Cicerón en su obra.

Hume recalca que la única certeza alcanzable se encuentra en el número y la cantidad (EHU, secc. XII, parte III, ¶ 27) por lo que no es cuantificable no es susceptible de ser conocido con certeza sujetando su posibilidad de verdad a las reglas de la probabilidad, acercándole en gran medida a la postura ecléctica sobre las opiniones verosímiles, quienes basan su

posibilidad en las probabilidades de certeza. Esta influencia ecléctica surge de forma indirecta debido a que la recibe del método seguido por Cicerón.

Del eclecticismo se deriva una posición pragmática, muy apta para el pensamiento romano, pero también encierra una tolerancia indiscutible para todos los puntos de vista. Esta tolerancia en Hume es la que algunos autores señalan de contradictoria, sin darse cuenta que el asunto central está en el análisis de la probabilidad de veracidad del postulado, tal y como se sostiene a lo largo de este trabajo. La pluralidad del método ecléctico esconde una actitud antidogmática natural, que se presta para la crítica fundamental que Hume pretende en contra de los que sostienen la teología natural en términos de ciencia.

Cicerón busca cubrir con su obra dos propósitos: encontrar principios morales en que fundamentar las acciones y mantener una posición librepensadora capaz de asegurar la evolución de la ciencia (cfr Cicerón 1877, iii), es este segundo propósito el que le acerca de manera irremediable a Hume quien refiere como *una nueva escena del pensamiento* (LG) su intento por incorporar el método científico a la filosofía.

En el Libro I del tratado *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, Veleyo, personaje que defiende la existencia de los dioses se pronuncia a favor pero rechazando la idea de la providencia divina; los dioses no intervienen en los asuntos humanos, pues comprometerían su felicidad en caso de hacerlo; en consecuencia, Veleyo sostiene, como buen epicúreo, que de nada sirve impetrar la ayuda de la divinidad, como temer por su castigo. Cotta, personaje que responde a Veleyo refuta tales argumentos (no en vano Cicerón se manifestó siempre contrario al epicureismo) y con ello se inicia el Libro II, en el que Balbo el estocio expone sus concepciones teológicas, las del estoicismo. En oposición a Veleyo, Balbo afirma que los dioses sí intervienen en el mundo providencialmente, pero esta tesis es criticada por Cotta en el Libro III; los estoicos (viene a decir en el fondo el propio Cicerón) están excesivamente contaminados por las creencias populares, manifiestamente falsas en su visión antropomórfica y politeísta (que, curiosamente, también comparten los poetas) (cfr Cicerón, 1877, I-III). El tratado concluye sin que Cicerón aporte una solución definitiva acerca de la naturaleza de los dioses.

Como buen ecléctico Cicerón se limita a exponer dos posiciones filosóficas y a someterlas al método crítico neocademicista. Comprueba que en

aquello en que coinciden epicúreos y estoicos es en la creencia en que los dioses existen, pero el meollo de la discusión se encuentra justo ahí donde las posturas discrepan, y que consiste en saber si los dioses están completamente inactivos sin tomar parte en la dirección y gobierno del mundo, o si por el contrario todas las cosas fueron ordenadas y puestas por ellos desde un principio, y son controladas y conservadas en movimiento por ellos durante toda la eternidad.

La fundamentación ética que trata de encontrar Cicerón parecería inclinarle al lado estoico, pues las tesis epicureas, al eliminar la piedad para con los dioses, pueden hacer desaparecer la fidelidad y la unión social de los hombres, y aún ponen en peligro la misma justicia, la más excelente de todas las virtudes para Cicerón.

Ante la ecléctica imposibilidad de encontrar la verdad solo queda la hipótesis de una certeza, una verosimilitud que trascendiendo la duda de los escépticos permita establecer una conducta moral, pues a la acción le debe bastar con la probabilidad de su justicia.

La influencia se torna muy clara si se toma en cuenta que el dinamismo del diálogo de Cicerón se basa en las enseñanzas escépticas de «Philo», personaje que, aunque no aparece explícitamente, se hace presente por medio de sus enseñanzas, que defienden que no se puede tener seguridad de nada (*cfr.* CICERÓN 1877, VII).^{*} Es por demás representativo que el personaje que defiende la postura escéptica en el diálogo de Hume haya sido nombrado «Philo», lo que lleva a pensar que Hume, a diferencia de Cicerón, se propone hacer presente al ideólogo de la postura escéptica para que él mismo realice su defensa.

El diálogo de Cicerón es contundente contra todo intento de racionalización de las deidades propuestas desde Tales de Mileto hasta Teofrasto. Es especialmente puntilloso con las posturas platónicas expresadas en el *Timeo*, cuyas diferencias confronta unas con otras para sugerir que los desacuerdos entre éstas son la demostración irrefutable de que todas las afirmaciones que sugieren la existencia de los dioses tienen su origen en la imaginación y la inventiva de los Hombres.

^{*} *«the new-comer will be no advocate for me, but for you; for you have both, adds he, with a smile, learned from the same Philo to be certain of nothing».*

Otro de los personajes que aparecen en el diálogo de Cicerón es «Cleanthes», discípulo de «Zenon», que se distingue por su inconsistencia en cuanto a su opinión sobre Dios, ya que pasa de la afirmación de que el mundo es Dios a la tesis de que la Divinidad es la mente y el espíritu de la naturaleza universal, primero, para, después, saltar a la afirmación de que Dios es el calor que rodea todo y que se llama «Cielo», que los dioses tienen una cierta forma, que la Divinidad es las estrellas y, por último, que no hay nada más divino que la Razón, de forma tal que este Dios, que se conoce mentalmente y que se especula, no tiene una forma visible (*cfr.* CICERÓN 1877, XIV). «Cleanthes» es altamente representativo de la crítica que hace Cicerón a los intentos que se han hecho a través de la historia para definir y comprobar la existencia de Dios, ya que en un solo personaje se engloban diferentes posturas que se contraponen unas con otras sin un rumbo fijo definido, razón por la cual no es de sorprenderse que Hume retome a «Cleanthes» como uno de los personajes de sus *Diálogos* y lo presente como voluble e inconsistente.

«Pánfilo de Samos» aparece en la obra de Cicerón mismo y es presentado como uno de los discípulos de Platón y maestro de Epicúreo (*cfr.* CICERÓN 1877, XXVI), contra quien está orientada la obra del romano, y quien se presenta como una de las influencias de corte platónico en las ideas relacionadas con la existencia de los dioses. Hume retoma la figura de «Pamphilus» como el personaje que atestigua la controversia en torno a la existencia de Dios entre «Philo», «Cleanthes» y «Demea», en una especie de juego causal, al ponerle en primera fila para atestiguar los efectos de sus enseñanzas de corte platónico.

Me parece que no existe duda de que la intención de Hume es hacer una adaptación a los tiempos modernos de la obra de Cicerón, invitado por la contundencia y claridad del método ecléctico utilizado por el autor romano. Cabe destacar que el método ecléctico encaja perfectamente con la doctrina de la *belief* de Hume, que nos recuerda que todo hombre está constituido formalmente para creer, y es en esa constitución natural en que las impresiones se filtran y se distorsionan de acuerdo a las influencias, vivencias o impresiones pasadas de cada individuo, filtro que se acerca al *weltanschauung** que Freud definiera más cien años después de Hume

* Término alemán que literalmente quiere decir “la visión del mundo”. Para Freud tiene un significado específico que definió como un construcción intelectual que soluciona uniformemente los problemas de nuestra existencia sobre la base de anteponer hipótesis que no permiten que se dejen preguntas sin

como la visión del mundo. El llamado constante a la moderación de hipótesis es una invitación a evitar las influencias que no tengan un origen en una idea simple, y que no tengan un valor probabilístico cuantificable, como lo es para el escocés el hablar de atributos de Dios como la providencia. En este sentido, de los pocos atributos que se pueden decir de Dios es el del arte y la habilidad para crear, y eso siempre y cuando se haga referencia a la posibilidad de acuerdo a las evidencias directas.

Hume no es un ecléctico, como tampoco es un escéptico radical como muchos autores lo juzgan. Utiliza el método ecléctico debido a la contundencia que le otorga como herramienta para cubrir el objetivo que busca demostrar, que es la imposibilidad de cimentar con bases científicas la teología natural, además de que encaja perfectamente con su doctrina de la *belief*.

Se ha comentado mucho sobre los paralelismos existentes en los Diálogos sobre Religión Natural con doctrinas antiguas, y no es de extrañar que muchos vean en la figura de Cleanthes la representación del estoicismo y en la de Philo la de un escepticismo destructor casi pirrónico. Ciertamente en ese juego de continuidad que le Da Hume a la obra de Cicerón, las posturas defendidas por Cleanthes en los Diálogos pueden ser asimiladas en cierto contexto como estóicas, contrastadas con el dogmatismo de Demea y el escepticismo de Philo, aunque en el fondo no es el estoicismo y su principio rector del universo, el escepticismo pirrónico o el materialismo epicúreo, lo que se encuentra al centro de la agenda de Hume, sino un afán de orden conclusivo en torno a la teología natural. Hume no intenta desacreditar el diseño natural o negar la existencia de un creador, sino simplemente contextualizar estos conceptos bajo las reglas de la *creencia* y la probabilidad.

Existe una gama considerable de paralelismos que se pueden extraer de la obra de Hume. Se podrían establecer ciertas ligas dentro de los Diálogos con una postura epicúrea, en lo que respecta a los ataques de Philo a todo

respuesta, y en donde todo lo que le interesa al individuo encuentra su lugar fijo. Esta definición se encuentra en su New introductory lectures on psychoanalysis p. 158. Estas hipótesis serán producto de las influencias directas e indirectas, y aceptadas como verdaderas por cada individuo.

aquello relacionado con supersticiones y providencias divinas, así como una presencia materialista en la fuerza que otorga a la evidencia como elemento primario y fundamental para establecer la certeza absoluta en la afirmación de la existencia de un creador. La raíz estoica se encuentra íntimamente relacionada con la figura de Cleanthes, quien defiende la providencia divina a través de establecer la figura de una deidad que no solo crea sino que además, mantiene en orden y equilibrio todo lo que existe, previendo y diseñando el futuro de acuerdo a un plan que solo es conocido por la deidad.

Estas posturas se encuentran inmersas en los Diálogos, y en general en toda discusión que involucre un razonamiento sobre la creación del universo, debido a que han acompañado y dado forma al problema del diseño natural del cosmos desde un principio. Es por esta razón que su presencia no sea extraña en una obra que dedica gran parte de su argumentación al problema del diseño natural. Hume se vale del confrontamiento entre los extremos de estas posturas para lograr su objetivo: la demostración de la imposibilidad de certeza absoluta en cuestiones fuera del número y la cantidad, así como la necesidad del reconocimiento de la importancia de la probabilidad y la creencia como pilar fundamental. Es así como un escéptico contundente, «Philo», durante toda la obra, termina otorgando una forma de deísmo a favor del estoicismo de «Cleanthes», marcando así una separación considerable respecto de la postura del mismo personaje en la propuesta de Cicerón.

El cambio de rumbo se debe al juego de probabilidades que envuelve a los argumentos en disputa, donde la debilidad del argumento deísta que «Philo» concede se relaciona directamente con la estimación probable que Hume otorga a esta posibilidad, valoración basada en la lógica y el método estrictísimos del autor. Me parece que estos juegos de probabilidades y contradicciones son un reflejo del llamado de Hume a la moderación de conclusiones, al demostrar que, en temas de religión natural, no se puede tratar nada con contundencia sin aceptar la influencia de la creencia personal, que en última instancia es el objetivo primordial que persigue.

Cabe destacar también que, ya desde el prólogo de la obra, Hume deja entrever los puntos hacia los que su crítica se perfilará. La pregunta que hace, con cierto sarcasmo, sobre aquella verdad tan importante que es el pilar de nuestra esperanza, fundamento de toda moralidad, soporte firme

de la sociedad y el único principio que nunca debe ser apartado de nuestros pensamientos (*cfr.* DNR, ¶ 128, no. 5), está impregnada de todo aquello que le parece un establecimiento artificial por parte de las religiones para mantener bajo control a una sociedad que necesita una especie de asidero frente a la inminencia de la muerte, asunto que será tratado más adelante con mayor detalle.

El prólogo de la obra concluye con la introducción de las posturas de cada uno de los personajes. Allí, «Cleanthes» representa una postura teísta muy vulnerable y voluble, debido a la idea de un Dios accesible, personal, parecido a las creaturas, que, a pesar de ser mucho más poderoso en cuanto a conocimiento y bondad, es «finitamente perfecto» «Demea», a su vez, presta voz a un teísmo ortodoxo, inflexible, bajo la idea de un Dios misterioso e incomprensible, un Ser necesario digno de veneración y asombro (*cfr.* DNR, ¶ 128, no. 6). Por último, está «Philo», a quien Hume describe como «escéptico descuidado» y que será el encargado de cuestionar y revelar las complicaciones de las posturas de sus interlocutores. Así como éste repite la conciencia escéptica de Hume, «Cleanthes» hace lo mismo con la posibilidad que estaría dispuesto a otorgar, no sin antes debilitarla —dadas las características e inconsistencias del personaje—, mientras que «Demea» aboga por la insostenible y criticable postura fideísta.

b) Parte I

La raíz del problema de la filosofía de la religión es propuesta en los *Diálogos* al inicio de la primera parte: por un lado, está el conflicto entre la tendencia del Hombre para contestar cuestiones límite y, por el lado contrario, la convicción de que esas cuestiones exceden el alcance y poder de sus capacidades de conocimiento. Hume defiende dicha postura, que, con gran probabilidad, retoma del *Tratado de la naturaleza de los dioses de Cicerón*.^{*} El choque de estas dos posturas está en el centro de los *Diálogos* y es el punto fundamental del escepticismo en relación con la tendencia natural del Hombre de asombrarse y admirar el orden existente que demuestra la naturaleza.

^{*} «How much more laudable would it be, Vellius, to acknowledge that you do not know what you do not know than to follow a man whom you must despise!» (CICERÓN 1877, XXX). La propuesta de Cicerón es clara: hay que aceptar que no se conoce lo que no puede ser conocido y, así, evitar las enseñanzas que se deben despreciar debido a su carencia de evidencia.

En esta primera parte, «Demea» propone que el orden metodológico que deben seguir los filósofos para tratar las cuestiones sobre la naturaleza de los dioses es: primero, el estudio de lógica; después la ética; para seguir con la física; y concluir con la naturaleza de los dioses, ya que la teología natural, al ser la más profunda y complicada de las materias, requerirá de la mayor madurez de juicio en sus estudiantes (*cfr.* DNR, ¶ 130, no. 1).

El primer ataque de «Philo» no se hace esperar. Responde a Demea que el orden de su método corre el riesgo de que los estudiantes rechacen las opiniones teológicas de las que no han escuchado lo suficiente en el curso de su educación, a lo que «Demea» contesta que es sólo en lo que corresponde a la ciencia teológica, misma que se sujeta al razonamiento humano y a la disputa, puesto que, en lo que corresponde a la piedad temprana, se debe poner un énfasis especial para grabar, con profundidad, una reverencia habitual hacia todos los principios de la religión en sus tiernas mentes (*cfr.* DNR, ¶ 130, no. 2).

En esta primera parte, Hume intenta poner de manifiesto la contradicción existente en la ortodoxia representada por «Demea», quien propone un estudio de la teología natural guiado por la lógica, la ética y la física o, en otras palabras, por la razón, que, sin embargo, estará condicionado por las enseñanzas grabadas a temprana edad, que tienen como fundamento principal, a su vez, la irracionalidad de la fe. Hume ve en la instrucción temprana de la ortodoxia teológica una manipulación que obstruye la claridad del juicio en asuntos de teología natural, ya que, de seguir un juicio lógico, se debería llegar a la conclusión de que la existencia de Dios es tan probable como lo es la eternidad del mundo. Hume introduce, así, su doctrina sobre la creencia «*belief*» en su forma de consecuencia de un instinto natural o sentimiento de la costumbre,* de tal manera que la creencia se contrapone a la razón y la lleva a la confusión y la arrastra a la posibilidad del error (*cfr.* T, pp. 156ss).

Esta postura se hace clara en la voz de «Demea», quien afirma que, para que sus hijos puedan integrarse al estudio de los misterios de la religión, es necesario «domar» sus mentes, llevándolas hasta una sumisión y

* La postura sobre la creencia (*belief*) en Hume es un tanto ambigua, ya que, en muchos textos, parece separar las creencias de los actos de la razón, considerando la creencia como un acto de fe, consecuencia de un instinto natural o sentimiento de la costumbre, aunque, en su concepción más fuerte, la propone como una idea vivaz que se relaciona o se asocia con una impresión presente; o, dicho en otras palabras, un fenómeno en pleno acto.

disidencia personal adecuadas, y es hasta ese momento en que no tiene escrúpulo alguno para introducirlos al estudio de la teología.[†] Es a partir de este primer intercambio entre los personajes que se empieza a delinear la postura de Hume en torno a la obscuridad que las costumbres proponen al estudio de la teología natural, así como un reflejo de la crítica de Hume a las religiones que tienen como base fundamental la fe, en cuyas propuestas ve un obstáculo para poder realizar una crítica íntegra.

El diálogo continúa con «Philo» preguntándose con qué seguridad se puede decidir en lo concerniente al origen del mundo o dar seguimiento a su historia de eternidad en eternidad, cuando la coherencia o composición de las partes son tan inexplicables y contienen circunstancias tan repugnantes y contradictorias.[‡] «Cleanthes» responde con cierto sarcasmo, aclarando que «Philo» propone que la filosofía, el estado y la religión sean vistas bajo las enseñanzas de la humorista secta de los escépticos (*cfr.* DNR, ¶ 132, no. 5). El asunto central aquí es la confrontación del escepticismo en relación con la admiración natural que tiene el Hombre hacia el orden que demuestra la naturaleza. «Cleanthes» piensa que se trata de una posición absurda, imposible de ser reflexionada; «Philo» contesta que, ciertamente, el Hombre, después de abrir los ojos a las muchas contradicciones e imperfecciones de la razón humana, podría renunciar a toda creencia y opinión, pero que sería imposible perseverar en un escepticismo total por más de algunas horas, ya que los objetos externos y sus pasiones aparecen frente a él, y, entonces, la violencia del escepticismo sería insostenible; termina, pues, preguntándose: ¿por qué razón querría un Hombre imponerse esta violencia? (*cfr.* DNR, ¶ 132, no. 6).

Hume aclara que el escepticismo total es imposible, que la violencia del mismo es insostenible por más de unas horas y que surge, generalmente, de la crisis que provocan las contradicciones.* Sin embargo, lo importante

[†] *Having thus tamed their mind to a proper submission and self-dissidence, I have no longer any scruple of opening to them the greatest mysteries of religion* (DNR, P. 15).

[‡] Las partes repugnantes y contradictorias a las que hace referencia Hume son la variedad de concepciones y explicaciones existentes sobre la naturaleza de los dioses. En este sentido, se puede decir que retoma el argumento principal que Cicerón desarrolla en su Tratado sobre la naturaleza de los dioses.

* Esta postura de Hume es una constante en su filosofía: ya desde su *Inquiry Concerning Human Understanding*, la primera y segunda partes de la sección décimosegunda están dedicadas a la condenación del escepticismo excesivo, al que también se refiere como «*Phyrrhonism*» y con el que Hume caricaturiza la duda cartesiana. En la tercera parte de la misma sección, recomienda y adopta un cierto «escepticismo mitigado» (*mitigated scepticism*) bajo el título de «filosofía académica» (*academical philosophy*).

de este pasaje es que introduce un escepticismo «selectivo» o «atenuado», que surge de las debilidades sensibles y los estrechos límites de la razón humana, misma que se imposibilita a realizar pronunciamientos definitivos mucho mayores a los que puede comprender, sobre todo, en lo que respecta a lo omnisciente, inmutable, infinito e incomprensible. En dichos pronunciamientos, la tendencia, por pequeña que sea, de todo Hombre que intenta adentrarse en estos temas, es la sospecha, porque no se puede apelar a la experiencia, que, al final del día, es la que fortalece las conclusiones filosóficas. La razón, pues, queda en suspenso, ya que no hay forma de evaluar qué premisa tiene más peso que otra, y es precisamente en ese suspenso o balance que el escepticismo sale triunfante (*cfr.* DNR, ¶ 136, no. 11).

El pasaje anterior refleja el núcleo del escepticismo selectivo de Hume, donde todo aquello que no puede ser experimentado no puede ser sujeto de una conclusión totalmente verdadera, dejando a la razón en un estado de probabilidad o «suspenso». Es bajo esta suspensión de la conclusividad que el mismo Hume se refugia para negar que su postura es contraria a la causación o la existencia del Creador. Para Hume, la única lógica conclusiva es la actual, la que se basa en el fenómeno que se encuentra frente a los sentidos en un momento y un espacio determinados.

La respuesta de «Cleanthes» y sus argumentos en contra del escepticismo expuesto por «Philo» son de gran importancia, ya que representan una de las defensas más sólidas que se pueden exponer ante la evidencia científica. «Cleanthes» se pregunta sobre la aceptación por parte de la ciencia de principios que no pueden ser conclusivamente evidentes ni experimentables, como el sistema copernicano, que contiene las más sorprendentes paradojas, y lo más contrario a las apariencias, lo mismo que a nuestros sentidos y concepciones naturales, y que, sin embargo, los monjes e inquisidores contrarias a éste han retirado sus opiniones (*cfr.* DNR, ¶ 138, no. 17).

El diálogo continúa con el primero de varios cambios de simetría que se darán a lo largo de la obra en la postura de «Cleanthes», como en la del propio «Philo», ya que, inmediatamente después de exponer un argumento contundente como el de la falta de confirmación en principios comunes aceptados por los Hombres de ciencia y religión, él mismo debilita su postura al continuar diciendo que, desde que la filosofía se unió a la religión

de los primeros cristianos, se hizo común entre los maestros la enseñanza basada sólo en la fe, rechazando la evidencia de los sentidos y de la razón, en contra de los principios derivados de la investigación y consulta humanas, situación que se transmitió de padres a hijos hasta provocar un enorme debilitamiento de la razón, a tal grado que hizo falta el advenimiento de la crítica de Locke al cristianismo, en la que propuso que de la fe es apenas una especie de razonamiento —lo que hace de la religión una rama de la filosofía— (cfr. DNR, ¶ 138, no. 17).

Esta dificultad autoimpuesta por «Cleanthes» es aprovechada por «Philo» para remarcar que, durante épocas de ignorancia, cualquier duda tiene su origen en las opiniones recibidas por medio de la educación, otorgándole un poder tal sobre la mente de los Hombres que apenas cede en fuerza a las sugerencias de los sentidos y del entendimiento (cfr. DNR, ¶ 139, no. 19). Así, Hume redondea su ataque al dogmatismo clerical y a sus enseñanzas, en las que ve un retroceso en la ciencia filosófica debido a que, en su opinión, la educación, desde la aparición del cristianismo, no hizo otra cosa que debilitar a la razón. Una vez más, surge la educación como un mecanismo de control que, a través de la censura, debilita el avance de la razón.

En resumen, la primera parte sienta las bases de la discusión a tratar a lo largo de la obra, confrontando los poderes de la razón con las creencias religiosas, enfrentamiento que se da en esta primera parte bajo el análisis del escepticismo en relación con el asombro natural que causa la naturaleza y su orden en el Hombre. En ella, para «Cleanthes» el escepticismo es una posición absolutamente absurda e imposible de sostener y para «Philo» el escepticismo absurdo corresponde al extremo, no obstante la distinción entre este último y el escepticismo moderado que se muestra sensible a las debilidades, ceguera y visión reducida de la razón humana, por lo que se resiste a la expresión de argumentos definitivos que superen las capacidades de la razón, como es el caso de la creación y la formación del universo, la existencia de espíritus o los poderes y operaciones de Dios. Desde esta perspectiva, el realizar cualquier intento por sostener un argumento definitivo es inútil, puesto que dejará el problema en un estado de suspensión o probabilidad que hace imposible una conclusión evidente; en otras palabras: el problema se deja en un estado de especulación insostenible para cualquiera de las posturas en disputa. «Cleanthes» representa la oposición a esta postura, que confía en

un concepto robusto de razón y cuya raíz se encuentra en las reflexiones que hacemos sobre nuestro propio asombro y para la cual el establecimiento de la hipótesis religiosa se establece por medio de los argumentos más simples y obvios.

c) Parte II

La segunda parte da inicio con «Demea» y su aclaración de que la existencia de Dios no es discutible y que la única argumentación pertinente es sobre su naturaleza, aunque ésta se encuentre más allá de la capacidad de comprensión del Hombre:

The essence of that Supreme Mind, his attributes, the manner of his existence, the very nature of his duration; these, and every particular which regards so divine a Being, are mysterious to men. Finite, weak, and blind creatures we ought to humble ourselves in his august presence; and, conscious of our frailties, adore in silence his infinite perfections, which eye hath not seen, ear hath not heard, neither hath it entered into the heart of man to conceive. They are covered in a deep cloud from human curiosity: It is profaneness to attempt penetrating thro' these sacred obscurities: And next to the impiety of denying his existence, is the temerity of prying into his nature and essence, decrees and attributes. (DNR, ¶ 142, no. 1)

«Demea» respalda su postura citando a Malebranche:

But lest you should think, that my piety has here got the better of my philosophy, I still support my opinion, if it needs any support, by a very great authority. I might cite all the divines, almost, from the foundation of Christianity, who have ever treated of this or any other theological subject: But I still confine myself, at present, to one equally celebrated for piety and philosophy. It is Father Malebranche, who, I remember, thus expresses himself: «One ought not so much (says he) to call God a spirit, in order to express positively what he is, as in order to signify that he is not matter. He is a Being infinitely perfect: Of this we cannot doubt. But in the same manner as we ought not to imagine, even supposing him corporeal, that he is clothed with a human body, as the Anthropomorphites asserted, under

colour that that figure was the Part the most perfect of any; so neither ought we to imagine, that the Spirit of God has human ideas, or bears any resemblance to our spirit; under colour that we know nothing more perfect than a human mind. We ought rather to believe, that as he comprehends the perfections of matter without being material he comprehends also the perfections of created spirits, without being spirit, in the manner we conceive spirit: That his true name is, He that is; or, in other words, Being without restriction, All Being, the Being infinite and universal». (DNR, ¶ 141-142, no. 2)

En estos dos fragmentos, Hume sienta las bases para la crítica de lo indemostrable, evidenciando las dificultades que los naturalistas enfrentan para intentar definir la naturaleza divina. El itinerario que sigue es casi el mismo de Cicerón en su *Tratado sobre la naturaleza de los dioses*, donde el primer objetivo es dejar perfectamente clara la complicación existente al establecer una definición evidente que no haga referencia a intuiciones o a cualquier concepto que pueda ser identificado como un producto de la imaginación, para después utilizar estas mismas dificultades en contra de los proponentes. En el caso anterior, Hume utilizará, con posterioridad, la concepción de Malebranche sobre la desigualdad de las ideas humanas y divinas, para contrariar los racionalismos basados en el orden causal que se observa en la naturaleza, de forma tal que la idea de creación en el Hombre no puede ser atribuida de igual forma a la idea de creación en Dios, ya que, entonces, se estaría disminuyendo la categoría de perfección divina a la imperfección humana. Esta situación es explotada en voz de «Philo», que contesta a «Demea» que atributos como «Sabiduría, Pensamiento, Diseño y Conocimiento» (DNR, ¶ 142, no. 3), entre otros, el Hombre se los asigna a Dios debido a que son conceptos que son honrosos entre los Hombres, pero que, advierte, no hay que perder de vista que aquellas son cualidades humanas y que Dios es infinitamente superior a la limitada comprensión y visión del Hombre (*cfr.* DNR, ¶ 142, no. 3).

Hume continúa el diálogo, contestando a «Cleanthes», proponiendo una de sus premisas fundamentales:

Our ideas reach no farther than our experience: We have no experience of divine attributes and operations: I need not to conclude my syllogism: You can draw the inference yourself. And

it is a pleasure to me (and I hope to you too) that just reasoning and sound piety here concur in the same conclusion, and both of them establish the adorably mysterious and incomprehensible nature of the Supreme Being. (DNR, ¶ 142-143, no. 4)

La premisa que le interesa proponer a Hume es que no se puede afirmar lo que no se puede conocer, y para él no se puede conocer lo que no se puede experimentar, así que, dado que es imposible tener experiencia directa de los atributos y operaciones divinas, se hace imposible afirmar atributo u operación divina alguna. Ésta es la inferencia que deja abierta y que quiere provocar. La experiencia es una de las piedras angulares de la epistemología de Hume, con lo que, sin una experiencia personal, no es posible el establecimiento de una idea clara y distinta y, por lo tanto, las afirmaciones que carezcan de ella se quedan en un estado de suspensión hipotética, de probabilidad probatoria —sitio al que pertenecen las afirmaciones referentes al Creador—. Es muy importante hacer notar que el objetivo de Hume no es negar la existencia Dios y sus operaciones, sino situarlas correctamente como parte de una variedad de hipótesis existentes sobre la creación y origen del universo. La afirmación tácita de los atributos y operaciones de Dios es el punto de conflicto fundamental de Hume con los naturalistas: ¿cómo pueden afirmar lo que nadie ha experimentado? La propuesta del escocés no carece de dificultades, ya que, al reducir el conocimiento a la inmediatez de lo experimentado en un momento dado, aun lo previamente experimentado carece de una certeza absoluta en las sucesiones temporales futuras, debido a la imposibilidad de experimentar los sucesos futuros, y, en ese sentido, el único conocimiento posible es el actual, lo cual confina el conocimiento del Hombre a un puro juego de probabilidades.

El diálogo continúa con «Cleanthes» describiendo la naturaleza como una gran máquina cuyas piezas, a su vez, son máquinas que se encuentran diseñadas para funcionar en armonía a favor de todo lo que es natural, superando por mucho las capacidades del Hombre para diseñar y crear semejante maquinaria. De esta asombrosa adaptación de medios y fines, «Cleanthes» infiere la semejanza de la operación divina a la del Hombre. «Demea» rechaza el argumento *a posteriori* de «Cleanthes», reclamando su exclusión de las pruebas *a priori*, así como la reducción de los argumentos a pura experiencia y probabilidad (*cfr.* DNR, ¶ 143-144, no. 6).

Los enfrentamientos entre «Cleanthes» y «Demea» a lo largo de la obra son usados para debilitar tanto las pruebas *a priori* que «Demea» representa como para las pruebas *a posteriori* que «Cleanthes» construye, y se deja a «Philo» el escenario preparado para criticar las posturas a favor de las operaciones divinas. Este juego de enfrentamientos entre las partes, que, naturalmente, deberían integrarse, sugiere que ni las mismas partes en defensa de la divinidad son armónicas —procedimiento utilizado también por Cicerón de manera muy efectiva para establecer su crítica—.

A continuación, Hume, con la voz de «Philo», propone uno de los argumentos más devastadores en contra de las pruebas *a posteriori*, al referirse a las suspicacias que las inferencias cimentadas en la experiencia acarrearán una vez que se alejan de la vivencia original. Cuando se intenta demostrar por analogía un evento que no hace referencia a la misma clase de eventos, se producirá una analogía débil y, en consecuencia, probablemente errónea, donde la probabilidad de error se relaciona de manera directa con la lejanía del evento original. Hume propone el ejemplo de la circulación de la sangre en el Hombre: no hay duda de que tanto en «Titus» como en «Mævious» corre sangre, pues se ha observado, en innumerables ocasiones, que en todo Hombre corre sangre; si «Titus» y «Mævious» son Hombres, se puede inferir que les corre sangre. Sin embargo, transferir esta analogía a animales como las ranas y los peces la debilita un tanto, por más que el que sean vivos le da una probabilidad mayor que si se intenta probar con la misma analogía que la sabia corre por los árboles de forma similar a la sangre en el Hombre:

That a stone will fall, that fire will burn, that the earth has solidity, we have observed a thousand and a thousand times; and when any new instance of this nature is presented, we draw without hesitation the accustomed inference. The exact similarity of the cases gives us a perfect assurance of a similar event; and a stronger evidence is never desired nor sought after. But where-ever you depart, in the least, from the similarity of the cases, you diminish proportionally the evidence; and may at last bring it to a very weak analogy which is confessedly liable to error and uncertainty. After having experienced the circulation of the blood in human creatures, we make no doubt that it takes place in Titus and Mævious: But from its circulation in frogs and fishes, it is only a presumption, though a strong one, from

analogy, that it takes place in men and other animals. The analogical reasoning is much weaker, when we infer the circulation of the sap in vegetables from our experience that the blood circulates in animals; and those, who hastily followed that imperfect analogy, are found, by more accurate experiments, to have been mistaken.

If we see a house, Cleanthes, we conclude, with the greatest certainty, that it had an architect or builder; because this is precisely that species of effect which we have experienced to proceed from that species of cause. But surely you will not affirm, that the universe bears such a resemblance to a house, that we can with the same certainty infer a similar cause, or that the analogy is here entire and perfect. The dissimilitude is so striking, that the utmost you can here pretend to is a guess, a conjecture, a presumption concerning a similar cause; and how that pretension will be received in the world, I leave you to consider. (DNR, ¶ 144, no. 7)

La crítica de Hume es muy clara: para poder contar con analogías válidas, éstas deben hacer referencia a causas similares en cuanto a potencia y género; de lo contrario, estaremos proponiendo analogías cuya probabilidad es dudosa o débil. La propuesta es consistente con el evidencialismo que su epistemología propone; Hume está dispuesto a otorgar validez a las pruebas *a posteriori*, siempre y cuando, las analogías no se salgan de los parámetros que la evidencia repetida confirme, aun si no han sido experimentados directamente.

Es muy probable que tal crítica esté especialmente dirigida al movimiento del racionalismo naturalista encabezado por Robert Boyle y Samuel Clarke, quienes hacen su apología religiosa a través de analogías que ven en el diseño de todo lo natural la mano de Dios a favor del Hombre como creatura predilecta y máxima en la naturaleza. Dicho movimiento lleva las analogías de este tipo al extremo y cae en exageraciones que, lejos de fortalecer los argumentos a favor de la Divinidad, terminaron por debilitarlos y, en última instancia, apoyar argumentaciones como la de Hume.

Inmediatamente después de que «Philo» establece su argumento en contra de las analogías para probar causas desiguales, «Cleanthes» se defiende

con un argumento parecido al que utilizan, en la mayoría de sus obras, apologetas como Boyle y Clarke, al hacer referencia al orden, proporción y artificio de cada parte para ejecutar una función prediseñada, preguntándose si la presunción de la existencia de las piernas y la suposición de que fueran diseñadas para caminar son sólo conjeturas (*cfr.* DNR, ¶ 145, no. 9).

«Philo» contesta una vez más que sólo aquello que puede ser concebido claramente no puede ser refutado; sin embargo, aquello que es concebido sin seguridad, pero que es probable, puede o no puede ser. Es decisión de cada uno adherirse o rechazar premisas que son igualmente posibles (*cfr.* DNR, ¶ 145, no. 12). Una vez más hace referencia a lo irrefutable de lo evidente y deja en suspenso todo aquello que no lo es.

El diálogo prosigue con «Philo» haciendo referencia a la prueba por analogía que «Cleanthes» defiende, permitiendo que el orden y ajustes naturales se infieran por medio de la experiencia, que dicta que causas similares producen efectos similares, lo cual representaría una degradación de Dios, al inferirle como similar al Hombre. El resto de la segunda parte lo dedica a establecer las razones por las que se debe tener cuidado en el uso de las inferencias, sugiriendo que, a partir de la observación del crecimiento de un cabello, no se puede deducir la generación de un Hombre. Para Hume, existe una enorme desproporción entre las operaciones de la naturaleza y el origen de la naturaleza, razón por la que las analogías provenientes de la observación de las operaciones naturales son hipótesis de difícil comprobación, en lo que Hume denomina una «ilusión natural» (*cfr.* DNR, ¶ 148, no. 19).

En esta segunda parte, Hume lleva a cabo una meticulosa crítica a los argumentos *a posteriori* que han sido utilizados como manifestaciones de la existencia de las operaciones y presencia divinas. Con esta crítica estaría invalidando las inferencias racionalistas que utilizan los naturalistas, como la de la analogía del relojero o el arquitecto y todas aquellas que se relacionen con la existencia de un diseño con fines teleológicos en la naturaleza. Hume argumenta que las pruebas *a posteriori* se basan en experiencia y no en relaciones de conceptos puros, y en ello radica su debilidad.

d) Parte III

En esta sección, «Cleanthes» contesta a «Philo» con otra forma de argumento de diseño, aunque igualmente *a posteriori*, al proponer a este último que existe una forma de leer la naturaleza que nos hace suponer, por analogía, la existencia de una mente y una inteligencia creadora: a partir de su belleza y refinadas razones, postula y defiende, por su sola existencia, la idea de un diseño (*cfr.* DNR, ¶ 153, no. 5).

Continúa diciendo que la anatomía de un animal demuestra instancias de diseño muy superiores que cualquier opinión o intento de refutación que se quisiera proponer, tal y como lo hiciera «Philo» al tratar de llevar la discusión a escenas extraordinarias, como la formación de los mundos. Sigue su argumentación haciendo referencia a la anatomía del ojo, donde su estructura, propósito y diseño sugieren, de inmediato, la idea de un autor con una fuerza parecida a la de la sensación, de forma que la conclusión obvia es, seguramente, a favor del diseño (*cfr.* DNR, ¶ 154, no. 7):

Who can behold the male and female of each species, the correspondence of their parts and instincts, their passions, and whole course of life before and after generation, but must be sensible, that the propagation of species is intended by Nature? Millions and millions of such instances present themselves through every part of the universe; and no language can convey more intelligible, irresistible meaning, than the curious adjustment of final causes. To what degree, therefore, of blind dogmatism must one have attained, to reject such natural and convincing arguments? (DNR, ¶ 154, no. 7)

«Cleanthes» concluye su argumentación de forma contundente:

But this is neither dogmatism nor scepticism, but stupidity; a state of mind very different from your lifting, inquisitive disposition, my ingenious friend. You can trace causes from effects: You can compare the most distant the most remote objects: and your greatest errors proceed not from barrenness of thought and invention; but from too luxuriant a fertility, which suppresses your natural good sense, by a profusion of unnecessary scruples and objections. (DNR, ¶ 155, no. 9)

La defensa que hace «Cleanthes» aquí es la de la teología natural de Boyle, Clarke y, en algunos casos, hasta la del mismo Newton. Donde la observación de las partes y su adecuación precisa al todo sugieren un diseño específico, así la observación de las estructuras anatómicas y sus funciones son los hilos conductores de la inferencia de la causa de tan asombrosas distribuciones; de igual forma, si se observa en otro nivel la disposición de los animales para preservar su vida y sus especies, así como millones de instancias que se ajustan a sus causas finales, es que se sugiere una naturaleza teleológica.

Para los naturalistas, no es una casualidad la existencia de las estructuras como el ojo y su multiplicidad de funciones que se armonizan en diferentes contextos y niveles con la naturaleza, ajustando sus causas finales a la causa final de la naturaleza, misma que es, únicamente, accesible al conocimiento divino.

En este fragmento de la tercera parte de la obra, se puede observar la claridad que Hume tiene de las bases sobre las cuales se encuentra construida la teología natural de los racionalistas y del conocimiento de la lógica que utilizan para sus inferencias, al construir en la voz de «Cleanthes» un argumento que bien pudo haber surgido de un Robert Boyle o Samuel Clarke y que deja muy claro que el cimiento fundamental es la inferencia de causas a partir de los efectos.

Al finalizar el argumento de «Cleanthes», el narrador y observador del diálogo, «Pamphilus», comenta que, para ese momento, «Philo» se encontraba un tanto apenado y confundido. Es interesante la concesión que hace aquí Hume a la posibilidad de los argumentos naturalistas, cosa que no hará nunca con la postura fideísta de «Demea» —esta última nunca llega a generar algún estado de confusión a lo largo de la obra—.

En mi opinión, la dificultad que enfrenta Hume al afrontar la posibilidad de inferir causas a partir de efectos es que se acerca de muchas formas al evidencialismo que él mismo profesa. Sin embargo, el estado de suspensión del juicio se da al no poder concluir de forma contundente la existencia del Creador, debido a que no hay evidencia sensible firme del momento de la creación. La exactitud del orden con la que se muestran causas y efectos en la naturaleza son lo suficientemente fuertes como para desbalancear continuamente la obra, otorgándole fuerza, por momentos, a las posturas escépticas y, en otros, a las deístas. Habrá que recordar la importancia que

da Hume a la cadena causal y sus relaciones con la historia y la generación de sentimientos y creencias.

La tercera parte prosigue con una intervención de «Demea», harto oportuna para «Philo», pues terminará por darle una salida y evitar contestar a los planteamientos propuestos por «Cleanthes».

«Demea» interrumpe diciendo a «Cleanthes» que su propuesta corre el peligro de mostrar una Deidad debilitada por la cercanía que establece el argumento planteado entre la naturaleza del Hombre y la del Creador, argumentando que este tipo de comparaciones se deben evitar, ya que sus atributos son perfectos y su naturaleza, incomprensible para todo Hombre; continúa diciendo que la naturaleza es un acertijo de eventos y situaciones inexplicables, más que cualquier discurso inteligible y razonable (*cfr.* DNR, ¶ 156, no. 11).

«Demea» cita a Plotino para respaldar su discurso y decir que el intelecto no debe ser adscrito a la Deidad de forma que se anule cualquier parecido con las creaturas; continúa diciendo que, al representar a Dios como un ser inteligible, comprensible y similar al intelecto humano, se incurre en el error de proponernos a nosotros mismos como modelo de todo el universo:

All the sentiments of the human mind, gratitude, resentments, love, friendship, approbation, blame, pity, emulation, envy, have a plain reference to the state and situation of man, and are calculated for preserving the existence and promoting the activity of such a being in such circumstances. It seems therefore unreasonable to transfer such sentiments to a supreme existence, or to suppose him actuated by them; and the phenomena, besides, of the universe will not support us in such a theory. All our ideas derived from the senses are confessedly false and illusive; and cannot, therefore, be supposed to have place in a supreme intelligence: And as the ideas of internal sentiment, added to those of external senses, compose the whole furniture of human understanding, we may conclude, that none of the materials of thought are in any respect familiar in the human and in the divine intelligence. Now as to the manner of thinking; how can we make any comparison between them, or suppose them any wise resembling? Our thought is fluctuating,

uncertain, fleeting, successive, and compounded; and were we to remove these circumstances, we absolutely annihilate its essence, and it would in such a case be an abuse of terms to apply to it the name of thought or reason. At least, if it appear more pious and respectful (as it really is) still to retain these terms, when we mention the Supreme Being; we ought to acknowledge, that their meaning, in that case, is totally incomprehensible; and that the infirmities of our nature do not permit us to reach any ideas which in the least correspond to the ineffable sublimity of the divine attributes. (DNR, ¶ 156, no. 13)

Este argumento de Demea es central para entender la postura de Hume con respecto al problema del diseño. Hume maneja una ironía muy fina al dismantelar el argumento de «Cleanthes» en la voz de «Demea», que sugiere, al mismo tiempo, una contradicción implícita en la defensa racionalista de una postura deísta. La contradicción proviene de la caracterización de un Dios perfecto con atributos humanos a todas luces imperfectos.

La ironía está en que no hay siquiera que recurrir a las posturas contrarias al racionalismo para desarmar sus propuestas, sino que los fundamentos de los mismos fines que intentan defender dismantelan sus inferencias, ya que, si se infieren las causas a partir de los fines, entonces, se estaría humanizando al Creador, lo que, desde el punto de vista del deísmo, no puede ser posible, dadas las características de perfección de Dios.

El problema que plantea Hume con esta confrontación entre «Cleanthes» y «Demea» es el siguiente: si la causa se asemeja al efecto y el efecto, a su vez, por ser una causa, heredaría el mismo parecido a su efecto, y así, sucesivamente, en una cadena de «herencias» que ha llevado a existir todo el universo hasta su obra más perfecta, el Hombre, cuyas estructuras anatómicas, así como su mente e inteligencia, son efectos de la causa original y, por lo tanto, asemejan a la Causa Creadora, donde se albergan sentimientos como el de la preservación de la vida y la especie, amor y odio, etcétera. ¿Cómo es posible que se asegure la perfección del Creador bajo estas circunstancias? ¿Cómo se pueden sostenerse las propuestas reveladas en el racionalismo? Simple y sencillamente no es posible: para Hume, el racionalismo es una propuesta errónea desde su fundamento mismo.

En este enfrentamiento de posturas con un fin común, como la defensa del deísmo, se vuelve a ver con claridad la influencia metodológica de Cicerón y su *Tratado sobre la naturaleza de los dioses*. A lo largo de su dicha obra, el autor romano confronta una y otra vez las diferentes posturas que defienden e intentan probar la existencia de Dios o de los dioses y terminan por anularse unas a otras, hasta llegar a ridiculizarse entre sí. Hume hace lo mismo con las racionalizaciones de los naturalistas y las posturas de los fideístas, que, en última instancia, defienden un mismo fin: la existencia de un Creador. Sin embargo, la falta de razones en unos y el exceso de racionalizaciones en otros son usados por Hume para demostrar las contradicciones existentes al centro mismo de la defensa del deísmo.

La contundencia de la crítica al argumento del diseño en Hume tiene su origen en este tipo de planteamientos, que surgen del fundamento mismo de lo que intentan defender, de forma tal que dejan al descubierto las dificultades inherentes al problema sin necesidad desgastar argumentos, en este caso escépticos, para intentar dismantelar las propuestas. La eficacia del método permite recoger las incongruencias y dificultades, exponerlas y, posteriormente, reforzarlas con los argumentos que intenta defender la postura que los confronta, en este caso, la escéptica.

Aquí es la voz de «Demea» la que termina por dismantelar el argumento racionalista de «Cleanthes», al reafirmar su convicción de que conocemos que Dios existe, pero pero nuestras habilidades distan mucho de poder descubrirle. Esta intervención pone el escenario para que, en las partes IV y V, Hume proponga dos de sus críticas más fuertes hacia el argumento del diseño.

e) Parte IV

El debate entre «Demea» y «Cleanthes» continúa con la contestación de este último a los argumentos propuestos por aquél en la tercera parte, acusando al misticismo de ser una postura cercana al escepticismo y al ateísmo, ya que, en el fondo, terminan apoyando al mismo argumento que asegura que la primera causa es incognoscible e ininteligible, de forma tal que la primera causa universal es desconocida tanto en su forma como en su naturaleza.

Hume continúa con el juego de confrontaciones entre posturas afines, que defienden la existencia de un Creador, y lleva el enfrentamiento hasta el

límite, al compararlas con los postulados que defienden escépticos y ateos. Lo que aquí encara es el riesgo que tiene el antropomorfismo propuesto por «Cleanthes» y la incapacidad de comprensión y conocimiento de la primera causa universal, donde una degrada al Creador otorgándole limitaciones de Hombre y la otra relega la noción de Dios a pura imaginación ante la imposibilidad de comprensión de su naturaleza. Una vez más, aparece una muy fina ironía en este juego de posibilidades, ya que posturas enfrentadas, como el fideísmo y el ateísmo, terminan por ser compatibles, en tanto que comparten un mismo punto de partida, la imposibilidad de conocimiento, y en tanto que lo único que las separa es la imaginación: Hume presenta al Dios de los primeros como un Creador que tiene su origen en la imaginación y, al de los otros, como un Dios tan improbable cuanto absolutamente incognoscible.* Llega al grado de calificar a los fideístas y místicos como ateos que ni siquiera saben que lo son.

Siendo fiel al método trazado por Cicerón, la discusión entre «Cleanthes» y «Demea» pone el escenario a punto para que «Philo» haga una crítica dirigida a la imposibilidad de la argumentación idealista o metafísica, reforzando la postura evidencialista.

El primer punto que expone «Philo» es que si la razón[†] no es del todo pasiva en lo que concierne a la cadena de causas y efectos, entonces, el mundo de las ideas, necesariamente, deberá contar con una causa original como el mundo material de los objetos; la pregunta que se hace aquí es: ¿qué soporta a qué?, ¿el mundo abstracto de las ideas al material o viceversa? Lo que quiere decir es que, si el mundo material descansa sobre el mundo inmaterial, se podría suponer que este último descansa sobre algún otro tipo de mundo, y, así, *ad infinitum*. El problema que se presenta en el mundo abstracto es que aun cuando se hace referencia a un mismo tema o las propias ideas concebidas, éstas cambian y se reconocen de forma diferente con el tiempo. El humor, el clima, la disposición, el cansancio, etcétera, son variables que alteran la forma de concebir y comunicar una

* Como se estudiará con posterioridad en este trabajo, el deísmo de Hume se acerca más al escepticismo y al ateísmo que al fideísmo. Hume se encuentra convencido de la imposibilidad de conocimiento de la naturaleza creadora del universo; sin embargo, cuenta con la evidencia de lo que existe, lo que alienta la «creencia» (*belief*), que se presenta como parte de la condición humana, de que todo tiene una causa original, por más que, a partir de la evidencia, no se pueda inferir las cualidades morales del Creador, lo cual termina por generar un deísmo muy pobre y desolador.

[†] Se refiere a la razón abstracta, derivada de indagaciones de carácter *a priori*.

idea, lo que enormemente la discusión sobre las causas y efectos de las ideas, a diferencia del mundo material, donde la evidencia no permite una alteración significativa del objeto:

Nothing seems more delicate with regard to its causes than thought; and as this causes never operate in two persons after the same manner, so we never find two persons who think exactly alike. Nor indeed the same person thinks exactly alike at any two different periods of time. A difference of age, of the disposition of his body, of weather, of food, of company, of books, of passions; any of these particulars or other more minute, are enough to alter the curious machinery of thought and communicate to it very different movements and operations. As far as we can judge vegetables and animal bodies are not more delicate in their motions, nor depend on a greater variety or more curious adjustments of springs and principles. (DNR, ¶ 161, no. 8)

Sugiere evitar la tentación de buscar explicaciones sobre las causas del mundo material en el mundo de las ideas, porque, al igual que no es posible explicar la causalidad de las ideas a partir del mundo material, ya que, de acuerdo con Hume, si se sigue este juego de buscar las causas de un mundo en un mundo de otro tipo, no hay nada que impida que la búsqueda de la causalidad se convierta en un juego infinito de mundos diferentes que son la causa de otros mundos. Ahora bien, si se sigue la sugerencia y se indaga sólo en el mundo material, el antropomorfismo del Creador se hace inevitable, a menos que se conciba un Creador como necesario, pero sin más explicaciones que promuevan la salida del mundo material. Lo anterior se refleja claramente en el siguiente fragmento:

How therefore shall we satisfy ourselves concerning the cause of that beginning, whom you suppose the Author of Nature, or, according to your system of Anthropomorphism, the ideal world, into which you trace the material? Have we not the same reason to trace that ideal world into another ideal world or new intelligent principle? But if we stop and go no farther; why go so far? Why not stop at the material world? How can we satisfy ourselves without going out in infinitum? And after all, what satisfaction is there in an infinite progression? [...] it were better,

therefore, never to look beyond the present material world. By supposing it contains the principle of its order within itself, we really assert it to be God; and the sooner we arrive at that divine Being, so much the better. When you go one step beyond the mundane system, you only excite an inquisitive humour which is impossible ever to satisfy. (DNR, ¶ 161-162, no. 9)

Quisiera remarcar la última parte del párrafo anterior, pues me parece de gran importancia para lograr entender la concepción de Dios y de causa original en Hume. Al suponer que el principio de orden del universo se encuentra inmerso en el propio universo, se intuye un proceso evolutivo que se autoajusta a través de un mecanismo cuyo engranaje principal son causas y efectos, donde la evidencia material muestra que, para que exista un efecto, se hace necesaria una causa ubicada en el tiempo y espacio inmediatamente contigua al efecto, en una cadena en la que tiempo y espacio sean inseparables.* De esta forma, se permite inferir una causa original al principio de la cadena, que el mismo Hume remarca como un acierto de aquel que diga que es Dios. Dicha inferencia estará fuertemente apoyada en el sistema humeano de la «creencia» (*Belief*),[†] mismo que se construye sobre la evidencia. La propuesta de Hume es muy clara, al exhortar a no intentar rebasar los límites de la razón humana, cuyo ámbito de operación y entendimiento es el mundo material, advirtiéndole que cualquier intento por rebasar la frontera de la razón lleva a un mundo en el que se hace imposible el conocimiento de la verdad. Así, parece estar dispuesto a otorgarle a Dios la causa original del mundo, en una especie de motor original, que no inmóvil —ya que adscribirle estabilidad o movilidad sería igual a especular sin evidencias—, en una suerte de causalidad pura, sin evidencias de sus fines o cualidades morales, debido a que cualquier causa que promoviera a la causa original del mundo a actuar se encuentra fuera de los límites y capacidades de la razón humana:

* Para Hume, el espacio y el tiempo son inseparables uno del otro: cada uno corresponde a una cadena finita de puntos o momentos indivisibles y distintos y, por lo tanto, separados unos de otros, tal como lo menciona en el *Tratado sobre el entendimiento humano*. Así, en la concepción humeana de causa y efecto, la causa ocupa un lugar contiguo al efecto, de forma tal que se pueda respetar la continuidad de instantes en el tiempo. La distinción entre causas remotas y próximas es importante para poder comprender la naturaleza y la relación con el efecto de la causa original; en ésta, la causa remota se conecta con el efecto por medio de una cadena de causas, donde la última será la causa más próxima al efecto.

[†] «*Belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object than what imagination alone is ever to attain*» (HUME 2007A, sect. V, parte II, ¶ 12).

To say, that the different ideas, which compose the reason of the Supreme Being, fall into order, of themselves and by their own nature; is really to talk without any precise meaning...why it is not as good sense to say, that the parts of the material world fall into order, of themselves, and by their own nature. Can the opinion be intelligible while the other is not so?# (DNR, ¶ 162, no. 10)

El diálogo continúa insistiendo, bajo diferentes perspectivas, en la incapacidad de juicio sobre las facultades y causas originales del Creador. Es evidente el esfuerzo que se hace para dejar perfectamente clara la corrección lógica de su argumentación y conclusiones: situar en una proporción lógica equivalente al argumento de diseño, apuntar las conclusiones hacia la imposibilidad de solución al problema —que no a la negación de ninguno de los argumentos en disputa— y relegar la solución a la dimensión individual de la «creencia»:‡

when it is asked, what cause produces order in the ideas of the Supreme Being; can any other reason be assigned by you Antrophomorphites, than that it is a rational faculty, and that such is the nature of the Deity? But why a similar answer will not be equally satisfactory in accounting for the order of the world, without having the resource to any such intelligent creator as you insist on, may be difficult to determine. It is only to say, that such is the nature of the material objects, and that they are all originally possessed of a faculty of order and proportion. They are only more learned and elaborate ways of confessing our ignorance; nor has the one hypothesis any real advantage above the other, except in its greater conformity to vulgar prejudices. (DNR, ¶ 163, no. 12)

‡ Este fragmento es de llamar la atención, ya que delinea una de las premisas sobre las que Hume se permite especular sobre un posible mecanismo evolutivo en la naturaleza, al señalar que no es una falta de sentido el apuntar la posibilidad aparente de un mecanismo ordenador en la propia esencia de la naturaleza. No es la primera ni la única vez que Hume apunta hacia una regla evolutiva en el mundo natural.

‡ La realidad de fondo de los *Diálogos* de Hume es ésta: no existe una solución asequible al Hombre sobre problema de la causa inicial. Existe, sin embargo, la «creencia» de una Causa Original, basada en la evidencia de la existencia de causas y efectos, pero cualquier especulación sobre las causas que promueven la actuación de la Causa Original es inútil, debido a que conduce, irremediabilmente, a la generación de ideas sin sentido e ilusiones indemostrables.

La respuesta no se hace esperar: en ésta Hume hace decir a «Cleanthes» una muy débil defensa del racionalismo defensor de la teología natural, utilizando los mismos argumentos que se exponen como pruebas de finalidad y diseño por parte de autores como Clarke y Boyle, a fin de ser expuestos de frente a la consistencia lógica de los argumentos expuestos por «Philo»:

The order and arrangement of nature, the curious adjustment of final causes, the plain use and intention of every part and organ; all of these bespeak in the clearest language and intelligent cause or author. The heavens and the earth join in the same testimony: The whole chorus of nature raises on one hymn to the praises of its Creator: You alone, or almost alone, disturb this general harmony. You start abstruse doubts, cavils, and objections: You ask me what is the cause of this cause? I know not; I care not; that concerns not me. I have found a Deity, and here I stop my inquiry. Let those go farther, who are wiser or more enterprising. (DNR, ¶ 163, no. 13)

Este pasaje refleja a las claras la opinión de Hume sobre las bases en las que se ha edificado la teología natural de los naturalistas, al poner en boca del defensor de la postura racionalista el decir que no interesan, ni tienen importancia ni son de la incumbencia del Hombre las causas que mueven al Creador, sino que lo importante es haber encontrado a Dios y que, en este encuentro, se frena la búsqueda, pues, de lo contrario, se corre el riesgo de ofender al Divino. El argumento termina, con un toque de sarcasmo, cediendo el camino de la averiguación profunda a aquellos que sean «más inteligentes» o «emprendedores».

El punto que Hume busca exponer aquí es la imposibilidad de la teología natural sobre las bases propuestas por el racionalismo naturalista, ya que, en la percepción humeana, sus autores se niegan a indagar de forma profunda* sobre las causas fundamentales del principio creador de la naturaleza, Dios. En otras palabras, el cuestionamiento que lanza es el siguiente: ¿cómo es posible defender una teología basada en la observación y razonamiento de la naturaleza cuando ésta se niega a preguntarse sobre su principio fundamental, el Creador? Es importante remarcar que no está

* Me parece que, cuando Hume critica la profundidad de las argumentaciones racionalistas, está haciendo referencia a una investigación científica, sobre bases newtonianas. Ésta es una opinión personal, basada en la influencia de los trabajos científicos de Newton en Hume; *vid. infra*.

cuestionando el argumento del diseño, sino los principios sobre los cuales los naturalistas lo defienden.

Esta crítica es especialmente dañina para la teología natural y para el argumento del diseño, debido a que sale a relucir en un momento en el que los naturalistas han perdido el control de sus argumentaciones racionalistas: algunos llevan al extremo de la exageración sus interpretaciones sobre las adecuaciones de los medios a los fines en la naturaleza, de forma que, lejos de ganar adeptos, van perdiendo credibilidad y, aunque la crítica de los *Diálogos* no pretende desvirtuar el argumento del diseño, se ve afectado por su íntima relación con las propuestas y exageraciones naturalistas. Por otro lado, la lógica expuesta por Hume en los *Diálogos* es irreproachable dentro de los límites que él mismo propone.

La cuarta parte concluye con «Philo» haciendo una recapitulación de su argumento, al decir que un sistema ideal que se ordena a sí mismo, sin un diseño que le anteceda, no es más explicable que un sistema material que se ordene de forma similar.

f) Parte V

La quinta parte da inicio con una crítica dirigida al método utilizado por el naturalismo para inferir a Dios, método al que Hume se refiere en la voz de «Philo» como «teísmo experimental», porque parte de observaciones puntuales de fenómenos naturales, mismos que Hume ve como experimentos.

«Philo» expone el error de utilizar un teísmo experimental, partiendo de que causas similares obtienen efectos similares a las causas, donde la lejanía o cercanía de la similitud entre causa y el efecto es directamente proporcional a la fuerza del argumento que se infiere. En otras palabras, lo que Hume critica aquí es la fuerza de los argumentos que se infieren a partir de causas y efectos que no son totalmente análogos; por ejemplo: la inferencia de que la sabia de los árboles fluye de forma similar a la sangre en los seres vivos pierde fuerza por fuerza de la lejanía entre causas y efectos entre el mundo vegetal y el mundo animal:

Like effects prove like causes. This is the experimental argument; and this, you say too, is the Theological argument. Now it is

certain that the liker the effects are which are seen, and the liker the causes which are inferred, the stronger is the argument. Either departure in either side diminishes the probability, and renders the experiment less conclusive. You can no doubt of the principle: Neither ought you to reject its consequences. (DNR, ¶ 165, no. 1)

La lógica del argumento es clara: no se puede concluir lo general a partir de una observación particular en un universo* determinado. No se puede inferir el correr de la sabia en los vegetales a partir de la observación del flujo sanguíneo en los animales, debido a que generalizaciones de este tipo otorgarían validez a la inferencia de un flujo similar en los minerales; de igual manera, no se puede inferir a Dios a partir de observaciones tan limitadas del universo como de las que es capaz el Hombre. Esta lógica experimental es especialmente dañina para el argumento del diseño, por la enorme distancia entre efectos y causas, entre Dios y creaturas. Con esto, Hume intenta demostrar el error de la metodología que utiliza la teología natural para llegar a Dios, si bien su crítica pone en entredicho la fuerza conclusiva del argumento del diseño, ya que se encuentra respaldado por una teología de corte experimental que infiere la causa total a partir de la observación de fenómenos particulares.

«Philo» continúa su exposición diciendo que una teología de corte experimental limita las conclusiones y fuerza inferencias particulares de lo general, observaciones que dejan fuera el arte y la magnificencia de la naturaleza, que, vista en conjunto, proporciona mucho más argumentos para la afirmación de Dios, de acuerdo con el método tradicional del teísmo, que el método que el teísmo experimental intenta:

All the new discoveries in astronomy which prove the immense grandeur and magnificence of the works of Nature, are so many additional arguments for a Deity, according to the true system of Theism: but, according to your hypothesis of experimental Theism, they become so many objections, by removing the effect

* Se utiliza la palabra «universo» como una referencia de conjunto, omitiendo su sentido cosmológico.

still farther from all resemblance to the effects of human art and contrivance. (DNR, ¶ 165, no. 2)

En este párrafo, Hume delimita el terreno de la teología al ámbito de la fe, a la creencia, de donde no debió salir nunca, según su opinión. El problema que señala es la dificultad de inferencia que existe en observaciones particulares, ya que éstas conducirán a causas particulares, de forma que, para inferir la causa general, se hace necesaria la observación de todas las causas particulares, lo cual, de suyo, es imposible.

Éste es el punto central de la crítica de Hume al racionalismo de Clarke y Boyle: es un llamado a no intentar hacer ciencia teológica, por considerarla imposible y, al mismo tiempo, es un señalamiento muy severo, que, a ratos, ridiculiza las debilidades del método seguido por el naturalismo para respaldar el diseño del universo y la existencia del Creador.

El resto de la Parte V pone especial énfasis en esta crítica al método, haciendo una disección de los argumentos racionalistas de los naturalistas y exponiendo lo problemático de sus conclusiones. Allí, «Cleanthes» juega el papel del naturalismo experimental y «Philo» el de la postura crítica y contraria a las demostraciones *a posteriori* del diseño universal y del Creador.

«Cleanthes» se intenta defender diciendo que los descubrimientos de las ciencias particulares demuestran no son sino nuevas instancias de arte y planeación, y asegura que aquellos son la imagen de la mente creadora reflejada por nosotros en objetos innumerables: *«Cleanthes: they only discover new instances of art and contrivance. It still the image of mind reflected on us form innumerable objects. Add, a mind **like the human**, said Philo. I know of no other, replied Cleanthes. And the liker the better, insisted Philo. To be sure, said Cleanthes»* (DNR, ¶ 166, no. 4).

En este breve preámbulo a la crítica dura que establecerá «Philo», el objetivo es dejar claro el principio antropomórfico del método naturalista:

Now, Cleanthes, said Philo... First, by this method of reasoning, you renounce all claim to infinity in any of the attributes of the Deity. For as the cause ought only to be proportioned to the effect; and the effect, so far as it falls under our cognisance, is not infinite; what pretensions have we, upon your suppositions,

to ascribe that attribute to the divine Being? You will still insist, that by removing him so mucho from all familiarity to human creatures, we give into the most arbitrary hypothesis and at the same time weaken all proofs of existence. (DNR, ¶ 166, no. 5)

En opinión de Hume, ésta es la debilidad más clara del método, debido a que, al partir de un principio antropomórfico como es la similitud existente entre la razón humana y de la del Creador, se propone, desde los razonamientos humanos, un salto desproporcionado y arbitrario al inferir un ser todo poderoso como Creador del universo, ya que, en ese caso, se podría hablar tan sólo de un Creador similar al Hombre y, por tanto, comprensible por la razón humana. Además:

you have no reason, on your theory, for ascribing perfection to the Deity, even in his finite capacity; or for supposing him free from every error, mistake or incoherence, in his undertakings. There are many inexplicable difficulties in the works of Nature, which, if we allow a perfect author to be proved a priori, are easily solved, and become only seeming difficulties, from the narrow capacity of man, who cannot trace infinite relations. But according to your method of reasoning, these difficulties become all real; and perhaps will be insisted on, as new instances of likeness to human art and contrivance. At least you must acknowledge, that it is impossible for us to tell, from our limited views, whether this system contains any great faults, or deserves any considerable praise, if compared to other possible, and even real systems. (DNR, ¶ 166-167, no. 6)

Una vez más, expone la dificultad del método naturalista y, de nuevo, sugiere abandonar el terreno de lo posterior o experimentable para inferir al Creador, al sugerir que la única forma eliminar las dificultades se encuentra en lo apriorístico y, por consiguiente, en el terreno de la fe. Parece que la dificultad que expone Hume en el método es que en la naturaleza se pueden observar errores, mismos que, a partir de un análisis puramente experimental, necesariamente, conducen a una inferencia de error en el Creador. Sin embargo, si el método se defiende desde lo apriorístico, las dificultades se pueden salvar, gracias a que este tipo de discursos permite invocar hipótesis y deducciones basadas en la creencia, a pesar de que no tendrían la contundencia de un método puramente

experimental. También sugiere dejar el tema en el terreno de la fe y vuelve a aparecer un cierto tono irónico al final del párrafo, al sugerir que, a pesar de esta evidente dificultad, los seguidores de este método se las arreglarían para mostrar estas dificultades como nuevas instancias de arte y planeación. La animadversión de Hume hacia el racionalismo se nota en estas pequeñas ridiculizaciones que expone en cada oportunidad que se le presenta.

Finalmente, la premisa que Hume pone en boca de «Philo» es que no es posible adscribir una característica a un objeto, cuando el que asigna la característica la desconoce por completo, debido a su incapacidad de juicio por desconocimiento. En otras palabras, no se puede asegurar la perfección cuando no se puede juzgar la perfección debido a que no se puede experimentar y, por ende, se desconoce: «*Could a peasant, if the Eneid were read to him, pronounce that poem to be absolutely faultless, or even assign to it its proper Rank among the productions of human wit; he, who had never seen any other production?*» (DNR, ¶ 167, no. 6).

No hay que perder de vista que la crítica que Hume establece aquí está dirigida a la validez del método experimental como fundamento de la teología natural. En ningún momento intenta derrumbar la imagen del diseño por completo, como se ve en las concesiones que hace a lo largo de los *Diálogos* y que tanto confunden a los investigadores que intentan hacer una clasificación definitiva de la postura del escocés. Como sugerí en los párrafos anteriores, para Hume, el argumento del diseño y los asuntos relacionados con Dios deben mantenerse en el terreno de lo apriorístico y abandonar cualquier intento basado en un método científico.

Hume continúa ahondando en las dificultades de las conclusiones naturalistas, llevándolas al ridículo, al preguntarse sobre la validez de asignar la perfección del mundo a las excelencias del constructor: pone el ejemplo de un barco al que, si se le observa detenidamente y se le adscriben la belleza y las facultades al creador, entonces, se estaría formando una imagen muy exaltada de la ingenuidad del carpintero que construyó la estructura de tan complicada maquinaria. El ejemplo sigue con la sorpresa tan grande que traería encontrar como constructor del barco a un mecánico estúpido que ha imitado a otros y copiado el arte de otros a través de innumerables pruebas y errores (*cfr.* DNR, ¶ 167, no. 7).

Con ejemplos como éste, Hume intenta demostrar la dificultad y arbitrariedad de asignación de la verdad sobre inferencias basadas en antropomorfismos: «*In such subjects, who can determine, where the truth lay, who can conjecture where the probability lies; amidst a great number of hypotheses which may be proposed, and still greater number which may be imagined?*» (DNR, ¶ 167, no. 7).

Como señala el párrafo anterior, también expone la dificultad que trae el aceptar inferencias desproporcionadas que resultan en gran número de hipótesis propuestas e imaginadas.

El ejemplo del barco le sirve como puente hacia su siguiente crítica, que señala el antropomorfismo como la puerta de entrada a la generación de todo tipo de hipótesis. Sobre esta base, se pregunta si no serían varias deidades las que estructuraron el mundo, tal como sucede en la construcción del barco y tal como sucede en los asuntos del Hombre, donde las tareas son divididas entre varios grupos. El punto expuesto aquí es demostrar, una vez más, la debilidad de una inferencia que toma como punto de partida la forma de razonar y del ordenar humano para inferir a Dios, ridiculizando este punto de partida, ya que, de acuerdo con Hume, termina por proponer un retorno a la visión homérica de deidades con características humanas. En este juego de desproporciones cabría, entonces, cualquier tipo de hipótesis que se derive de una observación experimental que parta de la visión de orden tal y como la concibe el Hombre. En esta lógica, entonces, ¿cuál sería el fenómeno natural que necesitamos observar que ayude a decidir cuál de las hipótesis es la que verdaderamente conduzca a Dios? Se pregunta Hume: «*But while it is still a question, whether all these attributes are united in one subject, or dispersed among several independent beings; by what phenomena in nature can we pretend to decide the controversy?*» (DNR, ¶ 168, no. 9).

Con esta pregunta Hume deja perfectamente clara su idea de desproporción entre lo que se puede observar y las conclusiones naturalistas en relación con el argumento del diseño del mundo y la existencia del Diseñador, así como la dificultad de una teología natural. Y no se detiene aquí, pues continúa haciendo referencia a observaciones naturales obvias y generando hipótesis que respaldan la validez de su argumentación y la debilidad de las conclusiones naturalistas. Se pregunta sobre la posibilidad de diferenciación sexual en las deidades —observación

universal y esencial para la existencia de la especie—, hipótesis que intenta demostrar que la observación experimental de la naturaleza que se forma en la mente humana, conducirá, inevitablemente, a un antropomorfismo, debido a que tiene su origen en la forma de razonar del Hombre; en este caso, la observación sugeriría, según Hume, que las deidades están formadas de un cuerpo con todas sus funciones. Al establecer este argumento, hace referencia a la figura de Epicuro, quien defendió que la única forma en la que el Hombre puede concebir la razón es en la figura de un Hombre, y de ahí su conclusión de que los dioses debían tener una figura humana.

En este punto, Hume hace un reconocimiento a Cicerón, al afirmar que ridiculizó a Epicuro merecidamente por defender un argumento tan absurdo, que ahora algunos, haciendo referencia a los naturalistas, retoman y defienden como sólido y filosófico (*cfr.* DNR, ¶ 168, no. 11).

Inmediatamente después de sentenciar que los racionalismos basados en observaciones de tipo científico son absurdos, concede a «Cleanthes» la posibilidad de que aquel que sigue estas hipótesis concluya que, en algún tiempo, el universo surgió de una especie de diseño, pero más allá de este punto no se puede asegurar nada:

In a Word, Cleanthes, a man, who follows your hypothesis, is able, perhaps to assert, or conjecture, that the universe, sometime, arose from something like design: but beyond that position he cannot ascertain one single circumstance; and is left afterwards to fix every point of his theology, by the utmost license of fancy and hypothesis. (DNR, ¶ 168-169, no. 12)

Continúa su razonamiento diciendo que el mundo que se observa tiene fallas y defectos, comparados a un modelo superior, por lo que se puede suponer que este mundo es un ensayo rudo de algún dios infante, quien al observar su creación se apenó ante sus superiores y lo abandonó (*cfr.* DNR, ¶ 169, no. 12).

El punto que aquí llama la atención es la concesión de validez que hace a la conjetura de que el universo surgió de una especie de diseño, con lo que la observación de un orden entre medios y fines estaría justificada. Lo que

Hume no está dispuesto a conceder es que, a partir de este orden, se aseguren las características del Diseñador, y vuelve a poner un ejemplo de una conclusión absurda y ridícula derivada de lo que, en una observación parcial, se pudiera juzgar como un error o defecto de la naturaleza.

Esta parte termina con «Cleanthes» deslindándose de las imputaciones que le hace «Philo» y diciendo que el ejemplo más claro de la validez de la religión natural está en la capacidad de aquél de generar propuestas a favor del diseño.

g) Parte VI

Esta parte da inicio con «Philo» planteando una crítica al argumento que propone que efectos similares surgen de causas similares, principio sobre el que se funda la religión —según él—, al decir que existe otro principio del mismo tipo que dice que la observación de circunstancias conocidas muestran sus similitudes, también en el sentido de que lo desconocido se muestra similar (*cfr.* DNR, ¶ 170, no. 2).

Prosigue diciendo que, si investiga el mundo, nos daremos cuenta de que se asemeja a un animal o cuerpo organizado que ha sido puesto en movimiento por un principio parecido al de la vida y el movimiento, en el que la circulación continua de materia no produce desorden y que lo que se pierde en cada parte es constantemente reparado; su armonía se puede percibir en todo el sistema y en cada parte o miembro; al realizar sus propias operaciones, trabaja para propia su preservación y la del sistema total. Razón por la que se puede inferir que el mundo es un animal y la Deidad es el alma que opera y es operada por el mundo mismo (*cfr.* DNR, ¶ 171, no. 4).

Según Hume, esta afirmación no debería sorprendernos, ya que es la misma que ha sido mantenida por los teístas desde la Antigüedad, para los que la noción favorita de Dios es la que considera el mundo como su cuerpo y cuya organización le provee un servicio a Él mismo. Continúa diciendo que el universo se asemeja más a un cuerpo humano que al arte y habilidades humanas, de forma tal que, si esta analogía tan limitada fuera extendida a la naturaleza en general, la inferencia se estaría ajustando más a favor de los antiguos que de la teoría moderna (*cfr.* DNR, ¶ 171, no. 4).

Como se ve, Hume insiste en propuestas que terminan en antropomorfismos claramente definidos. Esta actitud recurrente hace énfasis en la dificultad del método naturalista para discernir sobre teología, donde el método de observación directa o vulgar, tal y como la llama, conducirá, irremediablemente, a un antropomorfismo de Dios. La forma antropomórfica que «Philo» propone se basa en la imposibilidad de una mente sin un cuerpo, de acuerdo con las observaciones directas (*cfr.* DNR, ¶ 171, no. 6).

«Cleanthes» se enfrenta a «Philo» diciendo que su propuesta parece afirmar la eternidad del mundo, a lo que este último contesta que le parece plausible un sistema que otorga un principio eterno de orden inherente al mundo, aunque con una continuidad de grandes revoluciones y alteraciones:

How could things have been as they are, were there not an original, inherent principle of order somewhere, in thought or in matter? [...] chance has no place on any hypothesis, Sceptical or Religious. Every thing is surely governed by steady, inviolable laws. And were the inmost essence of things laid open to us, we should then discover a scene, of which, at present we can have no idea. Instead of admiring the order of natural beings, we should clearly see, that it was absolutely impossible for them, in the smallest article, ever to admit of any other disposition. (DNR, ¶ 174-175, no. 12)

Este pequeño extracto de los *Diálogos* es interesante, pues revela la disposición de Hume a aceptar la existencia de un principio original de orden, ya sea en el pensamiento o en la materia. Al mismo tiempo remarca que la especulación se debe hacer a un lado de cualquier hipótesis, sin importar que sea escéptica o religiosa.

Hume apela una vez más a lo que es evidente, a la existencia de leyes fijas e inviolables, y es sobre esta evidencia que descansa la conclusión de la existencia de un principio original de orden. Al mismo tiempo, termina haciendo un llamado a los naturalistas a dejar la admiración del orden de los seres naturales e invitándolos, de una manera un tanto velada, a reflexionar más sobre el origen del principio original, ese principio que, a pesar de los cambios y alteraciones naturales, nunca degenera en caos. Esta reflexión que hace Hume sobre la continuidad de lo natural en medio de

alteraciones que pudieran parecer caóticas, a las que se refiere como «revoluciones», es la primera señal que da sobre una especulación evolucionista en lo natural. No deja de llamar la atención que haya escogido el término «revolución» para referirse a los cambios ordenados en la naturaleza, como haciendo referencia a una ciclicidad natural que se cumple superándose siempre de forma ordenada. Esta sospecha será confirmada más tarde, en la parte VIII de los *Diálogos*, cuando «Philo» especule sobre una descripción evolutiva del universo.

Esta parte concluye con la continuación de la disertación de «Philo» sobre el principio original del orden, mencionando que revivir la hipótesis de Hesíodo, que decía que el mundo era gobernado por 30 mil deidades que surgieron los poderes desconocidos de la naturaleza, es tan inútil como la que afirma que todos los Hombres y todos los animales surgieron a partir de un origen similar, sugiriendo que, si llevamos esta inferencia un paso más adelante, nos encontraremos una sociedad numerosa de deidades tan explicables como una deidad universal que posee dentro de sí misma las perfecciones de toda la sociedad. En este sentido, entonces, tanto el teísmo como el politeísmo y el escepticismo estarían cimentados en el mismo razonamiento, sin ventaja para uno o para otro sobre los demás, lo cual sería la raíz misma de la falacia del descubrimiento de Dios a través del método de los naturalistas (*cfr.* DNR, ¶ 175, no. 13).

Lo que Hume sugiere una y otra vez es que lo que sí es evidente que existe un principio de orden que gobierna todas las cosas en la naturaleza, mas su origen no lo es tanto, y, por esta razón, cae dentro del terreno de la «creencia» (*Belief*), que, para Hume, es una característica meramente humana y no del todo evidente razón, por lo que no debe utilizarse en el establecimiento de una hipótesis de carácter científico. De nuevo, expone los argumentos que intentan demostrar la imposibilidad de la teología natural.

h) Parte VII

Al inicio de esta sección, la elaboración antropomórfica del discurso de «Philo» establece una de las conclusiones más duras en contra del argumento del diseño, ya que viene respaldada por los argumentos que tan

cuidadosamente fue construyendo a lo largo de las partes anteriores.* En el inicio de este discurso, Hume, a través de su interlocutor, «Philo», intenta dejar claro el error que cometen los naturalistas en sus conclusiones sobre el diseño, al decir que, si el universo tiene un parecido más cercano con los cuerpos de los animales o de los vegetales[†] que con el arte humano, sería más acertado concluir que su causa fuera semejante a los animales o vegetales que al Hombre, y, en ese sentido, la conclusión adecuada estaría más bien apegada a la generación o vegetación más que a la razón o al diseño. Insiste en que no se puede afirmar que la organización del mundo se asemeja al arte y habilidades humanas, tal y como lo aseguran los naturalistas defendidos en el diálogo por la postura de «Cleanthes». La debilidad de la conclusión, de acuerdo con Hume, radica en que tiene origen en la observación de una parte muy pequeña de la naturaleza que el Hombre compara con otra pequeñísima parte de la misma, y que de ninguna manera esta mínima parte del todo que se encuentra al alcance de las observaciones del Hombre permite intuir de ninguna forma el origen del todo (*cfr.* DNR, ¶ 176, no. 3).

Lo que critica aquí es la visión mecanicista sobre la que los naturalistas montan sus conclusiones. El punto del escocés es que las semejanzas que surgen de la comparación de los seres vivos y los vegetales con las máquinas hechas por el Hombre no proporcionan argumentos sólidos ni evidencia que permitan concluir el origen del todo; es decir, que la observación del diseño y la exactitud de un reloj y su similitud con la precisión natural no permiten deducir que los diseñadores de ambos mecanismos son similares en cuanto a su forma de razonar. Hume ve el orden como un concepto relacionado directamente con el pensamiento, con una idea, y no como un principio inherente a la materia; es una forma en la que el Hombre percibe y que, por ende, se lo adscribe a la naturaleza por no poder percibir de otra forma (*cfr.* DNR, ¶ 178, no. 11). Es por esta razón que califica de desproporcionada cualquier conclusión que relacionada con el orden en la naturaleza (*cfr.* DNR, ¶ 178, no. 11ss).

* Argumentos que aseguran que el método científico, en la forma en la que ha sido usado por los naturalistas, inevitablemente conduce a conclusiones antropomórficas o, en el peor de los casos, a conclusiones imaginarias, ilusiones, sin un respaldo en la observación de la naturaleza, sin evidencia contundente.

[†] Tal y como quedó establecido en la parte VI de los *Diálogos*, cuando hace referencia a los vegetales y apunta al desarrollo de éstos a partir de una semilla hasta convertirse en un árbol.

Lo que Hume no explora o no ve o desecha conscientemente —no cuento con datos concretos para asegurar una afirmación sobre la otra— es la posibilidad de que la evidencia natural que tanto busca se encuentre en el hecho de que el Hombre, como la creatura más perfecta en la naturaleza y, con ello, la más parecida al Creador, cuente con la habilidad de imitar, en forma por demás limitada, dado su carácter de creatura, el arte y habilidades del Creador en cuanto a diseñador, ordenador y creador, lo cual sería la razón principal de la existencia de la mecánica humana y el hilo conductor de la teología natural. Este orden que Hume considera como una idea ligada a la forma de pensar se aprehende de la observación de la naturaleza, no surge del arte ni de las habilidades mecánicas del Hombre. No se puede negar que todas las creaturas tienen cierta capacidad de creación, que se encuentra íntimamente ligada con sus capacidades intuitivas y racionales, y, así, el ave crea su nido y el castor su dique, y, aunque utilicen materiales parecidos para edificar sus obras, el castor realiza la suya con una habilidad mecánica mucho más compleja que la del ave, pero desproporcionadamente menor a la mecánica de que el Hombre es capaz, puesto que el ser humano puede observar las obras que hacen ambos y, en general, que realiza todo ser vivo, e imitarlas de acuerdo a una perfección mucho mayor. Mas, aunado a su capacidad creadora, el Hombre es la única creatura capaz de apreciar lo bello y lo sublime e intentar imitarlo en sus obras. Y es, precisamente, en este fenómeno de observación, imitación y creación, evidente para cualquier experimentador, que radica la conexión entre creatura y Creador y el camino para realizar una teología natural sólida. El Hombre cuenta con una capacidad de creación tal que le es posible imitar el orden, la belleza y la mecánica natural, habilidad que se posibilita a través del uso de su inteligencia, misma que le acerca al Creador del universo, pero que de ninguna manera condiciona o antropomorfiza a Dios, sino, por el contrario, me parece, deifica a las creaturas: no en un sentido de divinizarlas y hacerlas iguales al Creador; más bien, en un modo de manifestar las características que toda creación hereda del autor por medio de su arte o forma de crear.

El argumento anterior cuenta con la fortaleza de que tanto el arte del Creador y de las creaturas se puede experimentar de forma directa a través de la observación y, por lo tanto, en este sentido, abre un camino para el rescate de la teología natural, aunque su debilidad radica en la suposición de la existencia de un Creador que no es directamente evidente. Si bien es cierto que el arte o las habilidades del Hombre dependen directamente de

su limitada comprensión de la naturaleza, pues, en la medida en la que descubre sus secretos, sus habilidades y su arte se desarrollan, se podría argumentar en contra de esta propuesta, ya que basa sus conclusiones sobre el todo en una observación limitada de la naturaleza, tal y como lo establece Hume en la parte VII de los *Diálogos*. Sin embargo, una observación del todo implicaría, así, una perspectiva y comprensión similar a la de Dios y, por tanto, desproporcionada, lo que descalificaría la objeción. En el sentido de la metodología lógica que Hume utiliza, me parece que este argumento cuenta con una probabilidad mayor que la de los argumentos que el escocés utiliza para la descalificación de la teología natural, con lo que es digno de explorar como una posibilidad real para la existencia de un camino natural hacia Dios.

A lo largo de esta parte, continúa la discusión sobre el diseño: «Demea» objeta a «Philo» al mencionar que, si el todo se asemeja más a un vegetal que surge de una semilla, entonces, es mucho más contundente el argumento del diseño, ya que la semilla contendría en sí el diseño del árbol (*cfr.* DNR, ¶ 178, no. 12).

Hume no ahonda en esta objeción de «Demea», regresando la atención del diálogo al argumento de «Cleanthes» sobre la suficiencia de la experiencia y la observación, al decir que tanto la vegetación como la generación, al igual que la razón, se conocen, por experiencia, como principios en el orden natural. Por lo que la decisión sobre qué sistema ubicar la cosmogonía* recaerá de manera directa en el experimentador, lo que hace de la conclusión un argumento meramente arbitrario, tal y como se lee en el siguiente fragmento:

If I rest my system of cosmogony on the former, preferably to the latter, it is at my choice. The matter seems entirely arbitrary. And when Cleanthes asks me what is the cause of my great vegetative or generative faculty, I am equally entitled to ask him the cause of his great reasoning principle... generation has some privileges above reason: For we see every day the latter arise from the former, never the former from the latter. (DNR, ¶ 181, no. 14)

Las últimas líneas de este párrafo son de llamar la atención, ya que reconocen que la idea del orden que la razón dicta proviene de la observación de la generación, del movimiento natural de lo material, y, sin

* Como vegetación o generación.

embargo, el argumento se frena ahí, no se ahonda más en lo que podría conducir a la conclusión de que, entonces, el arte y las habilidades humanas provienen de la imitación natural, cuya conexión directa con el Creador del todo valida la Teología natural, como mencioné atrás. El punto de Hume es que la evidencia directa de que la razón surge del principio de la generación y no de ningún otro principio; lo que hace a un lado es la indagación sobre la capacidad misma del surgimiento de la razón en el Hombre, ya que es el único ser vivo que posee esta capacidad.

Hume arremete de nuevo contra los naturalistas, en un tono un tanto irónico, mediante una *reductio ad absurdum*, al decir que, debido a que el mundo se asemeja a una máquina, entonces, es una máquina, con lo que sí pudo haber surgido de un diseño: «*The world said Cleanthes, resembles a machine; therefore it is a machine, therefore it arose from design*» (DNR, ¶ 180, no. 15).

Esta parte termina haciendo referencia a un par de cosmogonías antiguas que tuvieron como origen la observación de la naturaleza; en una se hace referencia al origen del todo mediante la analogía de la cópula entre animales y, en la otra, a la de los brahmanes, quienes explicaban el surgimiento del todo a través de una araña infinita.

Una vez más, termina ridiculizando las conclusiones de los naturalistas.

i) Parte VIII

Ésta es una de las partes más sorprendentes de la obra de Hume, ya que en ella expone una especulación en términos evolutivos que termina por redondear su crítica. Específicamente, hace referencia a la posibilidad operativa de un proceso de selección natural en la naturaleza, con lo cual terminaría por explicar el orden en los procesos y el orden en las estructuras en términos de adaptación de los organismos a las condiciones ambientales sin la necesidad de recurrir al diseño. Hume introduce esta hipótesis mediante su interlocutor, «Philo»; sin embargo, al igual que con las otras hipótesis presentadas en las partes anteriores, no se compromete con ella: el tono es conjetural y especulativo en todo momento. Termina por concluir que lo mejor que se puede hacer es suspender cualquier tipo de juicio que provenga del método naturalista. La falta de compromiso con cualquiera de las posturas se debe a que su objetivo no es desarrollarlas,

sino probar que las conjeturas de los naturalistas carecen de contundencia y son tan probables como todas estas especulaciones.

Cabe destacar la visión por Hume, adelantada, aproximadamente, 100 años al *Origen de las especies* de Darwin, que prevé no sólo la posibilidad de una naturaleza donde adaptación y evolución ocuparían un papel primordial, sino, también, al señalar el impacto que una propuesta en este sentido tendría de frente a la hipótesis del diseño. A lo largo del desarrollo de esta especulación se puede apreciar un concepto que se acerca bastante a la propuesta sobre las «Revoluciones científicas» que Kuhn establecería casi 250 años más tarde, así como un aproximación, aunque de forma muy básica, a los descubrimientos de la física cuántica en torno a la relación del todo con las partes, como se puede apreciar en el siguiente párrafo:

All the parts of each form must have a relation to each other, and to the whole: an the whole itself must have a relation to the other parts of the universe; to the element, in which the form subsists; to the materials, with which it repairs its waste and decay; and to every other form, which is hostile or friendly. A defect in any of these particulars destroys the form; and the matter of which it is composed, is again let loose, and is thrown into irregular motions and fermentations, till it unite itself to some other regular form. If no such form be prepared to receive it, and if there be a great quantity of this corrupted matter in the universe, the universe itself is entirely disordered; whether it be the feeble embryo of a world in its first beginnings that is thus destroyed, or the rotten carcase of one languishing in old age and infirmity. In either case chaos ensues; till finite, though innumerable revolutions produce at least some forms, whose parts and organs are so adjusted as to support the forms amidst a continued succession of matter. (DNR, ¶ 183, no. 6)

La parte VIII da inicio con un «Philo» que propone revivir la hipótesis de Epicuro sobre el origen del mundo, misma que, bajo algunas alteraciones, dejaría de ser absurda y pasar a ser posible. Epicuro, supuestamente, parte de una materia infinita que «Philo» recompone, al suponer que un número finito de partículas es susceptible de un número finito de transposiciones que se dan en un tiempo eterno, de forma tal que cualquier orden o posición será probada un número infinito de veces (*cfr.* DNR, ¶ 182, no. 2).

Una hipótesis así, con tintes evolutivos, deja la suposición de un diseño seriamente cuestionada;* sin embargo, Hume no la desarrolla en su contra, sino que, más bien, la utiliza como introducción a su propuesta evolucionista posterior.† El diálogo continúa con «Demea» objetando que esa propuesta supone que la materia puede adquirir movimiento sin ningún agente o primer motor, a lo que «Philo» responde:

*And where is the difficulty of that supposition? Every event before experience is equally difficult and incomprehensible; and every event, after experience, is equally easy and intelligible. Motion in many instances from gravity, from elasticity, from electricity, begins in matter, without any known voluntary agent: and to suppose always, in these cases, an unknown voluntary agent, is mere hypothesis; and hypothesis attended with no advantages.** (DNR, ¶ 182, no. 4)

Este fragmento esclarece la postura de Hume con respecto a la importancia de la experiencia, sobre todo, si se toma en cuenta que su crítica está dirigida hacia los que intentan hacer una teología natural basándose en un método fundamentalmente experimental. Es por esta razón que muchos autores hacen referencia a Hume como un evidencialista más que como escéptico.

«Philo» sigue hablando, con un argumento que se acerca mucho a la propuesta darwiniana posterior, al suponer etapas en que la materia, a través del principio de movimiento infundido en ella, evoluciona superando el caos bajo una operación de permutación infinita, hasta llegar al punto en que se ordena el universo tal y como lo observamos, donde las partes de las formas se ajustan unas a otras al todo que las rodea. Sin embargo, lo problemático de esta sucesión de estados caóticos hacia

* Esta propuesta, aunque no es desarrollada por Hume a detalle, es especialmente dañina para la hipótesis que defiende un ajuste fino, ya que ubica el principio del movimiento en la materia —principio basado en la permutación de un número finito de partículas en un tiempo eterno—, lo que provoca que el ajuste fino que percibimos en la naturaleza sea, simplemente, el resultado de uno más de los mundos posibles, de forma tal que el orden que impera sobre el caos, bajo la percepción del Hombre, es apenas un estado posible de la materia, el estado ordenado, si bien este postulado deja abierta la pregunta sobre el origen de la materia y sobre la procedencia del principio de movimiento en ella.

† Es posible que no la haya desarrollado por considerarla fuera de un margen de probabilidad aceptable, tal y como lo comenta en voz de «Philo» al advertir que la propuesta de Epicuro que a muchos parece absurda y que es necesario modificar para darle un carácter de probabilidad aceptable.

* Este párrafo ilustra de forma muy clara la importancia de la evidencia en el sistema humeano, así como una de las bases de la crítica a los naturalistas.

estados ordenados, tal y como la expresa Hume, no es permanente, sino circular, ya que, al establecer una cantidad fija de materia, al realizarse la última permutación posible, el siguiente momento de la materia sería el estado caótico inicial y comenzaría de nuevo el proceso de cambio eterno en un cosmos sin finalidad ni diseño, que surge de un misterioso principio ciego de movimiento en la materia que obliga a las partículas de materia a una permuta infinita de unas con otras (*cfr.* DNR, ¶ 184, no. 7).

«Philo» redondea la suposición anterior al decir que este tipo de universo en constante cambio material explicaría el porqué de que cada parte del todo se encuentre cambiando constantemente, dando la impresión de permanencia inmutable en el todo; al mismo tiempo, se pregunta si no sería posible que esta materia sin mayor guía que el cambio se pudiera confundir con un principio de sabiduría y propósito del universo (*cfr.* DNR, ¶ 184, no. 8).

Una vez más, se hace evidente la intención de Hume de demostrar la dificultad para sostener una sola respuesta como la única viable al problema del origen del universo, tal y como pretenden establecer los naturalistas, al exponer una serie de hipótesis que gozarían de una probabilidad de veracidad parecida a la de las propuestas de estos últimos. El recorrido que hace a lo largo de los *Diálogos* sobre diversas hipótesis del origen del universo, desde las más absurdas e increíbles hasta las que gozan de cierta probabilidad, es, en mi opinión, el que provocará mayor daño a las propuestas basadas en un diseño cosmológico o un ajuste fino, ya que, en el mejor de los casos, quedarían como un argumento posible entre muchos otros. La contundencia de la crítica de Hume radica, en gran medida, en la dilución de las conclusiones naturalistas y en que muestra que las conclusiones contrarias a éstas, al ser confrontadas unas con otras, gozarían de una probabilidad similar de verdad. Sin embargo, en ese afán de dejar al descubierto las exageraciones naturalistas, termina por dañar gravemente cualquier propuesta que establezca un propósito en el cosmos, un ajuste fino, aunque no niega nunca dicha posibilidad.

Luego, «Philo» cierra el argumento antes descrito y establece el punto culminante de la propuesta evolucionista:

It is in vain, therefore, to insist upon the uses of the parts in animals or vegetables, and their curious adjustment to each other. I would fain know, how an animal could subsist, unless its

parts were so adjusted? Do we not find, that it immediately perishes whenever this adjustment ceases, and that its matter corrupting tries some new form? It happens, indeed, that the parts of the world are so well adjusted, that some regular form immediately lays claim to this corrupted matter: and if it were not so could the world subsist? Must it not dissolve as well as the animal, and pass through new positions and situations; till in a great but finite succession, it fall at last into the present or some such order? (DNR, ¶ 185, no. 9)

«Cleanthes» contesta a las preguntas de «Philo» e intenta exponer las dificultades de la hipótesis evolucionista de la naturaleza, mencionando que contiene objeciones insuperables en su concepción y asegurando que la defensa que «Philo» hace de que no hay forma alguna en que pueda subsistir, a menos que posea el poder y órganos requeridos para su subsistencia —órganos que se ponen a prueba en diversos órdenes sin interrupción alguna hasta que el último orden que pueda soportarse y mantenerse a sí mismo se imponga— es errónea, ya que, según él, a pesar de las numerosas ventajas que tiene el poseer dos oídos y dos ojos, éstos no son del todo necesarios para la subsistencia de las especies. Su discurso subsiguiente dice que la raza humana se pudo haber propagado y preservado sin caballos, perros, vacas, borregos y sin la innumerable variedad de frutas y productos que satisfacen al Hombre:

If no camels had been created for the use of man in the sandy deserts of Africa and Arabia, would the world have been dissolved? If no loadstone had been framed to give that wonderful and useful direction to the needle, would human society and human kind have been immediately extinguished? Though the maxims of Nature be in general very frugal, yet instances of this kind are far from being rare; and any one of them is a sufficient proof of design, and of a benevolent design, which gave rise to the order and arrangement of the universe. (DNR, ¶ 185, no. 10)

El párrafo anterior y la contestación que da «Philo» a continuación son de gran importancia para establecer que Hume no está interesado en desacreditar la hipótesis del ajuste fino, sino que su objetivo es atemperar

las voces que establecen el diseño como única salida, tal y como se puede apreciar en la respuesta que da a «Cleanthes»:

At least, you may safely infer, said Philo, that the foregoing hypothesis is so far incomplete and imperfect; which I shall not scruple to allow. But can we ever reasonably expect greater success in any attempts of this nature? Or can we ever hope to erect a system of cosmogony, that will be liable to no exceptions, and will contain no circumstance repugnant to our limited and imperfect experience of the analogy of Nature? Your theory itself cannot surely pretend to any such advantage, even though you have run into Anthropomorphism, the better to preserve a conformity to common experience. (DNR, ¶ 186, no. 11)

Es claro que Hume establece la hipótesis del diseño como incompleta e imperfecta; sin embargo, es destacable que, inmediatamente después de hacer esta precisión, menciona que, a pesar de esto, no tendría ningún escrúpulo en aceptarla. Asimismo, se pregunta si algún día se podrá erigir un sistema cosmogónico que no deje lugar a dudas. La forma en la que está expresado el párrafo anterior confirma el hecho de que, tras los diálogos, hay un intento de atemperar las hipótesis y afirmaciones hechas por los naturalistas, más que el descrédito total de sus propuestas.

Hume afirma que todo sistema cosmogónico religioso está sujeto a dificultades insuperables y que el enfrentamiento entre ellos termina por exponer las incoherencias y las barbaridades de unos y otros, de forma que lo único que logran es el triunfo total del escepticismo, por lo que la única salida es la suspensión total del juicio (*cfr.* DNR, ¶ 186, no. 12).

Esta breve referencia al triunfo del escepticismo es un resumen exacto de la demostración que hace Cicerón en el *Tratado sobre la naturaleza de los dioses* y una advertencia a los sistemas y conclusiones de los naturalistas, donde se ve nítidamente que Hume entiende que, una vez que se enfrentan sistemas que no tienen un fundamento en la evidencia, la suposición se convierte en un espacio vulnerable, sujeto a las más variadas ridiculizaciones, y que la exposición de las debilidades entre unos y otros termina por debilitar a ambos contendientes y fortalecer, entonces, el nacimiento de las posturas escépticas.

Si observamos, bajo la óptica del sistema humeano, la propuesta de que la única salida posible al problema del origen del universo sea la suspensión del juicio, no queda sino la «creencia» (*belief*), concepto fundamental en su propuesta filosófica, para la resolución del conflicto que provoca la carencia de evidencias. De esta forma, Hume establece la subjetividad de las propuestas fundamentadas en principios que carecen de evidencia contundente.

Insisto que no me parece que, detrás de las intenciones de Hume, se encuentre el descredito del diseño sin más ni de las hipótesis propuestas por los naturalistas, sino que se trata de una advertencia sobre sus conclusiones y exageraciones, que estarían sirviendo a un objetivo contrario al que pretenden: el fortalecimiento del escepticismo. Él, en cambio, les provee como alternativa la suspensión del juicio y el reconocimiento de la creencia como base fundamental de sus propuestas.

j) Parte IX

El argumento del diseño se hace a un lado para dar lugar a la discusión sobre la necesidad de la existencia de Dios. Aquí se expone la posición de «Demea» sobre las pruebas basadas en los primeros principios que dejan de lado la experiencia.

A diferencia de las partes anteriores, en ésta, el enfrentamiento es entre «Demea» y «Cleanthes», quien realiza una severa crítica a las posturas del primero. Esta parte sirve un doble propósito: por un lado, hace la crítica correspondiente a los argumentos fundamentados en causas *a priori* y, en segundo lugar, demuestra cómo es que el enfrentamiento entre posturas que pudieran tener objetivos afines terminan debilitándose unas a otras al ser enfrentadas, en una variante del método demostrado por Cicerón. Esta debilidad se magnifica al tomar un argumento de Samuel Clarke para demostrar el error y la parcialidad de los argumentos en defensa de la existencia del Creador utilizados por los naturalistas.

Quiero destacar que la referencia directa que hace Hume en esta parte es la única cita textual que hace de un autor naturalista a lo largo de los *Diálogos*. Sin embargo, me parecería un error dejarse llevar por la idea de que la crítica de la obra está dirigida expresamente a Clarke; más bien, toma la figura de este autor como la bandera de todo el movimiento racionalista encabezado por autores como Robert Boyle y William Derham.

«Demea» prosigue el diálogo diciendo que, si el argumento *a posteriori* presenta tanta dificultad, sería mejor adherirse a un argumento *a priori* tan simple y sublime que quite de en medio cualquier duda. A pesar de ser este argumento la única forma en la que se puede probar la infinitud de los atributos divinos, así como la unidad de la naturaleza divina (*cfr.* DNR, ¶ 188, no. 2), para «Demea», la contemplación de la naturaleza y su orden nunca podrán lograr estas pruebas, lo que provoca la reacción de «Cleanthes», quien interrumpe el discurso para exigir que aclare a qué argumento se refiere. «Demea» responde:

*The argument which I would insist on, is the common one. Whatever exists, must have a cause of reason of its existence; it being absolutely impossible for any thing to produce itself, or be the cause of its own existence. In mounting up, therefore, from effects to causes, we must either go in tracing an infinite succession without any ultimate cause at all; or must at last have recourse to some ultimate cause, that is **necessarily** existent... what was it then, which determined Something to exist rather than Nothing, and bestowed being on a particular possibility, exclusive to the rest? **External causes**, there are supposed to be none. **Chance** is a word without a meaning. Was it **Nothing**? But that can never produce any thing. We must therefore have a recourse to a necessarily-existent Being, who carries the REASON of his existence in himself; and who cannot be supposed not to exist, without an express contradiction. There is consequently such a Being; that is, there is a Deity. (DNR, ¶ 188-189, no. 3)*

Inmediatamente después de esta afirmación, «Cleanthes» toma la palabra para refutar el argumento planteado, estableciendo que es absurdo pretender una demostración o prueba de un hecho por medio de argumentos *a priori*. Establece que nada es demostrable a no ser que lo contrario implique una contradicción y que nada que sea concebible distintamente implica contradicción, de forma que todo aquello que podemos concebir como existente es posible concebirlo como inexistente. No existe, entonces, un ser cuya inexistencia implique contradicción y, en consecuencia, no hay ser cuya existencia pueda ser demostrable por este medio (*cfr.* DNR, ¶ 189, no. 5).

Al argumento anterior le sigue la pregunta sobre la posibilidad de que el universo material mismo sea ese ser necesariamente existente, a lo que se contesta haciendo referencia a la argumentación que Samuel Clarke utilizó para probar que esto es imposible:

*I find only one argument employed to prove, that the material world is not the necessarily-existent Being; and this argument is derived from the contingency both of the matter and the form of the world. **Any particle of matter**, it is said by Clarke, **may be conceived to be annihilated; and any form may be conceived to be altered. Such an annihilation or alteration, therefore, is not impossible.*** (DNR, ¶ 190, no. 7)

Hume utiliza esta afirmación de Clarke para exhibir la parcialidad de los juicios que siguen esta pauta, ya que, a decir de Hume, el mismo argumento podría ser utilizado contra Dios: la mente puede imaginar su no existencia o la alteración de sus atributos. Tendría que ser a causa de cualidades desconocidas e inconcebibles que su inexistencia se nos presente como imposible o sus atributos como inalterables. Y no hay razón alguna para que esas cualidades no puedan pertenecer también a la materia, debido a su condición de desconocidas e inconcebibles, por lo que jamás podría demostrarse que son incompatibles con la materia (*cfr.* DNR, ¶ 190, no. 7).

La cita directa de Clarke no deja lugar a dudas sobre las intenciones de Hume al acusar de parciales y con fondo fideísta las conclusiones que aseguran la existencia de un Creador. Mas no para ahí, sino que manifiesta la complicación de que, si la base de la hipótesis son cualidades desconocidas o inconcebibles, entonces, éstas se podrían asignar a cualquier cosa. Al final, Hume apunta a relegar cualquier concepción sobre la existencia de Dios a la «creencia», propia de la condición humana, sin la posibilidad de un respaldo cimentado en bases científicas.

Después de este apunte dirigido a Clarke, retoma el diálogo la disputa contra el argumento de «Demea» sobre seguir el rastro de las causas hasta llegar al inicio de la cadena, y dice que rastrear una sucesión eterna de objetos parecería absurdo, ya que algo que ha existido eternamente no puede tener una causa, debido a la carencia de un tiempo antecedente. «Philo» interrumpe a «Cleanthes» y, mediante un juego numérico, critica la conclusión de que el universo se comporte bajo un orden necesario:

Is it not probable, I ask, that the whole economy of the universe is conducted by a like necessity? And instead of admiring the order of natural beings, may it not happen, that, could we penetrate into the intimate nature of bodies, we should clearly see why it was absolutely impossible they could ever admit of any other disposition? So dangerous is it to introduce this idea of necessity into the present question! And so naturally does it afford an inference directly opposite to the religious hypothesis!
(DNR, ¶ 191, no. 10)

Hume es consistente con la advertencia que ha venido haciendo a los naturalistas al decir que sus inferencias terminan por fortalecer las posturas contrarias a lo que intentan probar, debido a la falta de cimiento o aclaración de puntos de partida que les otorgan cierta probabilidad. Es interesante hacer notar la forma en la que comienza el párrafo, apuntando a la probabilidad del argumento contrario y revelando la importancia de la probabilidad de su pensamiento lógico. Termina su alegato advirtiéndolo, una vez más, que la observación científica de la naturaleza no puede establecer de manera contundente el origen del orden natural.

k) Parte X

Como preámbulo a la discusión que ocupará esta décima parte, el papel del mal en la concepción de un Dios totalmente bueno, Hume nos deja ver, a través de la postura de «Demea», su visión, un tanto sarcástica, de la religión como un mecanismo irracional que permite al Hombre sobrellevar su existencia miserable. Es una introducción a una crítica compleja sobre la naturaleza de un Dios creador que ha incluido dentro del diseño de la naturaleza la creación del mal.

«Demea» inicia con una opinión que dice que cada Hombre siente, de cierta manera, la verdad de la religión en su pecho,* percepción que tiene su raíz en la miseria e imbecilidad más que en una forma de razón. Ésta conduce al Hombre a buscar la protección de aquel Ser del cual depende toda naturaleza, de forma tal que la religión se presenta como uno de los

* Como una referencia a una percepción que se produce en el interior de cada persona, que no es expresable ni encuentra forma razonable de exteriorización.

métodos que le ayudan a lidiar con los tormentos de la miseria humana (*cfr.* DNR, ¶ 193, no. 1).

«Philo» se suma a la opinión de «Demea» al decir que el único método de llevar a todo Hombre a un verdadero sentido de la religión es por medio de la exposición de la miseria* y maldad y, por la misma razón, es que la elocuencia de la imaginación se presenta como un requisito mayor al razonamiento o la argumentación (*cfr.* DNR, ¶ 193, no. 2).

Los pasajes anteriores preparan el camino para una fuerte crítica a la postura de Leibniz sobre la perfección de la naturaleza por el hecho de proceder de un Creador perfecto. Al continuar el diálogo con un «Philo» que asegura que tanto los Hombres educados como los vulgares están de acuerdo en la existencia de la miseria humana, halla el apoyo de «Demea», quien dice que no existe una autoridad tan extravagante que vaya en contra de una verdad tan evidente. «Philo» interrumpe, contestando que Leibniz es el único que se ha atrevido a negarla (*cfr.* DNR, ¶ 194, no. 6).

«Demea» contesta a la afirmación de «Philo» con una serie de preguntas, tratando de entender cómo es que Leibniz no sea consciente de su error. Continúa su ataque diciendo que hay una maldición sobre este mundo, contaminado con una perpetua guerra, hambre, miedo, ansiedad. Entrar en la vida lo primero que provoca al recién nacido es angustia y la debilidad; impotencia y ansiedad serán sus acompañantes durante cada etapa de la vida, que verá su fin en agonía y horror (*cfr.* DNR, ¶ 194, no. 8).

«Philo» retoma la palabra y enuncia una lista de los males que se pueden observar en la naturaleza, como que el más fuerte se alimenta del más débil, entre tantos otros, lo que amarga la existencia de todo ser viviente. Hace una análisis que le lleva hasta la observación de los insectos y los males que los aquejan (*cfr.* DNR, ¶ 194-195, no. 9).

Este pequeño párrafo es interesante, ya que juega con el método de observación que utilizan los naturalistas, sólo que bajo premisas contrarias: donde ellos ven providencia, Hume señala la existencia de un mal para el providente, de forma tal que, en el caso del alimento, es muy claro que el animal que lo provee recibe un mal, que consiste en la

* La miseria a la que hace referencia Hume está referida en la página 173 de los Diálogos como la infelicidad del hombre, las corrupciones generales de nuestra naturaleza, la incapacidad de satisfacción en el disfrute de los placeres como riqueza y honores.

privación de su existencia, en una cadena consecucional donde siempre existirá un receptor de algún tipo de mal.

«Philo» sigue con su exposición diciendo que es posible que el Hombre llegue a dominar a todos sus posibles enemigos y encabezar toda la creación animal; sin embargo, lo que no puede doblegar es a sí mismo, a su imaginación proveedora de demonios y supersticiones que lo acechan constantemente, generando terrores que le impiden el disfrute de la vida, pues su placer se convierte, a sus ojos, en un crimen, su comida y reposo, en ofensa, su descanso y sueños, en ansiedades y temores, y, en última instancia, la muerte, reposo de todo malestar, se presenta como el fin de innumerables temores. «Demea» apoya esta visión, al afirmar que el mayor enemigo del Hombre es el Hombre mismo, fuente de opresión, injusticia, desprecio, violencia, sedición, guerra, calumnia, engaño, fraude y todos las maneras mediante las que se atormentan unos a otros (*cfr.* DNR, ¶ 195, no. 12).

El párrafo anterior muestra la previsión que hace Hume a una posible objeción en su alegato sobre la cadena natural de males, al sugerir que aquellos que defiendan que la naturaleza está diseñada para el bienestar y la subsistencia del único ser racional en la naturaleza estarían negando el mal que implica para el Hombre el poder de la imaginación y sugestión, el cual es aprovechado por la religión para obtener sus objetivos. Remata con la insinuación de que en la naturaleza misma del Hombre se encuentra la raíz a todos los males que el propio ser humano le ocasiona a sus congéneres. La pregunta que se empieza a perfilar en esta décima parte es sobre la condición de bondad absoluta del Creador y el cuestionamiento de que el diseño natural no puede contener forma alguna de mal.

El diálogo avanza en esta décima parte con un listado de males existentes, tales como los desórdenes mentales y las enfermedades comunes, señalando lo extraño que la posesión de todo no garantiza la felicidad, aunque la posesión de uno solo de estos males sí garantice un malestar. En este ir y venir de argumentos que remarcan la existencia y la fuerza del mal, llama la atención la referencia que hace a la fortuna de Cicerón: «*Cicero's fortune, from small beginnings, rose to the greatest lustre and renown; yet what pathetic complaints of the ills of life do his familiar letters, as well as philosophical discourses, contain?*» (DNR, ¶ 197, no. 22).

Esta pequeña referencia a Cicerón abre muchas preguntas sobre la percepción que el mismo Hume tenía de sí mismo: al hacer referencia a las quejas patéticas de los males de la vida que refleja el Romano en su obra, se hace evidente la percepción que tenía de él como un personaje que, a pesar de gozar de reconocimiento —lo que Hume valora como uno de los bienes que él mismo deseaba desde la redacción de su *Tratado* y que siempre le fue negado—, se muestra como un personaje patéticamente amargado por los males de la vida. En este sentido, se podría preguntar: qué tan amargado se sentía Hume por la ausencia de una recepción como la que él esperaba de su obra y si el desconsuelo jugó un papel determinante en la creación de su crítica, sobre todo, aquella referida a la religión. Curiosamente, Hume escoge seguir a Cicerón para realizar su crítica a los naturalistas, misma que, bajo los argumentos que él mismo utiliza para calificar la obra de este último, se podría considerar como una más de las quejas patéticas sobre los males de la vida. ¿O será que Hume se permite la queja por percibirse menos afortunado que Cicerón? No deja de ser desconcertante la forma en la que se refiere a Cicerón en este pasaje.

El punto que busca resaltar Hume es que no importa qué tan afortunado sea un Hombre en su vida, pues siempre verá su lado miserable y esperará un mejor futuro, con lo que puede afirmar su infelicidad. Es en este sentido que se colapsa el concepto de un Dios benévolo y providente, cuyo poder infinito le otorga la posibilidad de hacer su voluntad sin restricción, y para el que la evidencia de la infelicidad de Hombres y animales contradice su benevolencia y providencia hacia las creaturas. En otras palabras, Hume habla de un Dios indiferente, en el mejor de los casos, ya que la evidencia demuestra su falta de voluntad para hacer Hombres y animales felices: «*Epicurus' old questions are yet unanswered: Is he willing to prevent evil, but not able? Then is he impotent. Is he able but not willing? Then is he malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?*» (DNR, ¶ 198, no. 25).

Esta referencia a las preguntas de Epicuro deja bien establecidas las contradicciones lógicas que Hume observa en las afirmaciones sobre la existencia de un Dios providente y benévolo, donde, a partir de la evidencia observable (la infelicidad generalizada de los Hombres y los animales), no se pueden establecer semejantes afirmaciones y, en el mejor de los casos, la suspensión del juicio se presenta como la alternativa menos dañina hacia

los temas que buscan encontrar respuestas a un Dios que no se puede experimentar directamente.

La crítica no termina con este señalamiento, sino que, una vez más, llega al terreno en que los naturalistas establecen sus inferencias, al cuestionar si, en este mecanicismo natural donde todo medio está atado a un fin y a su respectivo propósito natural, como la preservación de las especies, es ése el objetivo y no la felicidad de las creaturas, a diferencia de cuanto muchos afirman. Hume piensa que no existe un mecanismo natural que indique que el fin es suministrar alegría pura sin que exista una necesidad o ambición asociada y que los pocos fenómenos naturales que proporcionan este tipo de alegría se encuentran fuertemente desbalanceados por fenómenos contrarios de gran importancia (*cfr.* DNR, ¶ 198, no. 32).

Para Hume, la música, la armonía y la belleza en general son placeres que proporcionan una gran satisfacción, sin estar, por necesidad, ligados a la preservación de las especies, y que, sin embargo, son tremendamente opacados por todos aquellos males que aquejan a los Hombres y que, en última instancia, provocan su infelicidad.

Después de cierta concesión que hace «Cleanthes» a los alegatos de «Philo», «Demea» interrumpe, diciendo que la felicidad no es cosa de esta vida, sino de un estado futuro de la existencia en el cual los ojos de los Hombres serán abiertos a las conexiones existentes entre las leyes generales y los alcances naturales que trazan la bondad y rectitud de las intenciones de Dios, a pesar de los laberintos intrincados de la providencia divina, incomprensible en esta vida (*cfr.* DNR, ¶ 198, no. 30).

«Cleanthes» reacciona en contra de la defensa de «Demea»: establecer hipótesis que no pueden ser inferidas a través de la experiencia de sus causas y efectos es, simplemente, construir en el aire. Lo único a lo que se puede aspirar mediante este método de razonamiento es a una mera probabilidad de nuestras opiniones, sin base sólida alguna posible (*cfr.* DNR, ¶ 199, no. 30).

La voz de «Cleanthes», en este sentido, representa la opinión de Hume con respecto a las construcciones de corte metafísico. Para el escocés, se trata de opiniones con un cierto valor posible que no se puede cuantificar. En otras palabras: se trata de adivinanzas y ficciones que no pueden usarse como afirmaciones de la realidad.

«Philo» retoma la palabra, regresando la discusión al tema del mal y resaltando lo efímero de los placeres y lo duradero de los males. A través de toda esta décima parte, se ve a las claras que el hecho de la existencia de tantos y tan variados males provoca cuestionamientos muy serios sobre la idea de que el mundo hubiese sido diseñado por un Dios personal, inteligente, justo y benévolo; en varias ocasiones se deja entrever la posibilidad de un Dios indiferente a las creaturas, donde las razones que sustentan su obra se encuentran fuera del alcance del Hombre.

Así, parece ser que los *Diálogos* tuviera como propósito fundamental descalificar la teoría del diseño bajo las bases expuestas por los naturalistas; sin embargo, al final de la décima parte, Hume hace una concesión a la hipótesis del diseño establecida por «Cleanthes» al principio de la obra, misma que no deja de ser sorpresiva, dadas las condiciones sobre las que se venía desarrollando el diálogo. «Philo» advierte a «Cleanthes» que, al conceder que el alegato sobre el mal pone en aprietos su teoría del diseño, se acerca al escepticismo total, postura intolerable. Continúa su observación haciendo notar que el grado de incertidumbre que existe en la afirmación de que el mal excede al bien, así como en la aserción contraria, dificultan la conclusión de que la causa del mal proviene del Creador. La única afirmación posible es el reconocimiento de que estos temas exceden la capacidad humana y, por lo tanto, las medidas lógicas de verdad y falsedad que usamos comúnmente no pueden ser aplicadas a un problema tan complejo.

No deja de llamar la atención que es el mismo «Philo» el que desarma su propio ataque; actitud que se puede interpretar como un llamado de atención a todos aquellos que ven en los *Diálogos* tan sólo un propósito de crítica anuladora de las conclusiones naturalistas, y no un verdadero llamado a corregir el camino sobre el cual se puede llegar a Dios, que no es otra cosa que la condición de creencia que se da en el Hombre.

«Philo» continúa su discurso diciendo: «*Here I triumph. Formerly, when we argued concerning the natural attributes of intelligence and design, I needed all my' sceptical and metaphysical subtilty to elude your grasp*» (DNR, ¶ 202, no. 36).

Señalar este párrafo me parece de gran importancia, ya que es, incuestionablemente, el primer paso que da Hume para atemperar sus ataques, al explicar que su necesidad de echar mano de todas las sutilezas

escépticas y metafísicas a su alcance tenía como propósito eludir* los problemas que la comprensión de la tesis de «Cleanthes» implicaba. Es también un primer paso hacia el contraste entre la rigidez del método científico y sus conclusiones y la flexibilidad de la creencia.

La pregunta que surge se refiere a cuáles son los problemas que implica la comprensión de «Cleanthes». Personalmente, creo que los problemas a los que hace referencia se relacionan con la afirmación contundente sobre los atributos de Dios que hacen los naturalistas por medio del aparente uso de una metodología científica. Hume alza la voz para hacer notar que no es posible hacer ciencia divina y que la comprensión de los fenómenos y la limitación de la razón del Hombre no permiten conclusiones contundentes. Éste es el reclamo principal que hace a lo largo de la obra de muy variadas maneras.

Da el paso contundente al terreno de la creencia al expresar:

In many views of the universe, and of its parts, particularly the latter, the beauty and fitness of final causes strike us with such irresistible force, that all objections appear (what I believe they really are) mere cavils and sophisms ; nor can we then imagine how it was ever possible for us to repose any weight on them. But there is no view of human life, or of the condition of mankind, from which, without the greatest violence, we can infer the moral attributes, or learn that infinite benevolence, conjoined with infinite power and infinite wisdom, which we must discover by the eyes of faith alone. (DNR, ¶ 202, no. 36)

Algunos autores ven en el final de esta parte un desconcertante cambio de rumbo en la crítica de Hume; sin embargo, en mi opinión, no existe alteración en la agenda de los *Diálogos*, sino que apenas hace explícita su postura en el sentido de hacer notar que no se encuentra enemistado con las conclusiones naturalistas, sino con la forma en la que pretenden fundamentarlas, pues, de hecho, reconoce que la belleza y precisión de las causas finales de las partes del universo golpean con tal fuerza que las objeciones se presentan como meras cavilaciones y sofismas, remarcando que él cree que eso son: cavilaciones y sofismas. Esta afirmación explica,

* Me parece que el término «elude», en la forma en la que es utilizado por Hume, se refiere a la forma en la que debía sortear la comprensión de «Cleanthes» con un fin aclaratorio, más que como un eludir en la forma fuerte del concepto, que haría referencia más a la eliminación o desecho del obstáculo.

según pienso, que el itinerario de los *Diálogos* revela que la crítica establecida consta de puras cavilaciones y sofismas, razón por la que, en algunos momentos, los argumentos propuestos se antojan más ridiculizaciones de un método que no puede ser usado como soporte para conclusiones que omiten cualquier referencia a la «creencia» que como una refutación sería a la solución criticada. La novedad en esta última parte es que la «creencia» no es más una sombra que se intuye en el discurso humeano, sino que se hace explícita al afirmar que la única forma de descubrir los atributos morales del Creador se da, exclusivamente, a través de la fe.

l) Parte XI

Ésta es una continuación de la décima parte y nos muestra a «Philo» menos combativo y más comprensivo de los orígenes de las conclusiones naturalistas al suponer el caso del Hombre, para quien no se cuenta con antecedentes que le puedan convencer de la benevolencia, poder e inteligencia suprema del Creador, por lo que es forzado a establecer sus creencias a partir de las apariencias de las cosas. Sin embargo, por motivo de estas apariencias, es obvio que no existen razones que le conduzcan a tales conclusiones y que debe, entonces, establecer sus inferencias a partir de lo que sabe y no a partir de lo que ignora, lo que le obliga a razonar a partir de los fenómenos conocidos y a dejar de lado cualquier suposición o conjetura arbitraria (DNR, ¶ 204, no. 2).

Éste es el claro reflejo de la crítica que hace a los naturalistas, al insistir que no deben inferir conclusiones a partir de lo que no conocen sin decir que se trata de «Creencias» personales. La fuerza de la «creencia» en Hume consiste en fijar el límite de lo observable e inferenciable y, a partir de la certeza posible, por la limitada capacidad del Hombre, establecer la probabilidad de la «creencia» personal. La perspectiva de Hume se hace muy transparente en las parte X y XI, ya que, en ellas, concede la fuerza de las causas y los efectos observables en la naturaleza, lo que permite inferir un propósito en ésta y, por ende, la posibilidad real de un Diseñador. Sin embargo, una vez que se entra al terreno de la especulación de los atributos del Creador, nos adentramos al territorio de la «creencia», misma que, por tener su origen en la imaginación, se hace personal y se sujeta a las reglas de la fe. Son conjeturas que no pueden ser consideradas como cimientos de una inferencia posible. El punto central de los *Diálogos sobre religión*

natural es indistinto: no puede hacerse teología natural con los métodos de la ciencia. Cualquier argumento de tipo teológico es conjetural y requiere referencias explícitas a la «creencia» como recurso discursivo. Ésta es la crítica de Hume a los naturalistas y la base de su escepticismo; suspicacia que no es total, como hemos visto, debido a que él mismo reconoce que toda conjetura elaborada bajo las bases correctas goza de cierta probabilidad y, por la misma razón, habrá de tomarse con cierto celo.

En este sentido, me parece que el escepticismo de Hume puede ser calificado como harto moderado y establecido, principalmente, como una forma de defensa de la pureza del método científico, donde la certeza absoluta es imperativa y no debe admitir lugar a conjeturas o especulaciones personales:

We know so little beyond common life, or even of common life, that, with regard to the economy of a universe, there is no conjecture, however wild, which may not be just; nor any one, however plausible, which may not be erroneous. All that belongs to human understanding, in this deep ignorance and obscurity, is to be sceptical, or at least cautious; and not to admit of any hypothesis whatever; much less, of any which is supported by no appearance of probability. Now this I assert to be the case with regard to all the causes of evil, and the circumstances on which it depends. None of them appear to human reason, in the least degree, necessary or unavoidable; nor can we suppose them such, without the utmost license of imagination. (DNR, ¶ 205, no. 5)

El párrafo anterior desarma la crítica establecida bajo el argumento de la existencia del mal, al utilizar la misma lógica de que ha venido echando mano para moderar las afirmaciones sobre los atributos del Creador y al sugerir que, al igual que el Hombre no tiene la capacidad para inferir los atributos de Dios, no cuenta con la posibilidad de inferir una hipótesis certera sobre la existencia de los males. Así, la relación existente entre Dios y el mal, con todas sus contradicciones aparentes, son, irremediablemente, llevadas al terreno de la «creencia».

El resto de esta XI parte se dedica a delinear la perspectiva que el párrafo anterior estableció sobre el mal y la incomprensibilidad del mismo, sugiriendo que es posible que el mal que percibimos sea sólo un producto

de un impresionante equilibrio que existe en la naturaleza o, simplemente, una percepción producto de las leyes naturales que permiten la evolución del universo hacia su propósito, incomprensible para el Hombre, y donde cualquiera que intente salirse de las reglas naturales establecidas parecerá condenarse a terribles males y pesares: «*The Author of Nature is inconceivably powerful: his force is supposed great, if not altogether inexhaustible: nor is there any reason, as far as we can judge, to make him observe this strict frugality in his dealings with his creatures*» (DNR, ¶ 208, no. 9).

Este párrafo remarca el otro punto que establece Hume en esta parte: un deísmo indiferente. Esta declaración de «Philo» revela la «creencia» del Dios humeano, un Dios incomprensible que, a pesar de que, a través de su poder inagotable, pudo haber establecido un universo de creaturas libres de mal, no lo escogió así. Este punto es de gran importancia para terminar de delinear el argumento de diseño en Hume, ya que consolida la concesión de un Arquitecto universal basada en la observación de un universo impresionantemente ordenado bajo una cadena de medios y fines. Esta concesión sobre el diseño es desarrollada a detalle en la segunda porción de la parte XI, concentrándose, en especial, en una explicación cándida de un universo ordenado bajo leyes naturales que toleran la existencia de una gran cantidad de males que aquejan a las creaturas (*cfr.* DNR, ¶ 210, no. 13).

Para Hume, es evidente la existencia de un Creador, si bien no es tan clara la providencia en favor de las creaturas, lo cual le sitúa en el terreno de un deísmo muy débil y prácticamente vacío, bajo la tutela de un Dios que no se puede comprender ni cuyos atributos inferir y que, a juzgar por las evidencias, no se encuentra interesado en sus creaturas.

Éste es el único argumento del diseño que Hume acepta, el de un Dios muy poderoso que, según las evidencias, es capaz de integrar una naturaleza donde las causas se encuentran perfectamente alineadas a los fines y cuya inteligencia es desproporcionadamente mayor a la del Hombre, razón por la cual intentar comprender sus propósitos es inútil. El Creador de Hume se acerca un tanto al de Plotino,* que se caracteriza por defender un

* Lo Uno en Plotino es causa de todo lo demás, pero no como resultado de su voluntad, sino como efecto necesario de su absoluta perfección, generándolo por emanación y sin pérdida de su propia sustancia. Así, lo producido se estructura en sucesivos grados de imperfección (Inteligencia, Alma) hasta llegar al grado más bajo, la materia, que es vista como pura privación y antítesis absoluta de lo Uno. Hume, a

monoteísmo de carácter negativo que se centra en la propuesta de que del Uno no se puede predicar ningún atributo, ya que, de lo contrario, sería una limitación y, por lo tanto, imperfección. Dadas las desproporciones entre el Hombre y Dios, el que su creatura pudiera comprender alguno de sus atributos le acercaría definitivamente a Éste y a sus limitaciones, alejándole de la posibilidad de ser perfecto: «*The whole presents nothing but the idea of a blind Nature, impregnated by a great vivifying principle, and pouring forth from her lap, without discernment of parental care, her maimed and abortive children*» (DNR, ¶ 211, no. 13).

Así: «*The true conclusion is, that the original Source of all things is entirely indifferent to all these principles; and has no more regard to good above ill, than to heat above cold, or to drought above moisture, or to light above heavy*» (DNR, ¶ 212, no. 14).

m) Parte XII

Los *Diálogos* se cierra con una conversación entre «Philo» y «Cleanthes», una vez que «Demea» se ha retirado del debate.

Esta parte inicia con una aclaración por parte de «Philo» en relación al atrevimiento de sus declaraciones sobre un tema tan delicado como la teología natural, al decir que sus opiniones son mucho más abiertas y descuidadas que en otros temas, debido a que, en asuntos tan graves, es muy difícil corromper los principios de cualquier Hombre de buen sentido común y, también, porque cualquier Hombre que le considere una persona de buen sentido común equivocará el juicio de sus intenciones (*cfr.* DNR, ¶ 214, no. 12).

Llama la atención el intento que hace Hume de atemperar su argumentación agradeciendo a «Cleanthes» la libertad otorgada para expresarse sin ataduras, en una especie de intento de solicitar la comprensión y apertura a la libertad de expresión del lector de corte naturalista:

diferencia de Plotino, no se preocupa por intentar comprender cómo es que Dios crea, pues una especulación en este sentido estaría totalmente fuera de lugar, y se limita a señalar que, a juzgar por la evidencia que muestran las relaciones entre causas y efectos, se puede inferir su enorme capacidad y poder creador.

You in particular, Cleanthes, with whom I live in unreserved intimacy; you are sensible that, notwithstanding the freedom of my conversation, and my love of singular arguments, no one has a deeper sense of religion impressed on his mind, or pays more profound adoration to the Divine Being, as he discovers himself to reason, in the inexplicable contrivance and artifice of Nature. A purpose, an intention, a design strikes every where the most careless, the most stupid thinker; and no man can be so hardened in absurd systems, as at all times to reject it. (DNR, ¶ 214, no. 2)

En este inicio de la décimosegunda parte, pareciera que Hume invoca al sentido común del lector naturalista para abrir su mente y comprender lo que intenta expresar sin prejuicios hacia su persona o hacia sus argumentos; de la misma manera que él mismo reconoce que las motivaciones que han llevado a los naturalistas a hacer teología natural son perfectamente válidas, como el propósito y la intención patentes en la naturaleza donde el diseño se muestra en cualquier parte y donde a la luz de tales evidencias no hay Hombre tan descuidado o estúpido como para rechazar el hecho de que la naturaleza no hace nada en vano. Esta concesión no quiere decir que acepte las bases teóricas sobre las cuales se sostienen las inferencias naturalistas, sino apenas la aceptación tácita de sus premisas.

El discurso conciliador entre «Philo» y «Cleanthes» continúa en un estilo que pudiera ser fácilmente confundido con el de cualquier naturalista: se hace referencia a Galeno y sus estudios sobre el cuerpo humano, sitio donde la asombrosa disposición entre fines y medios no deja lugar a duda sobre un diseño de proporciones divinas, así como a referencias sobre el mecanicismo evidente en la naturaleza que sólo puede remitir a la afirmación de un diseñador de tan asombrosa maquinaria, para continuar con la conclusión de que las producciones de la naturaleza conducen, sin remedio, a compararlas con las producciones del arte, que, bajo las reglas de toda analogía, nos llevan a inferir causas similares, si bien, al existir al mismo tiempo diferencias considerables, la inferencia supone diferencias proporcionales en las causas (*cfr.* DNR, ¶ 216, no. 6).

Este discurso conciliatorio entre las premisas y los métodos naturalistas puede ser interpretado en dos sentidos: el primero, como una aclaración

de que el punto de discrepancia que Hume ha venido resaltando a lo largo de toda la obra no se encuentra en las premisas y el método, sino en el carácter de verdad científica que se intenta dar a las conclusiones, sobre todo, a las que se refieren a las cualidades de Dios —de hecho, la única inferencia válida que acepta definitivamente es la existencia de un Creador—; la segunda interpretación de este texto puede ser tomada como una ejemplificación o guía sobre la cual se podría hacer teología natural, pues parte de hacer explícita la relación del sentido común y las creencias en «Cleanthes», mismas que conducen al establecimiento de premisas y a la conclusión de que existe un Diseñador, por más que sea cuidadoso de no validar ninguna otra conclusión relacionada con los atributos de Dios.

En las siguientes páginas se refuerza esta aclaración, al hacer una referencia más directa a la creencia y ver que las dificultades para concluir en estos temas se refieren, directamente, a la imposibilidad de establecer significados exactos, mismos que pueden provenir de las dificultades inherentes al lenguaje. Un ejemplo es el de la dificultad de expresar la belleza de Cleopatra, cuya apreciación está relacionada, de manera directa, con la observación y calificación del sujeto que la observa (DNR, ¶ 217, no. 7).

Continúa con un exhorto a considerar dónde se encuentra el verdadero punto de controversia en las discusiones teológicas, invitando a las partes a dejar de lado sus animadversiones y reconocer la dificultad para establecer definiciones exactas en torno a estos temas. Esta serie de concesiones establecidas da la impresión de ser una solicitud de apertura y comprensión a las propuestas de Hume al establecer claramente los puntos de encuentro entre su pensamiento y el de los naturalistas. En ocasiones, parece una petición desesperada que quiere dejar de lado los prejuicios e invitar al lector a una comprensión de su propuesta sin juicios ni acusaciones precipitadas. Solicitud de raíces muy profundas en Hume, quien, desde la redacción de su primera obra, que fuera recibida con calificaciones prejuiciosas y adjetivos negativos, le llevó a concluir que su fracaso había sido producto de una falta de comprensión y apertura a sus propuestas, a su «nueva escena del pensamiento». Así:

No philosophical dogmatist denies, that there are difficulties both with regard to the senses and to all science; and that these difficulties are in a regular, logical method, absolutely

insolvable. No Sceptic denies, that we lie under an absolute necessity, notwithstanding these difficulties, of thinking, and believing, and reasoning, with regard to all kinds of subjects if they merit that name, is, that the Sceptic, from habit, caprice, or inclination, insists most on the difficulties; the Dogmatist, for like reasons, on the necessity. (DNR, nota b, p. 94)

El fragmento anterior me parece de enorme importancia para comprender la estructura de los *Diálogos*, el papel de la creencia y la dificultad existente en torno al establecimiento de conclusiones evidentemente certeras. En él, establece los puntos de encuentro entre posturas antagónicas y termina señalando que ambos reconocen la necesidad de la creencia en un sentido u otro, lo cual lleva a unos a la insistencia de las dificultades asociadas a los argumentos teístas y a los otros, a la insistencia en la evidencia incuestionable de la necesidad. El punto de quiebre entre posturas es la «creencia», misma que se propone como la mayor dificultad para lograr puntos de acuerdo, debido a que en ninguna de las posturas se hace referencia a ella por ser considerada un elemento debilitante en un argumento que intenta ser contundente. En otras palabras, la petición de Hume es que se haga explícita la debilidad de ambos argumentos al apelar a la creencia.

En esta línea, Hume aclara su aborrecimiento por supersticiones vulgares, en clara alusión a las interpretaciones de corte religioso tales como la existencia de una vida futura, en contraste con su veneración a la religión verdadera, misma que, supongo, hace referencia a la aceptación de un teísmo indiferente y débil. En este mismo sentido, confiesa su placer al empujar estas supersticiones y principios absurdos hasta el punto de ridiculizarlos y que incluso puedan ser juzgados como impíos (*cfr.* DNR, ¶ 226, n. 32).

«Cleanthes» contesta a esta aclaración diciendo que él se pronuncia en sentido contrario, al preferir una religión corrupta que una vida sin religión: *«The doctrine of a future state is so strong and necessary a security to morals, that we never ought to abandon or neglect it»* (DNR, ¶ 219, n. 10). Hay que notar el papel que la «creencia» toma de cara al final de la obra.

Después de esta intervención de «Cleanthes», la obra continúa con una descripción de la visión de Hume sobre la religión, que se desempeña más

como un mecanismo de control social que como una base que apunte a una verdad evidente, razón por la cual los filósofos y Hombres que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de las motivaciones religiosas que los mantengan al tanto de la acción moral (*cfr.* DNR, ¶ 222, n. 20).

En esta dirección, Hume no está dispuesto a realizar ninguna concesión sobre su visión de la función religiosa en la sociedad, que, de acuerdo al escocés, lejos de acercar al Hombre a Dios, lo aleja mediante suposiciones y supersticiones sin ninguna base razonable. Es interesante observar el itinerario de la obra en esta última parte, donde, inmediatamente, después de establecer el papel necesario de la «creencia» para lograr una teología natural razonable, apunta los peligros asociados con el uso de la «creencia», mismos que para Hume se resumen en el poder manipulador de la religión.

El diálogo prosigue con el papel reconfortante que la religión proporciona en torno a la muerte, mismo que, una vez más, es señalado como una forma de manipulación para evitar la desesperación, el miedo y la angustia ante la muerte, haciendo del terror uno de los principios primarios de la religión (*cfr.* DNR, ¶ 225, n. 29).

Para Hume, una de las contradicciones más evidentes dentro de la religión es la supuesta ofensa a Dios por las faltas y los vicios de los Hombres. ¿Cómo es posible tal ofensa, si los Hombres son producto de su propia hechura? Dios sabe las capacidades y las abominaciones del Hombre, pues Él es su artífice; entonces, ¿cómo puede ofenderse? (DNR, ¶ 226, n. 32). Esta visión concuerda con la visión de un Dios indiferente que Hume defiende.

El *Diálogo* termina con el juicio que hace «Pamphilus» sobre los eventos descritos a «Hermipus»: *«so I confess, that, upon a serious review of the whole, I cannot but think, that Philo's principles are more probable than Demea's; but that those of Cleanthes approach still nearer to the truth»* (DNR, ¶ 228, n. 34).

Me parece que, en este pequeño fragmento, Hume sintetiza las conclusiones y el itinerario de la obra con su concesión al argumento de diseño y el teísmo de «Cleanthes», su rechazo a la fe religiosa, sin razón, de «Demea», y su deslinde del escepticismo de «Philo».

Contrariamente a la interpretación de algunos autores, me parece que los *Diálogos* muestran las limitaciones de las inferencias de los métodos de la teología natural, sin ser un rechazo absoluto de éstas, y que proporciona, al mismo tiempo, las herramientas necesarias que, según Hume, se podrían usar para rescatar sus propuestas. Es categórico al señalar que no es posible hacer ciencia teológica debido a las limitaciones de comprensión que el objeto de la teología supone; sin embargo, señala de una forma alternativa a la «creencia» como un medio para establecer la probabilidad y subjetividad de las inferencias de corte teológico. Asimismo, es concluyente su aceptación del argumento del diseño sobre la base de un teísmo débil, pero evidente.

Me interesa mucho resaltar la congruencia existente en torno al tema del diseño, entre el *Tratado*, los *Diálogos* y la *Investigación*; a pesar de los espacios de tiempo existentes entre una obra y otra, se puede apreciar que Hume permanece fiel a sus posturas iniciales, expresadas a lo largo del *Tratado* y revisadas en la *Investigación*. El llamado a la moderación y a la separación de ciencia y teología natural es constante. Los *Diálogos* no son otra cosa que un último intento de aclaración de su postura en relación con el naturalismo y no deben ser confundidos con un intento de descalificación del diseño o de afirmaciones escépticas; por el contrario, son una reflexión de una profunda humanidad que señalan las limitaciones y complicaciones para comprender la naturaleza divina desde las capacidades del Hombre, dejando siempre la salida en un relativismo reflejado en las creencias personales y la probabilidad de realidad asociada a ellas.

Personalmente, me parece que la crítica de Hume se presenta como una invitación a la reconsideración de los métodos seguidos por el naturalismo, así como a la separación de lo que se puede conocer con ciencia, lo evidente, y lo que se puede creer como cercano a la ciencia, lo probable, mas no evidente.

Creo que, para él, la ciencia tiene dos perspectivas: la exacta (abstracta) y la relativa (individual). La primera está basada en un código matemático donde la precisión del conocimiento se relaciona con la capacidad de decodificación o lectura que se lleva a cabo en la razón del individuo. La exactitud es posible debido a que las relaciones de ideas en la razón son guiadas por las reglas del código matemático en un estado de pura idea, lo

cual hace posible la comunicación exacta del concepto. La segunda perspectiva es la que es relativa al individuo que observa, evalúa y razona el fenómeno en su cadena causal particular, de forma que el conocimiento cae, entonces, en el terreno de lo probable y su comunicación está sujeta a la evidencia del evento particular.

La ciencia, y en general la filosofía de Hume, se desenvuelve en la tensión de lo evidente —momento de la observación—, lo real, y su dilución en lo ideal, ya que, al alejarse la impresión en el tiempo, se contamina con la imaginación y dificulta la comunicación del evento.

La ciencia, entonces, será la combinación de una hipótesis, con sus resultados esperados, perfectamente comunicable en un lenguaje matemático (la parte exacta) y la interpretación de los experimentos relacionados con la misma, sujetos al relativismo del observador y su posición con respecto a la cadena causal (la parte probable). Cuando las diferentes observaciones pueden ser expresadas consistentemente en el terreno de la matemática, es que podemos decir que hay ciencia, y, así, el conocimiento adquiere un carácter de alta probabilidad, casi seguridad, mientras no encontremos una observación contradictoria.

Por ejemplo: podemos comunicar que una gota de agua sumada a otra gota de agua dará como resultado dos gotas de agua; sin embargo, al experimentar la suma de las gotas obtenemos como resultado una gota de agua de mayor tamaño. Dependiendo de la interpretación que se dé al fenómeno, se puede argumentar la veracidad de la suma propuesta de muchas y muy variadas maneras. Ésta la dificultad de la ciencia.

III.3 Los tres argumentos del diseño

En lo que se refiere al argumento del diseño, la obra de Hume siempre ha sido calificada de confusa e inconcluyente, debido a que, como se pudo observar en el apartado anterior, sus ataques y defensas se anulan unas a otras, y dejan, al final, un deísmo débil como mera posibilidad. Lo cierto es que Hume hace referencia a tres tipos de argumentación sobre el diseño, para los que la creencia será factor fundamental a la hora de adoptar uno u otro; la pregunta que queda flotando es: ¿cuál de éstos es el que Hume defiende de acuerdo a su propia creencia? Cuestionamiento difícil de contestar, pues, a lo largo de su obra, evita cualquier referencia a sus propias creencias y se suscribe, así, al ámbito de la filosofía, para no caer en el terreno de la opinión. Sin embargo, hay indicios suficientes para afirmar que, según Hume, el diseño no es una mera posibilidad, sino la más probable de todas las posibilidades que se encuentran a disposición del Hombre, a pesar de que este conocimiento no pueda abandonar el calificativo de «probable», ya que no puede ser directamente verificable y, por lo tanto, su valor de verdad no puede caer dentro del terreno de la filosofía. Su obra muestra el apoyo que da a la concepción de la existencia de una gran variedad de ideas simples directamente experimentables que facilitan el surgimiento de ideas de reflexión complejas que apuntan a la existencia de un diseño del cosmos; la sola existencia de una causa y un efecto para todo lo que podemos experimentar es soporte suficiente, a nivel de idea simple, como para poder especular el inicio de la cadena causal bajo el diseño de un arquitecto cósmico con un alto grado de probabilidad. En mi opinión, éste es el fundamento de la creencia de Hume, si bien, al enfrentarse a la imposibilidad de una experiencia directa, este conocimiento quedará irremediabilmente relegado al terreno imperfecto de la probabilidad: por más que cuente con un muy alto grado de posibilidad de ser cierto, el escocés no hará ninguna excepción a la rigidez de su gnoseología. Una muestra de lo anterior la encontramos en su disertación «*Of the immortality of the Soul*», donde hace referencia directa a la existencia de Dios al inicio de la cadena causal: «*As every effect implies a cause, and that another, till we reach the first cause of all, which is the Deity; every thing that happens, is ordained by him; and nothing can be the object of his punishment or vengeance*» (FD, p. 133).

El fragmento anterior revela la concepción de Dios que tiene Hume: un Ser que ha predefinido todo lo que ha de suceder en el mundo de los Hombres,

con lo que no hay lugar para castigo o venganza. En este sentido, Hume se acerca un tanto a la concepción leibniziana del Dios perfecto e incuestionable del que sólo puede emanar el mejor de los mundos. El caso de Hume no es tan dramático, ya que se negaría a ir tan lejos bajo el supuesto de que la posibilidad del Hombre para conocer la voluntad de Dios no existe, por lo que su idea va más por el lado de que, si existe un diseñador de todo, creador de la cadena causal, entonces, dentro de su diseño se encuentra embebida de alguna manera la definición de todo lo que pasa a todos y en todo, razón por la cual no puede haber castigo ni venganza, ya que, de lo contrario, Dios caería en una contradicción lógica, y eso para Hume sería imposible. Este determinismo lógico no se contrapone a la concepción que tiene de la libertad, ya que, de acuerdo a lo que expone tanto en el *Treatise of Human Nature* (cfr. T, parte III, sect. I & II) como en el *Enquiry Concerning Human Understanding* (cfr. EHU, sect. VIII), la libertad es compatible con el determinismo causal. Es una práctica común en los estudiosos de la obra de Hume el tratar ambas secciones de «*Of liberty and necessity*» como contribuciones independientes al *corpus* fundamental de la obra de Hume, situación que, desde el punto de vista que aquí se plantea, debería ser revisada, ya que, en mi opinión, Hume es muy cuidadoso de que cualquiera de sus planteamientos sea un engrane más en el conjunto de su construcción; unos, quizás, con mayor peso que otros, pero siempre interconectados de una u otra forma.

Para entender la compatibilidad entre libertad y determinismo en Hume hay que tener mucho cuidado en la manera como se interpretan sus conceptos. Toda acción es libre, pero está necesariamente relacionada con las causas que la provocan, por lo que la causa acotará la libertad de la acción correspondiente. Por ejemplo: el hambre provocará la necesidad de comer, y ésta, a su vez, la de cocinar o hacer cualquier cosa ordenada a saciar esta necesidad total o parcialmente, y de muy diversas maneras, mismas que enmarcan el ámbito de la libertad, siempre supeditada a la causa. En el caso del diseño, la causa original será la que establezca los parámetros de acción libre de todo el cosmos y, en ese sentido, es que Hume se refiere al determinismo divino, donde, si el Creador del universo como causa primaria de la cadena causal ha definido los parámetros de necesidad y acción, entonces, no hay razón para el castigo o la venganza, debido a que, si la posibilidad proviene de Dios y la acción humana libre está relacionada con la causa, Dios habría provisto esa acción desde su inicio. El porqué un Hombre actúa mal encuentra su razón en la causa y, al

mismo tiempo, esta causa en su causa precedente, y, así, hasta llegar a la causa original: acción que estaría prevista por el Diseñador del cosmos.

Siguiendo la doctrina de la necesidad en la forma en la que Hume la entiende, el Creador será el autor de toda volición y, por lo tanto, el responsable de todo cuanto hace cada una de las creaturas, en el mismo sentido en el que aquel que prende una mecha será el responsable de la explosión subsecuente (*cfr.* EHU, sect. IV, ¶ 7).

Así llegamos al dilema sobre la bondad y perfección del Creador, ya que cualquier acción moralmente mala será su responsabilidad. Entonces, ¿cómo es posible que un Creador moralmente bueno permita la existencia de la maldad?, ¿cómo es que algunas veces realicemos acciones morales reprobables?, ¿es posible que el Creador no sea justo y perfecto, y, por lo tanto, su diseño, carente de perfección y potencialmente maligno?

Hume resuelve el dilema diciendo que la existencia del mal es necesaria para la bondad total de la creación y concluye diciendo que éstos son misterios que no pueden ser razonados por la mente natural e inasistida del Hombre (*cfr.* EHU, sect. IV, ¶ 8ss). El escocés parece conformarse con la solución de que, si el mal es parte de la creación, será porque está ordenado a un bien superior, acercándose con esta postura a Leibniz y su «mejor de los mundos posibles».

Ésta será la verdadera teología natural para Hume: aquella que reconoce las deficiencias de las capacidades del Hombre para razonar las acciones de Dios, haciendo necesario el reconocimiento de la probabilidad como factor inamovible en la construcción filosófica personal, misma que, de acuerdo a la cantidad y calidad de las impresiones directas adquiridas, impregnará los sentimientos y creencias de los Hombres.

El conocimiento científico será aquel que proporcione impresiones simples irrefutables, las más puras de las cuales serán aquellas que se expresen en forma de número y figura (geometría); debido a que sus concepciones son perfectas, se convierten, entonces, en la pieza fundamental para incrementar las probabilidades de posibilidad de alguna creencia. Todo aquel sentimiento o creencia que se fundamente en conocimientos científicos tendrá mayor posibilidad de verdad que los que se encuentren basados en opiniones, interpretaciones, sentimientos o creencias carentes de impresiones demostrables. De esta forma, no se excluye la posibilidad

de una idea de reflexión, mas su posibilidad de verdad se dificulta porque se encontrará basada en las construcciones personales del individuo que reflexiona. El problema de Hume con la religión natural es, precisamente, que se fundamenta en interpretaciones personales, basadas en creencias que no tienen otro soporte que la Revelación. La filosofía propuesta por Boyle, Clarke y hasta el mismo Newton mezcla elementos científicos con revelaciones teológicas, lo que para Hume será inválido, pues no hay evidencias directas que soporten ningún tipo de revelación.

La libertad religiosa se encuentra regida por la Revelación y se fundamenta en una prueba, donde el Hombre hace uso de su libertad ateniéndose al Juicio Final que le dará o negará el acceso al Paraíso. Para Hume, esta prueba no tiene más sentido ni otro fundamento que la manipulación de la conducta de los Hombres. Aunque no podemos dejar de ver que, si seguimos el razonamiento establecido en el apartado «*Liberty and necessity*» de su tratado, la existencia de la religión sería una previsión del Creador, y, en este sentido, providencial.

Como ya vimos, en *Dialogues concerning natural religion* explora, a través del diálogo, las posturas, religiosa, científica y naturalista, y expone las dificultades para poder lograr un razonamiento absolutamente verdadero sobre la religión natural y sobre el diseño del cosmos. La obra es confusa porque estas posturas se enfrentan y se reconcilian en sus diferentes puntos de encuentro, lo cual dificulta una conclusión definitiva sobre el tema; sin embargo, si se analiza la obra desde este punto de vista, donde las tres formas de argumentación se defienden desde sus respectivas trincheras, la obra ofrece mucho mayor claridad y sentido.

III.3.1 La perspectiva de la Revelación

Uno de los objetivos dentro del trabajo filosófico de Hume fue lograr una explicación sobre el origen y evolución de las religiones basadas en dogmatismos. El propósito fundamental era dejar claro que las religiones no se encuentran montadas sobre ningún tipo de argumentación filosófica válida.

En las secciones II y III de su disertación «*The Natural History of Religion*» explora el origen de las religiones, haciendo referencia a la perplejidad que produce en el Hombre el darse cuenta de lo finamente ajustadas que están unas cosas con otras y que da como resultado un gran todo que induce a pensar en un ser supremo creador de tan impresionante maquinaria; del mismo modo, somos conscientes de nuestra frágil e inexplicable relación con el futuro, de condiciones distribuidas entre los Hombres por causa desconocidas, del suspenso continuo entre vida y muerte, entre salud y enfermedad, entre abundancia y necesidad. Estas causas desconocidas se convierten, entonces, en objeto de esperanza y miedo. Mientras las pasiones nos dejan en un estado de alarma continuo debido a la ansiedad que producen los eventos fuera de nuestro control, la imaginación se encontrará igualmente ocupada formándose ideas sobre la dependencia que tenemos de esos poderes. En concordancia con las pasiones humanas, el Hombre, entonces, representa a Dios como celoso y vengativo, como caprichoso y parcial, cuando la verdad es incomprensible para la razón humana (*cfr.* FD , pp. 36-60).

Para Hume, la representación de Dios de la época proviene de la evolución del politeísmo, cuando se imaginaban dioses con formas y capacidades superiores a las del Hombre, pero relacionadas con las mismas pasiones a las que se encuentra sujeto el ser humano. Estas ideas fueron evolucionando hasta llegar a la idea de un Dios todo poderoso, pero aún sujeto a las pasiones humanas tales como el celo, el castigo y la venganza. Hume no puede concebir un Dios con el mínimo resquicio de pasión, debido a que sería la presentación de una debilidad inaceptable en el todopoderoso. Tal como lo menciona en las primeras líneas de la sección IV de la disertación sobre la historia natural de la religión: «*The only point of theology, in which we shall find a consent of mankind almost universal, is, that there is invisible, intelligent power in the world*» (FD , p. 60).

Más adelante, en la sección V, continúa sobre la concepción de un poder invisible e inteligente, diciendo:

Whoever learns, by argument, the existence of invisible, intelligent power, must reason from the admirable contrivance of natural objects, and must suppose the world to be the workmanship of that divine being, the original cause of all things. But the vulgar polytheist, so far from admitting that idea, deifies every part of the universe, and conceives all the conspicuous productions of nature to be themselves so many real divinities. (FD , pp. 77-78)

En estos fragmentos se revela la intención, y la muy probable creencia, sobre la existencia de un Creador, invisible, poderoso y único; idea que toma validez a través de la observación del delicado arreglo entre causas y efectos que rodea la existencia de los objetos naturales, evidencias simples y directas que, de acuerdo al sistema humeano, validan la idea de reflexión sobre la existencia de un Creador. Al provenir esta deducción de una reflexión, el estatuto de verdad quedará relegado a pura probabilidad; sin embargo, el fino ajuste que se observa en la naturaleza eleva las probabilidades de la existencia del Diseñador del cosmos al nivel más alto al que puede acceder la razón humana.

Esta tendencia del Hombre, mostrada en el politeísmo, de imaginar dioses con características humanas será para Hume el antecedente directo de la religión monoteísta moderna, que no ha podido deshacerse de todas las supersticiones originales, superchería que las aleja de la verdad probable y, por lo tanto, de la filosofía. Su postura es muy clara, al observar que a todo aquel Hombre vulgar al que se le pregunta el porqué de su creencia en un Dios mencionará algún evento en particular: el castigo por la sequía o la providencial caída del enemigo, aunque pocos mencionaran la notable predisposición y coordinación de todas las partes, incluyendo la propia anatomía. Es así como cita a Lord Bacon: «*A Little philosophy, says my Lord Bacon, makes men atheists: A great deal reconciles them to religion*» (FD , p. 91).

Para Hume, el problema fundamental de la religión es que ésta ha sido enseñada y aprendida por los Hombres, bajo la superstición y el prejuicio que pone énfasis en una tensión errónea. Cuando ésta falla, y descubren, por medio de la reflexión, la regularidad e uniformidad del curso de la

naturaleza, toda su fe en la superstición y prejuicios se tambalea hasta la ruina: «*But being taught, by more reflection, that this very regularity and uniformity is the strongest proof of design and of a supreme intelligence, they return to that belief, which they had deserted; and they are now able to establish it on a firmer and more durable foundation*» (FD , p. 92).

Personalmente, me parece que estas ideas encierran y resumen el núcleo fundamental del deísmo humeano, mismo que confirma con claridad su creencia en un diseño y un Diseñador inteligente del cosmos, así como las bases sobre las que ésta ha sido construida. Para Hume, la observación estricta de una filosofía natural en los términos que él propone conducirá al filósofo a una reflexión que lo acercará a Dios.

En la primera parte de los *Diálogos sobre religión natural*, Hume expone la problemática religión moderna a través de la postura de «Demea», quien defiende que los principios religiosos se deben enseñar a edad temprana a los hijos, cuando aún no tienen la capacidad de razonar con ciencia. Esta forma de educación será, según Hume, la raíz de las supersticiones que impregnan las religiones y que nublan la razón del Hombre. Aquí defiende la necesidad de enseñar al joven a pensar con ciencia, la cual, mediante el asombroso ensamble de causas y efectos, le conducirá a concluir la existencia de un Creador. El problema que sugiere en este punto es la existencia de una manipulación a edad temprana que, lejos de acercar al joven a la verdad, lo aleja.

«Demea» continúa haciendo referencia a la necesidad de «domar» las mentes jóvenes hasta la sumisión y disidencia personal para poder iniciarse en el estudio de la teología. Esta costumbre será duramente criticada por Hume, debido al problema que la manipulación acarrea al *feeling* y a la *belief*. Dicha educación causará que cualquier idea que cuestione las enseñanzas recibidas en torno a la religión produzca un sentimiento de culpa que termine por revelarse como una traición a las creencias sembradas en la niñez. El filósofo verdadero, según Hume, será aquel capaz de cuestionarse y romper con la manipulación para poder acceder al verdadero conocimiento de Dios, aquel que no está contaminado por las supersticiones originales de la religión.

Con esto no quiero sugerir que Hume esté en contra de las religiones; de hecho, en su disertación sobre la «Historia natural de la religión», reconoce el origen divino del cristianismo porque no contenía contradicción alguna:

«Nothing indeed would prove more strongly the divine origin of any religion, than to find (and happily this is the case with Christianity) that it is free from a contradiction, so incident to human nature» (FD , p. 101). Su crítica se focaliza en liberar a la religión de las supersticiones heredadas del politeísmo para, de esta forma, acercarse lo más posible a la filosofía, si bien una unión de ambas disciplinas es imposible por la dificultad que representa la imposibilidad de experimentar directamente situaciones como la creación, relegando al Hombre a la pura probabilidad de sus creencias.

«Demea», en la primera parte de los *Diálogos*, defiende que el estudio de la teología natural debe ser guiado por la lógica en primer lugar, seguido de la ética y la física. Hume intenta, a través de esta voz, demostrar la dificultad de anteponer el pensamiento lógico, como pretenden los naturalistas, puesto que las conclusiones derivadas de la lógica del Hombre lo llevarán, irremediablemente, a entrar en conflicto con las enseñanzas religiosas recibidas a temprana edad. El resultado de este enfrentamiento será, entonces, un intento fútil de reconciliación entre dos posturas que, sencillamente, son opuestas por su naturaleza: una encuentra su fundamento en la fe y la otra en la evidencia. La teología será un argumento de fe, de creencias y de probabilidad, mientras la lógica será un asunto que se cimenta en lo conocido y lo que, se sabe, proviene, según Hume, de las ideas simples que se originan en la observación, de forma tal que la cadena causal observada será la fuente de nuestra lógica y lo que no es observable será tan sólo probable y la creencia de su probabilidad será un asunto que nace en el sentimiento individual de cada Hombre, por lo que intentar hacer uso del pensamiento lógico para el estudio de la teología natural sólo podrá conducir a la confusión y al error.

Esta posición respecto a la confusión que surge de intentar forzar una interpretación lógica de asuntos propios de la creencia es una constante en los *Diálogos sobre religión natural*, donde la crítica es ácida en ocasiones y atemperada, en otras. Sin embargo, el llamado a no confundirlas es constante. Me parece clara la propuesta de Hume en aras de respetar la interpretación religiosa o revelada sobre el diseño del cosmos, siempre y cuando sus conclusiones se limiten a las fronteras de la creencia, la fe y la probabilidad. Desde esta perspectiva, las conclusiones naturalistas que se basen en la demostración lógica de las probabilidades serían mucho más cercanas a la filosofía y causarían menos confusiones. Hume está

convencido de que esta forma de hacer teología natural no sólo beneficiaría al naturalismo, sino que fortalecería a las mismas religiones, ya que la manipulación de las mentes juveniles sería desechada al aceptar la verdadera naturaleza del naturalismo religioso.

En esta primera parte de los *Diálogos*, Hume pone las bases de su crítica a las religiones, refiriéndose a la necesidad de una sumisión de la curiosidad natural; por voz de «Demea» afirma que para que los jóvenes puedan integrarse al estudio de los misterios de la religión es necesario «domar» sus mentes, llevarles hasta la sumisión y la disidencia personal adecuadas, y, así, eliminar cualquier escrúpulo que pudiera existir en referencia al estudio de la teología: «*Having them thus tamed their mind to a proper submission and self dissidence, I have no longer any scruple of opening them to the greatest mysteries of religion*» (DNR, ¶ 131, no. 2). El problema al que apunta esta cita es al de la negación del impulso natural a cuestionar, que es el principio fundamental de la ciencia. Es por ello que la ciencia natural no podrá tener como cimiento la teología: sus cuestionamientos están, necesariamente, restringidos a los fundamentos de la fe.

Si se toma en cuenta la perspectiva histórica en la que los *Diálogos sobre religión natural* aparecieron, la crítica que hace al inicio de la segunda parte de la obra toma proporciones muy serias, si hemos de hacer caso a sus críticos, ya que, en la voz de «Demea», quien se apoya en «Malebranche», Hume manifiesta la restricción que la religión impone para cuestionar la perfección de Dios. El objetivo es sentar las bases para establecer la crítica de lo indemostrable, al evidenciar las dificultades que enfrenta el naturalismo para definir la naturaleza divina. No está intentando negar la existencia de Dios, como muchos han interpretado, sino establecer la imposibilidad de asegurar las características divinas con ciencia, estableciendo las bases para la doctrina del sentimiento y la creencia. En este sentido, el fragmento que a continuación se cita es contundente; la pretensión de Hume no es la negación de Dios, sino la forma en que se debe hacer, desde la perspectiva de la creencia y desde la perspectiva de la revelación. El Hombre no tiene la capacidad de comprender los misterios que rodean a la divinidad, y, por lo tanto, deberá ser cuidadoso en la forma en la que expresa sus creencias sobre los atributos divinos:

Our ideas reach no farther than our experience: We have no experience of divine attributes and operations: I need not to

conclude my syllogism: You can draw the inference yourself. And it is a pleasure to me (and I hope to you too) that just reasoning and sound piety here concur in the same conclusion, and both of them establish the adorably mysterious and incomprehensible nature of the Supreme Being. (DNR, ¶ 142-143, no. 4).

Me parece que Hume, a lo largo de su obra, demuestra, de muchas y muy variadas formas, su inclinación o creencia personal hacia la existencia de un Creador del sorprendente orden y ajuste naturales; un Dios incomprensible por medios humanos que, a pesar de poseer un poder inmenso (como lo demuestra la existencia de la naturaleza), pudo haber establecido un universo de creaturas libres de todo mal, pero no lo escogió así y tolera de forma inexplicable la existencia de una gran cantidad de males que se ciernen sobre sus creaturas. En este sentido, la existencia del Creador parece clara, mas no así la providencia, lo cual sitúa su postura en un deísmo débil y prácticamente vacío bajo la tutela de un Dios indiferente de su creación (*cfr.* DNR, ¶ 210, no. 13).

El deísmo aquí señalado se acerca mucho al de Plotino, quien dice que lo Uno es causa de todo lo demás, pero no como resultado de su voluntad, sino como efecto necesario de su perfección, generado por emanación sin pérdida de su propia sustancia. Hume, a diferencia de Plotino, no se preocupa por especular cómo es que Dios crea, sino que se limita a señalar que, a juzgar por la evidencia que muestran las relaciones entre causas y efectos, se puede inferir la enorme capacidad creadora de Dios, de la misma manera que, por la existencia de los males, se puede inferir la indiferencia divina con respecto a sus creaturas. Plotino defiende que de Dios no se puede predicar ningún atributo, ya que, de lo contrario, sería una limitación y, por lo tanto, una imperfección; dada la desproporción entre el Hombre y Dios, el que su creatura pudiera comprender alguno de sus atributos le acercaría definitivamente a ésta y a sus limitaciones, alejándole de la perfección asumida. Una vez más, Hume no está interesado en ir tan lejos; prefiere limitarse a reconocer que el Hombre no podría conocer los atributos y voluntades de Dios debido a las limitaciones humanas, por lo que más vale no especular sobre lo que no puede ser conocido con ciencia.

No se debe confundir a la postura de Hume en relación al Creador con sus opiniones sobre la religión. Esta última será siempre vista como un

mecanismo irracional que permite al Hombre sobrellevar su miserable existencia bajo el amparo de un Dios creador y providente del que depende todo (*cfr.* DNR, ¶ 193, no. 1). Se consolida, así, como una estructura cuya base y fundamento es la manipulación de los sentimientos y creencias de los Hombre, condicionados por la promesa de un futuro tan dudoso como las religiones.

III.3.2 La perspectiva de la ciencia

Antes de entrar a lo problemático de la perspectiva científica sobre el argumento del diseño, quiero aclarar las dos formas del naturalismo de Newton, quien, muy probablemente, sea la figura que más influyó en la filosofía natural humeana.

La primera forma del naturalismo científico de Newton se puede observar en su obra *Opticks*, en la cuestión 31, donde habla sobre la creación de la materia: la forma de redacción es de una moderación cuidadosamente expresada y hace referencia a que es de su opinión que es probable que Dios, en un principio, hubiera moldeado la materia con sus características de dureza, extensión y forma. La referencia a la opinión y la probabilidad es, para Hume, la única forma posible de naturalismo científico, ya que delimita perfectamente lo observado, lo experimentable y la probabilidad de un evento como opinión del observador. Esta forma de redacción es consistente en las primeras ediciones de la obra newtoniana, tanto en el escolio de la primera edición (1687) de su *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* y su *Opticks* (1704). Este tema será tratado con profundidad más adelante, en el presente trabajo; por el momento me interesa, no obstante, dejar clara la existencia de estas dos formas de hacer naturalismo en Newton.

La segunda forma nace más tarde en el tiempo, después de las controvertidas acusaciones que hizo Leibniz contra las conclusiones newtonianas, altercado que inició en 1705 y siguió hasta 1716, cuando Samuel Clarke contestó a las acusaciones de Leibniz. En la segunda edición de los *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* (1713), Newton modificó el escolio general de la obra, eliminando el carácter de opinión personal y sustituyéndolo por una forma de conclusión categórica sobre las intervenciones divinas en el terreno de lo natural.

El naturalismo científico que Hume critica y descalifica nace de la segunda forma newtoniana, pues es un modelo que no conoce la moderación conclusiva y que lleva al extremo las interpretaciones sobre las observaciones naturales. Esta forma se aleja definitivamente del número y la cantidad, las únicas formas puras que reconoce como expresiones de la verdad incuestionable.

En sentido contrario al enfoque sugerido por la Revelación, para Hume, la orientación científica deberá estar regida por la curiosidad que surge de la evidencia de la existencia de un fenómeno, donde la única forma segura de conocimiento será posible a través de la experimentación directa de la manifestación del objeto estudiado. En el caso del diseño natural, la única forma de asegurarlo con verdad sería mediante la observación directa del fenómeno, en una suerte de testificación. Esta observación generará, de acuerdo con la gnoseología que Hume propone, una idea simple que no puede ser refutada debido a la vivencia directa de la causa y el efecto del evento observado, sobre todo si es posible comunicarlo en lenguaje matemático. En este sentido, la perspectiva científica de Hume se limita, únicamente, a las impresiones que sean capaces de generar ideas simples y matematizables, aunque no descarta que las propuestas que no pueden ser observadas directamente puedan ser verdaderas, lo cual deja la puerta abierta a la probabilidad de las argumentaciones que tienen como fundamento un razonamiento lógico.

Éste será el caso del argumento del diseño, ya que, por limitaciones espacio-temporales y de capacidad humana, el evento no puede ser atestiguado; sin embargo, la observación de las causas y efectos naturales sugieren la probabilidad de existencia de un evento con características de un diseño inteligente. Se podría argumentar, entonces, que Hume sostiene una especie de escepticismo atenuado por la probabilidad en el que, si bien un evento que no es atestiguado directamente no se le puede dar un estatuto total de verdad, sí es posible otorgarle un estado de probabilidad, mismo que está íntimamente relacionado con el sentimiento (*feeling*) y la creencia (*belief*) del observador.

En este sentido, Hume pone en voz de «Cleanthes» el ejemplo de la validez del sistema copernicano, al mencionar que contiene las más sorprendentes paradojas y lo más contrario a las apariencias, así como a nuestros sentidos

y concepciones comunes; sin embargo, dice Hume, monjes e inquisidores han retirado sus oposiciones a este sistema (*cfr.* DNR, ¶ 138, no. 17).

Si observamos esta afirmación bajo el filtro de la primera forma de naturalismo newtoniano, se podría decir que, en la opinión de aquellos monjes e inquisidores, la probabilidad de verdad del sistema copernicano es alta y, por lo tanto, han retirado sus oposiciones al otorgarle una posibilidad científica. Éste es el naturalismo que Hume reconoce, aquel que presenta sus conclusiones y tesis bajo una cuidadosa moderación y evitar, así, confusiones y errores.

A lo largo de los *Diálogos sobre religión natural*, Hume presenta un número considerable de ejemplos para demostrar que no se puede dar un salto de una tesis de corte científico, basada en observaciones causales, para soportar un postulado teológico que pretende demostrarse como absolutamente verdadero. Una y otra vez pone de manifiesto las dificultades lógicas que este tipo de conclusiones representa. Esta metodología confrontativa es tomada del *Tratado sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón, quien confronta las diferentes posturas que intentan probar la existencia de Dios al grado de anularse unas a otras. La eficacia de este método radica en poner de manifiesto las dificultades que supone demostrar, absolutamente, aquello que sólo se puede afirmar como probable. Esta dificultad es muy clara hacia al final de la parte III de los *Diálogos*, donde «Demea» intenta desarmar la postura racionalista de «Cleanthes» argumentando que conocemos que Dios existe, pero que nuestras capacidades distan mucho de poderle descubrir. Es, precisamente, en este sentido que a Hume le parece una pérdida de tiempo tratar de demostrar con ciencia aquello que no está en nuestras posibilidades, por lo que, entonces, deberá quedar relegado a la probabilidad, y, de ser así, al sentimiento ya las creencias de los individuos.

Hay que recordar que, para Hume, el único conocimiento cien por ciento verdadero es aquel que proviene del número y la cantidad, debido a que son ideas simples que no están sujetas al deterioro que supone la intervención de la memoria para afirmar su verdad en todo momento. La ciencia de Newton se basa, en gran medida, en el número y la cantidad, razón por la cual Hume considera su trabajo como verdaderamente científico; también explica por qué, en su carta conocida como «Carta a un

médico*», expresa el haber descubierto una nueva escena del pensamiento, que no es otra cosa que el intentar la aplicación del método experimental al estudio de la naturaleza humana, en un esfuerzo por sustituir la metafísica errónea por una práctica basada en los hechos y en la experiencia.

La ciencia natural, según Hume, será, pues, aquella donde se acepta la probabilidad de cualquier tipo de especulación, siempre y cuando esté fundamentada en impresiones, y la verdad incuestionable sea, únicamente, aquella relacionada con el número y la cantidad, pues, de otra forma, estaría sujeta a las reglas de probabilidad que actúan sobre el sentimiento y la creencia.

Analizando desde esta perspectiva el argumento del diseño, tal y como lo juzga Hume, la simple existencia de una cadena causal promueve la idea de la probabilidad de un inicio; idea de reflexión que se fundamenta en la idea simple de causa y efecto. La suposición de un comienzo nos lleva a la suposición de un Diseñador, misma que se apoya en el evidente equilibrio natural, que, al no poder ser demostrado con ciencia (absoluta certeza), es sugerido por una «fuerza sutil», que es el sentimiento, base de toda creencia. En este sentido, el argumento del diseño cuenta con altas probabilidades de ser verdadero, con lo que, si fuera el caso, la probabilidad de un Arquitecto es todavía más alta. Sin embargo, la existencia de este último estaría más del lado de la creencia teológica que de la ciencia. Ésta será la metafísica que Hume podría aceptar, una basada y fundamentada en probabilidades, más que en supersticiones religiosas.

En la cuarta parte de los *Diálogos sobre religión natural*, el debate entre «Demea» y «Cleanthes» se polariza cuando este último acusa al misticismo de ser una postura cercana al ateísmo, ya que, en el fondo, ambos apoyan a un argumento que asegura la imposibilidad de conocimiento de la primera causa tanto en su forma como en su naturaleza. Esta parte del diálogo es interesante, ya que invita nuevamente a la moderación, al encuentro en un punto medio entre posturas que se confrontan, en el reconocimiento de la probabilidad como puerta de entrada al sentimiento y en la creencia a partir de lo que sí es cognoscible e inteligible: la evidencia natural:

* El nombre oficial del documento es: A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, aunque generalmente se le refiere como Carta a un Médico (LG).

To say that the different ideas, which compose the reason of the Supreme Being, fall into order, of themselves and by their own nature; is really to talk without any precise meaning... why it is not as good sense to say, that the parts of the material world fall into order, of themselves, and by their own nature. Can the opinion be intelligible while the other is not so? (DNR, ¶ 162, no. 10)

Argumentos como éste son los que hacen confusa la obra de Hume, ya que se pueden interpretar de muchas y muy variadas formas, aunque, en el fondo, lo que buscan es ejemplificar el error que implica tomar posiciones extremas que no pueden ser comprobables. Es una invitación a aceptar las limitaciones de la inteligencia humana, asumiendo los recursos disponibles al Hombre, que se resumen en la probabilidad que incita al sentimiento y, así, a la creencia. Personalmente, no creo que el interés de su obra sea la descalificación del diseño natural o de la existencia de Dios, sino un llamado a la moderación. El problema con la obra humeana es que, continuamente, cae en la ridiculización de argumentos de una y otra parte, por más que el objetivo buscado haya sido el de mostrar la imposibilidad de los extremos a través del choque de posturas polarizadas. La confusión surge, también, porque, al establecer los argumentos que defiende cada uno de los polos opuestos, se llega a crear un ambiente de reconciliación o aceptación, que luego se destruye mediante una ridiculización, sin saber el lector qué es lo que Hume pretende defender exactamente.

El objetivo es evitar la tentación de buscar explicaciones sobre las causas del mundo material en el mundo de las ideas, al igual que no es posible explicar la causalidad de las ideas a partir del mundo material, pues buscar las causas de un mundo en uno de otro tipo conducirá a un juego infinito de propuestas y tesis indemostrables. El toque científico que busca Hume se encuentra, precisamente, en la identificación de las impresiones que nos conducen a la elaboración de tesis probables, así como a la identificación y, sobre todo, el respeto de las fronteras existentes entre cada uno de los tipos de propuesta: científica, filosófica o teológica.

En los *Diálogos*, Hume intenta poner de manifiesto la dificultad de hacer ciencia a partir de operaciones metafísicas, debido a la relatividad inherente a la forma en la que opera el pensamiento:

Nothing seems more delicate with regard to its causes than thought; and as this causes never operate in two persons after the same manner, so we never find two persons who think exactly alike. Nor indeed the same person thinks exactly alike at any two different periods of time. A difference of age, of the disposition of his body, of weather, of food, of company, of books, of passions; any of these particulars or other more minute, are enough to alter the curious machinery of thought and communicate to it very different movements and operations. As far as we can judge vegetables and animal bodies are not more delicate in their motions, nor depend on a greater variety or more curious adjustments of springs and principles. (DNR, ¶ 161, no. 8)

El siguiente fragmento es una muestra de la forma en la que Hume percibe el naturalismo de la época. Sobresalen la negación al cuestionamiento sobre la causa de la causa primaria y el reduccionismo sobre el que se basa la postura de éstos, que afirman que lo único que importa es haber encontrado a un Dios —por lo que ahí se debe parar la indagación e invitan a los más emprendedores o sabios esa tarea, lo cual, posiblemente, se refiere a la intervención de la teología—. Este fragmento ridiculiza un poco la base científica de la que el racionalismo natural pretende partir:

The order and arrangement of nature, the curious adjustment of final causes, the plain use and intention of every part and organ; all of these bespeak in the clearest language and intelligent cause or author. The heavens and the earth join in the same testimony: The whole chorus of nature raises on one hymn to the praises of its Creator: You alone, or almost alone, disturb these general harmony. You start abstruse doubts, cavils, and objections: You ask me what is the cause of this cause? I know not; I care not; that concerns not me. I have found a Deity, and here I stop my inquiry. Let those go farther, who are wiser or more enterprising. (DNR, ¶ 163, no. 13)

Finalmente, la premisa que Hume pone en boca de «Philo» es que no es posible adscribir una característica a un objeto, cuando el que asigna la característica la desconoce por completo, debido a su incapacidad de juicio por desconocimiento. En otras palabras, no se puede asegurar la perfección

cuando no se puede juzgar la perfección porque no se puede experimentar y, por lo tanto, se desconoce: «*Could a peasant, if the Eneid were read to him, pronounce that poem to be absolutely faultless, or even assign to it its proper Rank among the productions of human wit; he, who had never seen any other production?*» (DNR, ¶ 167, no. 6).

No hay que perder de vista que la crítica que Hume establece aquí está dirigida a la validez del método experimental como fundamento de la teología natural. En ningún momento intenta derrumbar la imagen del diseño por completo, como se ve en las concesiones que hace a lo largo de los *Diálogos* y que tanto confunden a los investigadores que intentaron hacer una clasificación definitiva de la postura del escocés. Como sugerí en los párrafos anteriores, para Hume, el argumento del diseño y los asuntos relacionados con Dios deben mantenerse en el terreno de lo apriorístico y abandonar cualquier intento basado en un método científico.

Al final de la quinta parte de los *Diálogos sobre religión natural*, hace referencia a la ridiculización que, merecidamente, hiciera Cicerón contra Epicuro y sus argumentos absurdos sobre la naturaleza de los dioses, en clara alusión a los naturalistas que retomaban y defendían argumentos similares como científicamente sólidos y filosóficos.

III.3.3 La perspectiva desde el naturalismo según Hume

El naturalismo científico de Hume parte del reconocimiento de las limitaciones del Hombre para juzgar todo cuanto le rodea, ya que, en su opinión, para tener una certeza absoluta, sería necesario conocer cada una de las instancias de la cosa que se experimenta, supuesta la premisa de que es imposible adscribir características a un objeto cuando el que asigna la característica la desconoce por completo, de forma que no se puede juzgar la eternidad, el principio de la cadena causal o la perfección, cuando ni siquiera se puede conocer el significado completo del término en sí mismo.

A pesar de que el Hombre no puede conocer científicamente todo lo que le rodea, cuenta con la capacidad de establecer hipótesis y teorías que se refuerzan con observaciones de naturaleza científica e influyen sobre los sentimientos y las creencias, debido a la probabilidad asociada con las observaciones. Éste será el sentido fundamental del naturalismo en Hume: un reconocimiento de lo imposible y lo probable, donde las verdades fundamentales serán asequibles al Hombre de acuerdo al peso y fuerza que se les otorgue mediante la creencia en la probabilidad de verdad de una hipótesis. El juego de probabilidades encuentra su refuerzo más sólido en el número y la cantidad, pues se trata de las ideas simples más puras a las que se puede acceder: *«In a Word, Cleanthes, a man, who follows your hypothesis, is able, perhaps to assert, or conjecture, that the universe, sometime, arose from something like design: but beyond that position he cannot ascertain one single circumstance; and is left afterwards to fix every point of his theology, by the utmost license of fancy and hypothesis»* (DNR, ¶ 169, no. 12).

El punto que aquí llama la atención es la concesión de validez que hace a la conjetura de que el universo surgió de una especie de diseño, con lo que la observación de un orden entre medios y fines estaría justificada. Lo que Hume no está dispuesto a conceder es que, a partir de este orden, se aseguren las características del Diseñador, continuando con un ejemplo de una conclusión absurda y ridícula derivada de lo que en una observación parcial se pudiera juzgar como un error o defecto de la naturaleza.

La importancia de este fragmento es que define la frontera entre lo observable desde un punto de partida científico y lo creíble o sujeto a la creencia, que son los atributos de Dios. La forma en la que expresa *«something like design»* contiene en sí misma la referencia a la probabilidad

de algo como lo que conceptualizamos como diseño; no obstante, no podemos afirmar con certeza que así sea. En los fragmentos donde Hume hace concesiones cuidadosas a favor del argumento del diseño, siempre encontraremos al menos un elemento probabilístico, moderador de cualquier conclusión arrebatada:

How could things have been as they are, were there not an original, inherent principle of order somewhere, in thought or in matter? [...] chance has no place on any hypothesis, Sceptical or Religious. Every thing is surely governed by steady, inviolable laws. And were the inmost essence of things laid open to us, we should then discover a scene, of which, at present we can have no idea. Instead of admiring the order of natural beings, we should clearly see, that it was absolutely impossible for them, in the smallest article, ever to admit of any other disposition. (DNR, ¶ 174-175, no. 12)

Este pequeño extracto de los *Diálogos* es interesante, puesto que revela la disposición y la forma en la que Hume está dispuesto a aceptar la existencia de un principio original de orden, ya sea en el pensamiento o en la materia. Al mismo tiempo, remarca que la especulación se debe hacer a un lado de cualquier hipótesis que incluya una casualidad sin orden, sin importar que sea escéptica o religiosa. Hume apela una vez más a lo que es evidente, a la existencia de leyes fijas e inviolables, pues es en esta evidencia que descansa la probabilidad de la conclusión de la existencia de un principio original de orden.

La sexta parte de los *Diálogos* termina con una disertación sobre el principio original del orden, que se da en la voz de «Philo», quien menciona que, al revivir la hipótesis de Hesíodo, quien aseguraba el gobierno del mundo a partir de 30 mil deidades que darían los poderes desconocidos a la naturaleza, es tan inútil como afirmar que todos los Hombres y los animales surgieron a partir de un origen similar. Si se lleva esa inferencia un paso adelante, se contará con una sociedad numerosa de deidades tan explicables como la deidad universal que posee, dentro de sí misma, las perfecciones de toda esa sociedad; si esto fuera así, el teísmo, el politeísmo y el escepticismo estarían cimentados en el mismo razonamiento: ésta es, pues, la raíz de la falacia del descubrimiento de Dios a través del método que los naturalistas intentan. La sugerencia que surge, una vez más, es que

lo que es evidente es la existencia de un principio ordenador que gobierna todas las cosas en la naturaleza; sin embargo, su origen no lo es tanto y, por esta razón, cae, necesariamente, en el terreno de la «*belief*», característica de la individualidad humana que no es regida, en muchas ocasiones, por la razón, sino por la costumbre, por lo que no deberá utilizarse en el establecimiento de hipótesis que intenten tener un carácter científico, aunque sí puede ser justificada mediante argumentos que refuercen su probabilidad.

La forma correcta de hacer naturalismo desde la perspectiva de Hume se puede observar en el fragmento en el que hace referencia a la necesidad de relación entre las partes que forman el todo de la naturaleza y la relación del todo con sus partes:

All the parts of each form must have a relation to each other, and to the whole: an the whole itself must have a relation to the other parts of the universe; to the element, in which the form subsists; to the materials, with which it repairs its waste and decay; and to every other form, which is hostile or friendly. A defect in any of these particulars destroys the form; and the matter of which it is composed, is again let loose, and is thrown into irregular motions and fermentations, till it unite itself to some other regular form. If no such form be prepared to receive it, and if there be a great quantity of this corrupted matter in the universe, the universe itself is entirely disordered; whether it be the feeble embryo of a world in its first beginnings that is thus destroyed, or the rotten carcase of one languishing in old age and infirmity. In either case chaos ensues; till finite, though innumerable revolutions produce at last some forms, whose parts and organs are so adjusted as to support the forms amidst a continued succession of matter. (DNR, ¶ 183, no. 6)

Este fragmento es interesante, ya que ejemplifica la forma en la que se hace el naturalismo humeano y lo que se puede inferir a partir de éste: una forma de diseño a partir de las relaciones de orden experimentables en la naturaleza, donde, a pesar de un posible inicio caótico, por alguna razón el orden se impuso y dio forma a la naturaleza que hoy podemos observar. A partir de un razonamiento así, se podría mencionar la probabilidad de un principio ordenador en la forma de Dios sin que dicha afirmación causara

mayor molestia al naturalismo propuesto por el escocés. Parece ser que, en opinión de Hume, si el naturalismo se pudiera dar bajo estas formas, la transición de una hipótesis probable a la teología o a cualquier otra disciplina especulativa sería comprensible e indiscutible.

El naturalismo humeano requiere como punto de partida la experiencia que pueda proporcionar una idea simple; de lo contrario, se estaría cayendo en el terreno de la especulación, del invento imaginario y de la superstición. Una hipótesis que no se cimiente en evidencias no cuenta con ninguna ventaja sobre cualquier otra:

Every event before experience is equally difficult and incomprehensible; and every event, after experience, is equally easy and intelligible. Motion in many instances from gravity, from elasticity, from electricity, begins in matter, without any known voluntary agent: and to suppose always, in these cases, an unknown voluntary agent, is mere hypothesis; and hypothesis attended with no advantages. (DNR, ¶ 182, no. 4)

En el párrafo anterior no se toca el significado de la evidencia del movimiento causal, que es la base para el establecimiento de la hipótesis de un probable agente voluntario. El naturalismo de Hume no tiene problemas con la generación de una hipótesis probable de este tipo, siempre y cuando se fundamente en algún tipo de evidencia. El problema es el asegurar la verdad de una hipótesis basándose en especulaciones que no tienen como punto de partida una evidencia a la que se pueda hacer referencia. Ésta es la gran diferencia entre el naturalismo de Boyle y Clarke con el de Hume; para el escocés, este tipo de conclusiones se acercan más a lo que llama «teísmo experimental» que a un naturalismo verdadero. La referencia a éste se hace en la quinta parte de los *Diálogos sobre religión natural*, donde «Philo» expone que el error del teísmo experimental es suponer que, a partir de causas similares, se obtienen efectos similares, haciendo caso omiso de la distancia natural entre objetos que se comparan, como inferir que la sabia de los árboles fluye de forma similar a la sangre en los seres vivos:

Like effects prove like causes. This is the experimental argument; and this, you say too, is the Theological argument. Now it is certain that the liker the effects are which are seen, and the liker the causes which are inferred, the stronger is the argument.

Either departure in either side diminishes the probability, and renders the experiment less conclusive. You can no doubt of the principle: Neither ought you to reject its consequences. (DNR, ¶ 165, no. 1)

La dificultad de este tipo de inferencias es que intentan probar la hipótesis de un diseño a partir de comparaciones que, en principio, podrían parecer similares, pero que, en una visión ampliada, traerían complicaciones, como inferir el flujo de algún tipo de sustancia vital en los minerales, como lo es la sabia para los árboles y la sangre para los animales. No se puede concluir como verdadera una hipótesis que tiene su origen en la opinión, pues la dificultad de las inferencias basadas en observaciones particulares es que conducen a causas particulares, de forma que, si el objetivo es inferir la causa general, hace falta el conocimiento de todas las causas particulares, tarea imposible para las limitadas capacidades humanas. Lo que sí se puede es intentar maximizar el número de observaciones posibles y la probabilidad de verdad de la hipótesis que se defiende. En opinión de Hume, ésta sería la única forma de naturalismo válido: «*In a Word, Cleanthes, a man, who follows your hypothesis, is able, perhaps to assert, or conjecture, that the universe, sometime, arose from something like design: but beyond that position he cannot ascertain one single circumstance; and is left afterwards to fix every point of his theology, by the utmost license of fancy and hypothesis*» (DNR, ¶ 169, no. 12).

If no camels had been created for the use of man in the sandy deserts of Africa and Arabia, would the world have been dissolved? If no loadstone had been framed to give that wonderful and useful direction to the needle, would human society and human kind have been immediately extinguished? Though the maxims of Nature be in general very frugal, yet instances of this kind are far from being rare; and any one of them is a sufficient proof of design, and of a benevolent design, which gave rise to the order and arrangement of the universe. (DNR, ¶ 185, no. 10)

At least, you may safely infer, said Philo, that the foregoing hypothesis is so far incomplete and imperfect; which I shall not scruple to allow. But can we ever reasonably expect greater success in any attempts of this nature? Or can we ever hope to

erect a system of cosmogony, that will be liable to no exceptions, and will contain no circumstance repugnant to our limited and imperfect experience of the analogy of Nature? Your theory itself cannot surely pretend to any such advantage, even though you have run into Anthropomorphism, the better to preserve a conformity to common experience. (DNR, ¶ 186, no. 11)

Como lo expresan estos párrafos, el naturalismo de Hume está dispuesto a aceptar la probabilidad de la hipótesis del diseño, pues el gobierno y la existencia de leyes naturales sugieren esta probabilidad, que, sin embargo y última instancia, queda relegada al sentimiento y a la creencia individuales.

Al final de los *Diálogos sobre religión natural*, las tres posturas aquí descritas se sintetizan en la conversación que sostienen «Philo» y «Cleanthes», donde Hume invoca al sentido común del lector para abrir su mente y comprender los puntos de vista expresados en su obra en lo que parecería una petición de reciprocidad ante el reconocimiento que hace el propio Hume a la validez de las motivaciones, propósito e intenciones que han llevado a los naturalistas a tratar de hacer teología natural y aceptar que la naturaleza muestra el diseño en todas partes, porque sólo un estúpido rechazaría la observación de que la naturaleza nada hace en vano (*cfr.* DNR, ¶ 214, no. 2).

III.3.4 La perspectiva desde el punto de vista de otros estudiosos de Hume.

Cuando se estudia la crítica al argumento del diseño de Hume un referente inobjetable es Robert H. Hurlbutt III y su obra *Hume, Newton and the Design Argument* donde lleva a cabo un minucioso análisis sobre el método, motivaciones y expectativas de la crítica humeana al argumento del diseño. Hurlbutt inicia argumentando que Hume utilizó la forma del dialogo debido a que creyó que era una forma efectiva de explorar y expresar la estructura dialéctica de ciertas formas de creencias filosóficas y religiosas. Sin estar en contra de esta idea me parece que Hurlbutt desestima la influencia que el *Tratado sobre la Naturaleza de los Dioses* de Cicerón tuvo en Hume, es muy claro que los *Dialogues Concerning Natural Religion* son una reformulación modernizada y adecuada a los tiempos de la Inglaterra ilustrada.

Hurlbutt insinúa que la verdadera razón por la que Hume escribe su obra en forma de diálogo es un artificio con fines de manipulación del lector, y en última instancia para esconder o distanciarse él mismo de las opiniones vertidas en la obra: *I assume that Humes decision to set the religious and theological arguments out in dialogue form was a rational act in a deeper sense, a sense tied to the things a successful work of art can do; things that a scientific essay, or even an artful essay cannot do, or do so well* (Hurlbutt III 1985, 180). Esta idea no solo me parece pobre en cuanto a su contenido sino que además creo que demerita en gran medida la obra y en última instancia el objetivo de Hume, que era dejar clara la imposibilidad de hacer religion natural sin tomar en cuenta el papel de la probabilidad como última instancia en la demostración científica, y por lo tanto reemitirse a la creencia. Creo que la figura del diálogo presenta de una forma estéticamente fuerte y clara la intención última del autor, que es aceptar que no se puede hablar de religión natural con ciencia y que por lo tanto se requiere recurrir al sentimiento (que se alimenta de la probabilidad) como influencia fundamental de la creencia. Como mencioné al final del análisis hecho a los diálogos en el capítulo III del presente trabajo, me parece que el desconcierto que causa el cambio de postura de Philo al final de la obra, concediendo una forma de deísmo un tanto débil, es un reflejo de la importancia de la creencia, y de cómo el análisis de las causas y efectos alimentan la probabilidad, presentando en última instancia un reflejo de la creencia del mismo Hume.

Un aspecto de la crítica de Hurlbutt con el que estoy plenamente de acuerdo es que la forma de diálogo permite al lector hacerse consciente de una serie de argumentos explícitos, pero también deja la puerta abierta para tratar de encontrar otros que se encuentran finamente atados a la estructura completa de la obra, que no son otra cosa que las creencias del autor. Esta es la belleza del formato de la obra de Hume, que no solo nos permite evaluar de primera mano los argumentos usados para defender la religión natural, sino que además le revela al lector al verdadero Hume, el que como hombre cree y como filósofo natural que se obliga al estricto seguimiento del método científico no puede otorgar el estatuto de científico a los postulados de la religión natural.

A set of explicit arguments and beliefs are set out, in a series of linked episodes, by a group of explicit speakers. By processes of abstraction we can discover an implicit argument that is not wholly identical with any explicit ones, and an implicit speaker not identical with any of the explicit speakers (Hurlbutt III 1985, p. 215).

Hurlbutt concluye la idea anterior diciendo que en la obra no se pueden asociar los pensamientos y actitudes de los personajes de la obra con los de Hume, de forma que la actitud del autor hacia la religión y la teología permanecen ocultas, y por lo tanto deben ser identificadas bajo el concepto del actor implícito que permanece escondido en el entramado de la obra (Hurlbutt III, 1985, p. 216). En este aspecto me parece que Hurlbutt tiene un problema de dimensionamiento en el sentido de que ciertamente los argumentos explícitos que los personajes exponen son un primer acercamiento al objetivo que busca una obra, y al ser escogidos y arreglados por el autor representan en gran medida sus ideas sobre los temas expuestos, de forma tal que la habilidad en el arreglo y relación entre los actores reflejará una segunda dimensión de la obra, la que revela el objetivo que el autor persigue, la que se abstrae y se concluye de los argumentos expuestos. En la medida en la que el lector concluye de acuerdo a los objetivos del autor podemos decir que es cumple con su propósito, y esto solo depende de su habilidad artística. Me parece imposible que una obra logre el objetivo de comunicar sus ideas si las opiniones de los personajes se desligan de las del autor como Hurlbutt sugiere, sería entonces una obra a la deriva y no me parece el caso.

En lo que se refiere al análisis crítico que hace sobre la forma en la que se trata el argumento del diseño, Hurlbutt interpreta el discurso de Cleanthes de la siguiente manera: donde toda “x” ordenada a “y” significaría ajuste, teniendo como causa una inteligencia “z”, por lo tanto lo más seguro es que todo aquello que presente una relación de orden entre “x” y “y” tendrá como causa una “z”. Continúa diciendo que Philo derrumba la construcción de su interlocutor al decir que las asociaciones entre lo humano y lo natural son muy débiles para sostener una construcción como la que Cleanthes presenta, debido a que las presupuestas leyes causales que requieren la observación de la relación de orden de todas las variables es imposible, por lo que no se puede establecer la contundencia de la propuesta de Cleanthes. Hurlbutt después retoma el punto que Philo defiende en la segunda parte de los diálogos sobre la ausencia de una experiencia u observación directa sobre el origen del mundo, concediendo que en este sentido no contamos con la seguridad causal del origen de nuestro mundo, y por lo tanto el argumento de Cleanthes debe ser desestimado como un razonamiento experimental newtoniano.

... but rather the argument must be considered to be “irregular” causal argument, in which only resemblance, but not constant conjunction holds... the claim the design argument is an instance of scientific method is completely refuted... since this critical argument is later accepted by Cleanthes, it can be conceived, in the abstract as one part of the view of the implicit speaker. It is, of course, part of the abstracted argument (Hurlbutt III 1985, p.220).

Hurlbutt en su afán por descubrir el argumento implícito oculto detrás de los argumentos explícitos de la obra lleva su interpretación muy lejos al sugerir que el objetivo de Hume es refutar el argumento del diseño, cuando el implícito más fuerte me parece que es mostrar la debilidad de los fundamentos sobre los que se afirma que la religión natural se demuestra sobre bases científicas puras, debido a que carecen de la contundencia de la demostración experimental, sin embargo la probabilidad de la hipótesis permanece, y Hume lo reconoce al grado de otorgar al final de la obra, en la voz de Philo, el beneficio de la probabilidad a Cleanthes. Desde el punto de vista de Hurlbutt, la cesión que hace Philo no tendría razón de ser, dejando a Hume en una inconsistencia que me parece que no existe. A lo largo del diálogo no encuentro ningún elemento o concesión por parte de

Cleanthes a Philo que sugirieran que Hume tenía la intención de demostrar la irregularidad del argumento, por el contrario me parece que la forma en la que Cleanthes establece su postura es meticulosamente rigurosa de acuerdo a las leyes de la analogía, por lo que el argumento me parece que es totalmente compatible con la formulación científica, el problema no está en la forma del argumento sino en su demostración, por lo que como hipótesis de carácter científico cumple rigurosamente con el método newtoniano.

Hurlbut concluye que el argumento del diseño establecido por Cleanthes ha sido refutado e interpreta que el discurso que establece en la tercera parte es una reformulación del argumento presentado en la segunda. Me parece que Hurlbutt se hace presa de su conclusión previa y para dar congruencia a su discurso observa en la continuación del discurso de Cleanthes una reformulación del argumento anterior más que un intento por aclarar la validez de la analogía. Siguiendo la propuesta de Hurlbutt la pregunta que surge es ¿cuál sería entonces el propósito de la las partes 4 a la 8? Si el argumento analógico presentado por Cleanthes ha sido devastado como propone ¿para qué se molestaría Hume en insistir los ataques a la analogía en la voz de Philo durante las siguientes cinco partes? Hurlbutt evade aclarar el por qué es que al final de la presentación de Cleanthes, Pamphilus comenta que al terminar la exposición de las dos analogías ilustrativas (tercera parte) pudo observar que Philo se encontraba apenado y confundido (Dialogues 2007, p. 80) . Personalmente me parece que este comentario es suficiente prueba para refutar la conclusión de Hurlbutt sobre el argumento del diseño devastado, además de que puede ser interpretado como la primera concesión por parte Hume a la analogía como formulación hipotética válida.

Parecería que Hurlbutt atribuye la actitud de Philo (apenado y confundido) a un reconocimiento de que sus argumentos escépticos no son convincentes frente al discurso de la propensión natural* expuesto por Cleanthes, en cuyo caso el argumento del diseño no podría afirmarse como devastado debido a que la propensión natural y el diseño se encuentran íntimamente ligados, sin diseñador simplemente no hay diseño, y si existe un diseñador entonces la argumentación del diseño se fortalece.

* El discurso de la propensión natural se refiere a la inclinación de creer que detrás de la regularidad en las causas y efectos de la naturaleza hay un Creador.

Philo, in that he does not (and will not) respond to the second formulation of the argument, recognizes that his sceptical arguments are not convincing in the face of natural propensities, and he changes the direction of the argument to the nature, as distinct from the existence of God (Hurlbutt III 1985, p. 228).

Posteriormente la crítica de Hurlbutt da un giro un tanto inesperado al incorporar una interpretación que involucra al Cristianismo tradicional en los diálogos de Hume; según comenta, la reincorporación de Philo al debate y los métodos utilizados para expresar sus puntos en la segunda parte, tienen el objetivo de inducir deducciones en contra del Cristianismo tradicional.

... a series of arguments ensues in which Philo makes use of the same methods employed by Cleanthes in the design argument (in Part 2) in order to deduce a series of conclusions inimical to some of the basic tenets of traditional Christianity (Hurlbutt III 1985, p. 231)

Su deducción la soporta bajo los argumentos establecidos por Philo de las partes 5 a la 11 donde se discute en última instancia la posibilidad de conocer la naturaleza de Dios, no su existencia*. Culmina con la aseveración de que aún si se asume la existencia de un Diseñador-Dios esta sería inmoral o parcialmente moral y por lo tanto análoga a la mente del hombre, por lo que se puede concluir que esta versión es contraria al Cristianismo tradicional.

Even if we assume the existence of a Designer-God, it may be nonmoral, or even morally malevolent... while it is still admitted that there is a low probability that the cause of the world is analogous to the mind of man, this affords practically no support to traditional Christianity (Hurlbutt III 1985, p.232).

Una vez más lleva su interpretación muy lejos. La crítica de Philo en la segunda parte está diseñada para demostrar que la hipótesis de Cleanthes sobre la inteligencia creadora tiene diversas dificultades, en la cuarta parte se toca el tema de la regresión infinita como dificultad, en la quinta parte

* En este sentido a lo largo de los diálogos los tres interlocutores se manifiestan de acuerdo en lo que se refiere a la existencia de Dios.

se manifiestan los problemas de la hipótesis de la inteligencia y las partes sexta y octava se demuestra la facilidad con la que se pueden generar hipótesis, igualmente válidas, que compiten con la idea de causalidad propuesta por Cleanthes. En ningún momento se hace referencia a otro tipo de religión que no sea la natural. El ataque es claramente dirigido en contra del uso de la religión natural como prueba de la verdad sobre el diseño y el diseñador del universo. Las partes décima y décima primera están orientadas a investigar si el diseño del universo soporta la hipótesis de la benevolencia del Creador, donde se concluye con la hipótesis de la indiferencia del Diseñador, que en mi opinión no se puede tomar como un ataque dirigido al Cristianismo tradicional. Estas secciones están orientadas a demostrar la incapacidad de la religión natural para probar contundentemente la benevolencia del Diseñador del universo.

La Crítica establecido por Philo desde la cuarta parte de los diálogos hasta la décimo primera se centran en el ataque a la propuesta fundamental de la religión natural, que es que el diseño del mundo provee las bases para llevar a cabo razonamientos analógicos de la naturaleza y su diseñador sin violentar las reglas fundamentales de la analogía, dándoles un carácter de verdad indiscutible. El problema central en la interpretación de Hurlbutt se deriva de su conclusión sobre la devastación del argumento del diseño desde la segunda parte, ya que esta conyeva a la invalidez del razonamiento analógico, y entonces a una serie de explicaciones forzadas de las partes subsiguientes, que de tener razón Hurlbutt no deberían siquiera haber existido ya que el asunto estaba concluido desde esa segunda parte. Ninguno de los argumentos es refutado terminantemente, tanto el argumento analógico del diseño como el irregular son desechados, como se puede ver en la última parte de los diálogos. En todo caso ese es el objetivo de Hume, demostrar la debilidad de una religión natural que no toma en cuenta la probabilidad como parte de sus argumentos, y en última instancia la resignación a la imposibilidad de hacerse de la verdad absoluta y aceptar la condena a la creencia.

Un autor y crítico contemporáneo de varias obras relacionadas con el pensamiento de Hume es Paul Russell*, quien representa una de las

* Paul Russell es profesor de filosofía de la Universidad de British Columbia en Vancouver Canadá, ha trabajado como investigador en las Universidades de Cambridge, Virginia, Stanford, Pittsburgh y North Carolina. Entre sus obras publicadas se destacan: *Freedom and Moral Sentiment: Humes Way of Naturalizing Naturalism and Irreligion* (Oxford University Press 1995), *Hume on Religion* (Stanford

corrientes tradicionales y comúnmente aceptadas en cuanto a la forma y comprensión de la obra de David Hume, haciéndolo un referente importante dada la naturaleza de este trabajo.

En su trabajo *Hume on Religion* Russell hace un análisis detallado de la obra del escocés, desde sus orígenes y relaciones con las ideas de Hobbes, pasando por la crítica demoledora de las conclusiones de Clarke sobre los atributos de Dios, basadas en el argumento cosmológico, siguiendo con el argumento del diseño para continuar con sus ideas sobre la Religión. A lo largo del trabajo la conclusión de un Hume escéptico se hace presente, y se consolida al expresar que cualquier concesión que se pudiera interpretar en la obra de Hume debe ser seriamente cuestionada, bajo la base del temor que la persecución religiosa de la época pudo haber ejercido en él. Afirmación que me parece totalmente injusta y sin fundamento, sobre todo si se toma en cuenta que los diálogos son una obra póstuma ¿qué temor puede presentar un argumento que no habría que enfrentar en vida?

*Hume lived and wrote at a time of sever religious persecution, by both the church and the state. Unorthodox religious views, and more especially any form of open atheism, would certainly provoke strong reactions from the authorities. Caution and sbterfuge in these circumsntances was essential if difficulties of these kinds were to ve avoide. (For this reason it is especially ironic to find many religious apologists who confidentially read **Hume's professions of orthodoxy as entirely sincere*** but who never mention the awkward conditions in which he had to express his views.) While conditions of suppression do not themselves prove a writer or thinker such as Hume has a concealed doctrine, this possibility shoud be carefully considered and sympathetically appreciated (Russell 2005, P. 57).*

Insinuar que la sinceridad de las concesiones hechas por Hume son dudosas me parece totalmente fuera de lugar, ya que en 1711, año del nacimiento de Hume, la estructura de la iglesia Católica en Inglaterra se encuentra muy debilitada, y el protestantismo tomaba fuerza, de hecho es el año en el que el parlamento británico votó a favor del *Toleration Act*,

Encyclopedia of Philosophy 2005) *The riddle of Hume's Treatise: Skepticism* (Oxford University Press 2008).

* El énfasis es mío, no del autor.

cuyo título completo es: *An Act for preserving the Protestant Religion*, cuyo objetivo era impedir que los Católicos Romanos o los *Nonconformists** pudieran tomar la comunión en la Iglesia de Inglaterra, de forma que no pudieran ser elegibles para ocupar puestos públicos. Esta legislación estuvo vigente durante ocho años, tiempo en el que la lucha entre las iglesias Católica, Anglicana y Protestantes, así como los reclamos de los Nonconformists por una libertad religiosa, terminaron por desgastar y debilitar sus facultades y en consecuencia moderar el ejercicio del poder en contra de sus discidentes, de lo contrario corrían el peligro de perder apoyos necesarios para preservarse en el poder, y en el peor de los casos hasta un levantamiento en contra de la autoridad. El tratado de Hume empieza a ser escrito 16 años después de la votación del *Toleration Act* y es publicado por primera vez en 1739. No quiero menospreciar la presión que las iglesias pudieran haber ejercido, que ciertamente existió, al grado de influir en el beto a la catedra de Hume de la Universidad de Edimburgo, sin embargo no me parece que el término persecución aplique, y mucho menos que la presión existente hubiera sido motivo suficiente para que Hume no fuera sincero. Con esta insinuación Russell pone en duda de forma por demás injustificada cualquier aportación de Hume al debate sobre el diseño natural y la religión natural, me parece que nunca se cuestiona el verdadero objetivo del trabajo de Hume.

En la primera parte de su trabajo Russell toma como un punto de partida la doctrina de Hobbes a la que califica de *minimalist and negative theology* (Russell 2005, p. 8) para posteriormente mencionar la teoría de las ideas de Locke, acusando que el programa empirista del tratado de Hume es un principio copiado de las ideas de Locke.

... the route that Locke takes in his Essay Concerning Human Understanding. Locke argues that our idea of God is a complex idea framed from simple ideas we have acquired through reflection on the operations of our own minds... What is fundamental in the Treatise is his "copy principle" or the claim that "all our ideas, or weak perceptions, are derived from our impresions or strong perceptions (Russell 2005, p. 9 - 10).

* En Inglaterra un *Nonconformist* era un sujeto británico perteneciente a una religión no Católica o no Anglicana; personas que abogaban por una libertad religiosa. También conocidos como disidentes ingleses.

Me parece que Russell al calificar de principio copiado la teoría de las ideas de Hume, menosprecia la adecuación que hace de la teoría de las ideas de Locke alineándola a la ciencia newtoniana a través de la evidencia. Hume pulió la teoría de las ideas de Locke para dejar claro que toda vivencia directa produce una idea simple y de ahí que una hipótesis válida deberá contener al menos una idea simple y de eso dependerá su probabilidad. En otras palabras, para que una hipótesis pueda ser considerada como probable, al menos una de sus premisas deberá tener como fundamento una idea simple.

Whenever any idea is ambiguous we always have recourse to the impression, which must render it clear and precise. If we suspect that any philosophical term has no idea annexed to it, we can always ask from what impression that pretended idea is derived? If no impression can be produced, we must conclude the term altogether insignificant (T, p. 648 -649).

Aunque Russell parte de los autores que influenciaron directamente a Hume, me parece que deja de lado la pregunta del ¿por qué Hume retoma la teoría de las ideas de Locke? Donde su único objetivo parecería ser situarlo en una corriente que fue calificada de escéptica y materialista desde el principio, despreciando la posibilidad de la existencia de un objetivo más allá de la pura descalificación de la existencia de Dios, uno que fundamente una filosofía natural con bases científicas. Su insinuación sobre la ausencia de sinceridad de Hume, derrumba de un solo golpe cualquier posibilidad que le saque a flote fuera de un escepticismo radical, salvaguardando su propia conclusión sobre Hume.

Russell reconoce que en la presentación de la teoría de las ideas en la Sección II de su *Enquiry* el escepticismo humeano no es tan obvio, sin embargo después vuelve a descalificar las afirmaciones de Hume al asegurar que hay buenas razones para concluir que la idea humeana de Dios compatible con la de Locke es menos que sincera.

Hume's account of our idea of God, as presented in this passage, plainly follows Locke's specific line of reasoning. Our idea of God is complex and derived from simple ideas based on reflection on the operations of our own minds, which we "augment without limit". As I have explained, these remarks in the Enquiry about the nature and origin of our idea of God might be taken to show that

Hume's theory of ideas, as presented in the Treatise, has no clear sceptical implications (i.e., along Hobbist lines). Contrary to this view, however, there is good reason to conclude that Hume's Lockean account of our idea of God is less than sincere (Russell 2005, p. 11)

Russell intenta reforzar su teoría de la ausencia de sinceridad de Hume por medio de un fragmento de carta escrita a Mure:

... yet I assert he is not the natural Object of any Passion or Affection, He is no Object either of the Senses or Imagination, & very little of the Understanding, without which it is impossible to excite any Affection... A remote Ancestor... is a great Benefactor, & yet 'tis impossible to bear him any Affection, because unknown to us; tho in general we know him to be a Man or human Creature, which brings him vastly nearer our Comprehension than an invisible infinite Spirit... (Russell 2005, p. 11 – 12)

y a través de una crítica que hace Hume sobre las conjeturas que hacemos sobre Dios, su naturaleza y sus atributos, basadas en el diseño del mundo.

Hume emphasizes the point that God's being is "so different, and so much superior" to human nature that we are not able to form any clear or distinct idea of his nature and attributes, much less one based on our own qualities and characteristics...In a later passage Hume goes on to remark that God is "a Being, so remote and incomprehensible, who bears much less analogy to any other being in the universe than the sun to a waxen taper, and who discovers himself only by some faint traces or outlines, beyond which we have no authority to ascribe to him any attribute or perfection" (Enquiry Concerning Human Understanding, 11.27 / 145–6 — my emphasis). It is, evidently, Hume's considered view that in respect of our idea of God we have no relevant impression(s) that can serve as the origin of this idea. Given his theory of meaning, this leaves the term "altogether insignificant". Clearly, then, there is an intimate connection between the

sceptical implications of Hume's empiricist theory of ideas, as based on the copy-principle, and his (subsequent) critique of the argument from design (Russell 2005, p. 12 - 13).

Me parece que mediante un reduccionismo tan básico como lo es dudar de la sinceridad de las palabras de Hume, Russell deja una cantidad enorme de frentes abiertos. La obra de Hume esta llena de afirmaciones consistentes con sus ideas, donde permanentemente deja abierta la posibilidad de Dios y la dificultad del conocimiento de su naturaleza y sus atributos para los hombres. Si la historia personal de Hume estuviera marcada por una persecución religiosa tenaz, podría entender la molestia de incorporar ciertas afirmaciones que pudieran servir de trinchera en contra de los ataques, sin embargo me parece altamente improbable que los argumentos que Russell identifica como mentiras encajen perfectamente con la propuesta de Hume. Al no encontrar contradicción entre los presupuestos de Hume parecería que la única salida que le queda a Russell para defender su acusación de esepicismo es dudar de su sinceridad, en mi opinión una salida muy pobre.

Russell continua su acusación revisando la crítica que hace Hume al argumento cosmológico defendido por Clarke. Retoma el argumento donde expone la posibilidad de concebir algo que pueda empezar a existir sin una causa, negar esta premisa no produce contradicción, por lo que es logicamente correcto afirmar que el principio cosmológico, tal y como lo presenta Clarke, no es demostrable de forma intuitiva.

Hume applies this point directly to the claim that "the material world is not the necessarily existent Being". If it is possible to conceive of the material world as not existing the same is true of God: we can imagine him "to be non-existent, or his attributes to be altered" (D 9.7/190). If God's non-existence is impossible because of some "unknown inconceivable qualities", why should we assume that these qualities do not belong to matter? All this puts an end to the efforts of Clarke and other "religious philosophers" to prove that God necessarily-exists (Russell 2005, p.15).

Al perder de vista el objetivo de Hume desde el principio la crítica de Russell se convierte en unidimensional, enfocándose siempre en la justificación de un escepticismo duro. Si se considera que el objetivo es poner al descubierto las carencias del modelo que defiende Clarke, sus concesiones al deísmo y a las propuestas de la religión natural en general toman otra dimensión mucho más enriquecedora y demandante que la que Russell intenta poner al descubierto.

Russell pasa del argumento cosmológico al argumento del diseño, identificando como única intención en Hume la exposición de las debilidades y limitaciones del argumento.

It is, nevertheless, Hume's plain intention throughout these works to expose the weaknesses and limitations of this argument
(Russell 2005, p.21).

Ciertamente, como ha sido su costumbre, Hume pone de manifiesto las debilidades de la conclusión absolutista, pero no de la corrección formal del argumento. Una vez más me parece que Russell desprecia conceptos manejados como la moderación de conclusiones, la probabilidad, la creencia y las concesiones que hace a la hipótesis del diseño. No se puede encasillar la propuesta humeana en un escepticismo total sin tomar en cuenta el proyecto en su conjunto, simplemente se pierde la dimensión del planteamiento global, que en el caso de Hume es incorporar de forma correcta la ciencia newtoniana a la filosofía natural, y no con las incorrecciones de los seguidores de la religión natural, quienes van por el camino correcto hasta que violentan sus conclusiones que no pueden ser comprobadas bajo el rigor de la evidencia.

Desde mi punto de vista al analizar el argumento del diseño en los diálogos, Russell comente el mismo error que la mayoría de los comentadores de Hume, que es relacionar directamente al autor con uno solo de sus personajes, en esta caso por supuesto con Philo, el escéptico.

Philo, who speaks as the "careless sceptic" and is generally identified as representing Hume's views, presents a challenge to the orthodox theist position similar to that which Hobbes had presented (Russell 2005, p.21).

A pesar de que continuamente se asocia a Philo con Hume, me parece que en la concesión que hace al final al argumento analógico de Cleanthes se encuentran representadas las aprobaciones que tanto hacen dudar a Russell, dejando ver que sus opiniones también están representadas por Cleanthes, poniendo igualmente en duda las reservas de Russell sobre la veracidad de Hume. De hecho me parece que la representación del autor en los diálogos esta claramente dividida en dos : la corrección metodológica científica, representada por Philo, y las creencias del propio Hume, representadas por Cleanthes. Esta interpretación lo libera del yugo del escepticismo y es mucho más congruente con los elementos de su propuesta naturalista: idea simple-creencia, o en otros términos evidencia-probabilidad.

Russell continua con su analisis confrontativo entre las posturas de Philo y Cleanthes, señalando que la unica conseción que Philo (Hume) hace es que reconoce que Dios existe como causa del universo, pero que más allá de esto no tenemos idea de su naturaleza o atributos, debido a que nuestras ideas no pueden llegar más allá de la experiencia. Reconoce que el objetivo de Hume no es argumentar la imperfección de dios, sino señalar que es unicamente una probabilidad, debido a la carencia de nuestra experiencia al respecto.

Hume's aim, in this context, is not to argue that it is impossible that God is perfect but only that we are in no position to infer this unless our experience of this world, which is the sole source of our evidence concerning this issue (Russell 2005, p.27).

Al poner en duda la sinceridad de Hume el mismo Russell dificulta sus propias conclusiones. Si no es imposible que Dios sea perfecto, entonces es probable, y si es probable entonces es sujeto de sentimiento y creencia, y si se cree algo, entonces no se puede afirmar el escepticismo hacia lo que se cree. El problema aquí es que Russell desestima las creencias del propio Hume, o en otras palabras, cree que Hume no cree, y por lo tanto cualquier salida contraria tiene que ser mentira. El problema del autor y de muchos de los críticos de Hume es que ven en sus argumentos una forma de crítica demoledora, cuando el objetivo más probable sea una moderación a las conclusiones que buscan dar carácter de científico a lo puramente

probable. En donde lo más probable es lo más plausible y por lo tanto lo que dirige el sentimiento y la creencia.

Russell pierde de vista desde el principio que la creencia nunca es negada, ni siquiera puesta en duda, lo que se pone en duda es la afirmación científica de la conclusión no observada. La invitación es a no afirmar como un hecho aquello que solo es probable. A pesar de los esfuerzos hechos por Russell a lo largo de su trabajo, no me parece que exista justificación suficiente para afirmar un escepticismo duro en Hume, y mucho menos una mentira.

Una opinión que se alinea con los conceptos y conclusiones de este trabajo es la que expresa José Luis Fernández Rodríguez en su trabajo *El Dios de los Filósofos Modernos: De Descartes a Hume*, quien dedica el capítulo VI de su trabajo a estudiar la concepción de Dios desde el punto de vista de Hume. A diferencia de los autores estudiados por el autor en sus primeros cinco capítulos, Descartes, Spinoza y Locke, quienes dan muestras de un esfuerzo en pro de la racionalidad de la existencia de Dios, Hume dedica gran parte de su obra a la crítica de este pretendido racionalismo.

Fernández estudia los argumentos de Hume en contra de las pruebas de la existencia de Dios, sobre todo en lo que se refiere al argumento del orden *a posteriori*. Existe una ordenación de medios a fines en las obras de la naturaleza; ahora bien, por analogía con las obras del ingenio humano, esa ordenación es fruto de una causa inteligente; luego existe una causa inteligente que ordena los medios a los fines en los productos de la naturaleza (Rodríguez 2008, p. 296). Hume al criticar este argumento acepta la primera premisa, pero ya encuentra problemas en el proceso demostrativo. Es decir, que no podemos encontrar la causa del orden; porque el efecto no exige necesariamente la causa. Hume dice que esa necesidad es fruto de la costumbre nacida de la conjunción, reiterada en el pasado, entre el efecto y la causa. Sigue la crítica, suponiendo que fuese posible averiguar la causa del orden del mundo, todavía quedaría por determinar la causa de ese orden. La prueba del orden no demuestra la existencia de una inteligencia ordenadora. Aunque se demostrara acudiendo a la analogía, no se evita la falta de certeza ni el antropomorfismo. Aun suponiendo que hayamos de admitir que la causa del orden del mundo sea una inteligencia, esta no tiene, según Hume, los caracteres o atributos que le asignan los partidarios del argumento.

Esto no se lo permite la regla de proporción, según la cual, la causa ha de ser proporcionada al efecto del que se saca; porque de lo contrario trascenderíamos la experiencia y sacaríamos una conclusión que ya no sería cierta. Por tanto, no podemos afirmar que Dios es infinito, ni bueno, ni omnipotente, ni su unidad.

Hume, después de tantas dudas sobre el argumento por el *orden* concluye en su obra *Diálogos sobre religión natural* confesando que todas las dificultades que ha venido planteando no arruinan el argumento, sino que solamente lo debilitan. Debilidad que tiene su origen en el carácter probabilístico del argumento, es decir de la imposibilidad de afirmación categórica. Hume cede esta probabilidad al mencionar que las causas del orden del universo presentan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana, expresando una forma de teísmo en su pensamiento (Rodríguez 2008, P.323).

Fernández menciona a este propósito el *Tratado sobre la naturaleza humana*, que, termina admitiendo como proposiciones significativas únicamente las proposiciones formales de la lógica y de la matemática, y las proposiciones de hechos empíricamente verificables, con el consiguiente rechazo de todo lo perteneciente al ámbito de la metafísica, como es, entre otros temas, el concepto de causa.

El saldo general de estas dos obras es el de un Dios probablemente creador de un mundo con el que no tiene más relación, y una visión puramente terrena de las religiones. Conclusión que se alinea en cierta medida a la propuesta del este trabajo. En mi opinión el trabajo de Rodríguez deja un vacío en lo que respecta a los objetivos fundamentales de la crítica de Hume, y a su relación con la “Nueva escena del pensamiento” que no es otra cosa que la incorporación del método científico a la filosofía, dejándole simplemente como un escéptico moderado o un deísta muy débil, cuando en el fondo su intento es el de imponer un orden riguroso a todo aquello que se intenta afirmar como verdad absoluta bajo un marco de ciencia, cuando en el fondo estas argumentaciones se fundamentan en una metafísica sujeta a la probabilidad y por lo tanto a la creencia. Al ceder a la probabilidad de la existencia del Creador, Hume otorga cierta luz hacia su propia forma de creer.

Ciertamente reconozco que el trabajo de Fernández no pretende ser exhaustivo en lo que respecta a cada uno de los autores que estudia, sin embargo me hubiera gustado que su trabajo delineara las relación de la crítica de Hume a la teología natural con la incorporación del método científico a la filosofía, y su consecuente relación con la probabilidad y la creencia.

Un autor que ubica claramente el escepticismo de Hume es José Antonio Guerrero del Amo en su ensayo *El escepticismo de Hume* (Salas 1998). La tesis que defiende es que Hume hace una valoración positiva de las cuestiones de hecho, aunque ese conocimiento sea en gran parte probable y no pueda pasar el ámbito de la experiencia y de la vida cotidiana. Dicho conocimiento es suficiente para nuestra vida ordinaria. Desde esa perspectiva, señala el autor, no se puede calificar a Hume de escéptico (*cfr* Salas 1998, P. 25).

El escepticismo del escocés se reduce entonces a negar que podamos acceder a un conocimiento universal y necesario de las cuestiones de hecho, a negar que podamos conocer algo que trascienda el campo de la experiencia y la vida cotidiana, y a negar que sea la razón deductiva el fundamento último de la acción, el conocimiento y la moral; en definitiva, a negar que dicha razón lleve las riendas de la vida humana (Salas 1998, p.25).

El que Hume demuestre que los razonamientos inductivos no son formalmente validos, no significa que, para él, haya que rechazarlos y prescindir de ellos. Muy al contrario, para Hume, los razonamientos realmente importantes son los inductivos, porque una parte considerable de nuestras creencias y nuestras acciones están basadas en ellos y sólo valiéndonos de ellos podemos sobrevivir (Salas 1998, p. 26-27).

Así mismo Guerrero muestra que Hume niega que todo razonamiento tendría que ser deductivo para ser racional, de forma que entonces la postura de Hume es que los razonamientos causales se apoyan en un tipo de evidencias distinto del intuitivo o demostrativo propio de la deducción, y que dichos argumentos son razonables, aunque esa forma no sea de tipo deductivo. Una cosa es que no se pueda deducir lógicamente una

conclusión a partir de premisas inductivas y otra muy distinta que no sea razonable esperar que ocurra la misma (Salas 1998, p. 28).

El razonamiento inductivo proporciona un conocimiento probable, aunque válido, pudiendo en algunos casos esa probabilidad ser una certeza.

La división que hace Hume entre conocimiento relativo a relaciones de ideas y conocimiento concerniente a cuestiones de hecho, establece que aquel es cierto y necesario, mientras que la certeza absoluta en éste alcanza sólo a lo inmediatamente presente a los sentidos y a lo recordado por la memoria; personalmente añadiría que esta certeza incluye todo lo relacionado con el número y la cantidad. El resto del conocimiento de las cuestiones de hecho, en cuanto que está basado en las inferencias causales, es solo probable... Desde una perspectiva lógica, no podemos dar una prueba absoluta de esa certeza, pero la seguridad con que asumimos sus conclusiones es total (Salas 1998, p.33).*

Esta idea de Guerrero se sustenta en el argumento de Hume donde menciona que Locke divide los argumentos en demostrativos y probables. Desde este punto de vista dice que sólo es probable que todos los hombres han de morir o que el sol saldrá mañana. Pero para ajustar más el lenguaje al uso común, se deben dividir los razonamientos en *demostraciones, pruebas y argumentos probables*, entendiéndose por pruebas aquellos argumentos derivados de la experiencia que no dejan lugar a duda o discusión (EHU, 56n).

Hume vuelve a reafirmar esta idea en varias ocasiones en (EHU 58; EHU 110; EHU 127).

Por otra parte, la probabilidad del conocimiento inductivo está en función de la evidencia que se posee en cada caso. Esa evidencia viene dada por los casos observados y por las circunstancias distintas en las que se ha hecho la observación (T 130; T 136; EHU 110-111; EHU 36). Además hay que tener en cuenta el grado de analogía de los casos observados con el presente. Cuanto mayor

* Nota a título personal que no se encuentra en el texto citado del autor.

sea el grado de analogía mayor será el grado de certeza de nuestra inferencia (EHU 104; T 142).

Guerrero hace referencia a la valoración que hace Hume sobre los razonamientos inductivos calificándola de positiva bajo el contexto de un proceso racional natural. Identifica claramente como Hume suele utilizar adjetivos como “razonable” y adverbios como “razonablemente” cuando se refiere a proceso de razonamiento inductivo (DNR 378; EHU 111; EHU 146) (Salas 1998, p.34).

Así mismo identifica claramente como basa su crítica en los intentos de racionalizar la religión utilizando de manera incorrecta el razonamiento inductivo, no así el uso del mismo (Salas 1998, p 34). Esta afirmación de Guerrero muestra una clara sintonía con una de las propuestas del presente trabajo, al identificar el objetivo de la crítica de Hume como un intento por evitar las racionalizaciones inductivas para fundamentar propuestas de corte teológico, y no como un intento por desacreditar el argumento del diseño en general, como muchos autores pretenden.

Así todas las críticas que hará Hume al argumento del diseño serán por que no se atiene a las reglas de los razonamientos causales, no por utilizar los mismos:

En primer lugar Hume criticará la base misma del argumento, esto es, la escasa analogía que hay en él. Sólo cuando la analogía es perfecta, podemos estar seguros de las conclusiones establecidas den los razonamientos causales (DNR 393). Esta escas analogía, se da, por una parte, entre el universo en su conjunto y las obras del artificio humano (DNR 393); por otra, entre la manera de obrar de los seres humanos y la forma de comportarse de la deidad (EHU 145-146)(Salas 1998, p.34-35).

El problema de esta analogía es que su validez se desvanece debido a que se asume el comportamiento de la deidad, mismo que es una especulación sin una base en una idea simple desde el punto de vista humeano. En este caso no es que la analogía sea débil, sino más bien es imposible establecer

analogía alguna debido a la desproporción de las partes. Hume nos dice que sólo cuando dos clases de objetos se encuentran constantemente conjuntados, es posible inferir la una de la otra, y si se presenta un efecto completamente singular y que no se pudiera incluir en ninguna especie conocida, no es posible que se pudiera formar conjetura o inferencia alguna acerca de su causa (EHU 148; DNR 398).

La analogía sería válida, como se ha sugerido en este trabajo, si se toma como idea simple y punto de partida la existencia de la regla causal, en el universo y en el arte del hombre, de forma tal que la probabilidad de que el creador de la regla causal pudiera haber sido el creador del artificio del hombre, de forma tal que se tienda un puente que conjunte el arte del hombre con el arte del Creador mediante una evidencia que da lugar a una idea simple, que es la sola existencia de la regla causal.

Guerrero termina su ensayo ubicando el escepticismo de Hume en la imposibilidad de un conocimiento universal y necesario de las cuestiones de hecho, y en su rechazo a la posibilidad de que podamos conocer algo sobre las cuestiones de hecho que trascienda el campo de la experiencia y la vida cotidiana, que se alinea con su epistemología donde dice que para que cualquier conocimiento que pretenda tener un contenido cognoscitivo sea válido deberá provenir de una impresión, regla que permite juzgar que conocimientos son aceptables, por estar empíricamente fundados, y cuales deberán de ser rechazados. Hume pretende que a través de este principio tomemos consciencia de la verdadera dimensión de la capacidad de nuestra potencialidad de conocer.

Guerrero cierra su ensayo con la identificación de un último componente en el escepticismo de Hume, haciendo referencia a la imposibilidad de la razón deductiva para el fundamento último de la acción, el conocimiento y la moral. La razón deductiva en ningún caso tiene control de la vida humana.

En el hombre, según Hume, además de la razón, hay una serie de principios naturales, pasiones y sentimientos que escapan al ámbito de aquella y que van a ser, en la última instancia, los que fundamenten el

conocimiento, la acción, y la moral. Todos esos elementos no racionales son naturales en el sentido de que son comunes a todos los seres humanos y que hacen que éstos, colocados ante una determinada situación, inevitablemente tengan ciertas creencias, actúen de determinada forma o consideren una acción como buena o mala (Salas 1998, p.38).

De esta forma el conocimiento se hace relativo debido al carácter individual de las pasiones y sentimientos, y será en esta ausencia de objetividad en la que el acceso al conocimiento se dificulta, privación que no se da así en lo concerniente al número y la cantidad.

CONCLUSIONES

Este trabajo inició con la propuesta de hacer a un lado los prejuicios sobre la obra de Hume para intentar ver su propuesta desde otro punto de vista, uno que si bien no le reconcilia del todo con el deísmo constructivo de la Teología Natural, si lo acerca, al liberarle de un escepticismo destructivo, carente de propuestas.

No se puede acusar de escéptico a un hombre que basa gran parte de su trabajo en la explicación de la “creencia” como parte de la maquinaria epistemológica del hombre. En muchos sentidos Hume fue un hombre que se adelantó a su tiempo , no sólo su propuesta evolutiva llegó 100 años antes de que Carlos Darwin planteara el origen de las especies, su visión sobre la influencia de la “creencia” se acerca mucho a lo que hoy, a inicios del siglo XXI, se estudia como la influencia del *ethos*[‡] en el conocimiento humano. Influencia que no es únicamente una colección de pensamientos o ideas, sino la estructura fundamental de la psique para determinar el tipo de pensamientos o ideas que tenemos y que ejercen influencia en lo que “creemos”. Hume lo explica como la fuerza sutil (*gentle force*) o sentimiento (*feeling*), que afecta nuestra creencia (*belief*) y por lo tanto nuestra forma de conocer. El problema fundamental de esta visión es que la influencia que ejerce el *ethos* en cada uno de nosotros es distinta, implicando una relativización del conocimiento, misma que Hume reconoce e intenta romper a través de su lógica probabilística y en última instancia de la ciencia matemática.

Hume le da una dimensión epistemológica al *ethos*, abriendo todo un campo de estudio. Filósofos contemporáneos como William H. Halverson sugieren que al centro de todo *ethos* existe un juicio fundamental sobre lo verdadero en la realidad, y sirve como criterio para determinar que propuestas pueden o no ser candidatas a ser creíbles. Estas propuestas, pueden ser evaluadas bajo el criterio probabiliístico propuesto Hume, y tendríamos entonces un acercamiento a lo real bajo los criterios del *ethos* a inicios del siglo XXI, probando que la propuesta humeana está más vigente que nunca.

[‡] *Ethos*; palabra griega que significa “carácter”, se refiere a la característica dominante de una cultura, manifiesta en su ideología, ideales y creencias. Ej. Los años 60’s y su proclamación de libertad, paz y amor. Hoy en el mundo anglo-sajón se conoce también como “*Worldview*”.

Otro legado de la propuesta humeana es el reconocimiento del dinamismo de la realidad como dificultad para conocer, mostrando que no solo existimos en el universo, sino que además nos encontramos irremediablemente atrapados en su movimiento hacia el futuro, que se manifiesta por medio de la cadena causal que se desenvuelve ante nuestros ojos, y que además nos define ontológicamente. Es precisamente esta dinámica la que hace necesaria la probabilidad como elemento fundamental para aproximarnos a la verdad, ya que únicamente podemos ser testigos del momento que se desenvuelve, pero una vez que pasa, para ser recordado, tiene que pasar por el filtro del recuerdo, la imaginación y la creencia, que por su misma naturaleza dificultan la exactitud de la evidencia a medida que se aleja en el tiempo.

Este dinamismo natural es que probablemente invita a Hume a reflexionar sobre el diseño natural, de forma que la pregunta sobre si estamos irremediablemente a la deriva en la inmensidad cósmica, o si es que somos parte de un enorme proceso, con un fin específico, y bajo el diseño de un Creador, pueda ser contestada aunque sea bajo la aproximación que la creencia ofrece.

La recepción que se le dio a sus ideas expresadas en *A Treatise of Human Nature* fue devastadora para Hume, ya que le marcó como escéptico, ateo e infiel por el resto de sus días. Reconoce que su propuesta no fue comprendida correctamente e intenta hacer una aclaración de sus conceptos en su *Enquiry Concerning Human Understanding*, sin embargo no logra revertir los juicios establecidos con anterioridad sobre su obra. La cerrazón de la época me parece comprensible debido a la carencia de claridad estructura de su obra de juventud (*Treatise*), lo discordante y confrontativo de su propuesta, sin embargo me parece que arrastrar ese juicio hasta nuestro tiempo, no es solo un error, sino un lastre que paradójicamente se manifiesta en forma de una creencia que ha sido forjada con los años, que no permite desentrañar la verdadera intención de la propuesta y crítica de Hume.

Me parece que, a lo largo del trabajo, queda demostrado que la intención de David Hume no fue negar la metafísica ni el argumento del diseño, sino proponer un orden, basado en el método científico, a las interpretaciones y conclusiones originadas en la observación y experimentación de la naturaleza, invitando a evitar confundir la verdad con el sentimiento, la

certeza con la probabilidad, la evidencia con la creencia, puertas de entrada para la realización de una verdadera metafísica. Hume intenta hacer un llamado al orden y la moderación, sobre todo en lo que se refiere a la religión natural, sus *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* dan prueba de ello al establecer la imposibilidad de obtener una conclusión irrefutable por medio de hipótesis que no puedan ser experimentadas directamente, relegándoles a pura probabilidad. No niega su construcción y su validez, pero sí su carácter absoluto.

Hume ve en la aplicación del método científico a las ciencias del pensamiento la estructura necesaria para conducir las investigaciones de acuerdo a las capacidades del entendimiento humano, reconociendo sus fronteras, que se delimitan por fuerza de su evidencia y probabilidad y que, en última instancia, conducen al sentimiento y la creencia. El compromiso con el método es total, lo que deriva en una rigidez epistemológica que es acusada por muchos de escepticismo —moderado o no, escepticismo al fin—, si bien, evaluada desde el punto de vista del presente proyecto, será el hilo conductor en la clasificación de las interpretaciones expresadas, ya sea científicas, teológicas o metafísicas (sentimiento y creencia).

Una aportación importante a la epistemología es la invitación al autocontrol emocional en la emisión de juicios y a la humildad para reconocer las capacidades del Hombre en cuanto a sus posibilidades para conocer la totalidad de la verdad:

Besides this advantage of rejecting, after deliberate enquiry, the most uncertain and disagreeable part of learning, there are many positive advantages, which result from an accurate scrutiny into the powers and faculties of human nature. It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them. The objects are too fine to remain long in the same aspect or situation; and must be apprehended in an instant, by a superior penetration, derived from nature, and improved by habit and reflection. It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different*

* La meta propia de la «verdadera metafísica».

operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflection and enquiry. This task of ordering and distinguishing, which has no merit, when performed with regard to external bodies, the objects of our senses, rises in its value, when directed towards the operations of the mind, in proportion to the difficulty and labour, which we meet with in performing it. And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far... (EHU, sect. I, ¶ 13).

La organización y el reconocimiento a los que hace referencia se encuentran íntimamente ligados al reconocimiento de lo científico, lo filosófico y lo teológico; es decir: a lo verdadero, lo probable y lo creíble.

Reconocer bajo el estatuto de «probable» premisas como la del diseño y ajuste fino del cosmos y, en última instancia, la de la existencia del Creador y sus atributos, representa una propuesta prácticamente imposible de digerir por parte de los naturalistas cristianos de la época, que, lejos de sentirse atraídos por el llamado al orden y moderación, perciben un ataque y desafío por un infiel, ateo y escéptico más. La frustración que expresa Hume en el prólogo del *Enquiry Concerning Human Understanding*, al expresar que «nunca un proyecto literario tuvo tan mala suerte como mi *Tratado de la naturaleza humana*. Nació muerto ya en las prensas...», es un reflejo de la acogida que tuvo la primera obra de Hume, la cual terminó por cimentar su fama como escéptico y ateo, que, a pesar de sus esfuerzos por superarla, mismos que incluyen la publicación de su *Enquiry*, nunca pudo sacudirse; lo máximo que logró fue que algunos investigadores le otorgasen la clasificación de «escéptico moderado», cuando, en realidad, lo que pretendía era hacer una filosofía cautelar más que escéptica.

Me he permitido acuñar el término «cautelar» porque considero que el escepticismo, moderado o no, implica una cancelación de posibilidad de conocimiento, mientras que la propuesta de Hume es una invitación a reconocer el estatuto de «creencia» de todo aquello que no puede ser verificado experimentalmente, pero que sí tiene como punto de partida al menos una idea simple, «evidencia», que permite inducir la probabilidad de la premisa que se intenta verificar; probabilidad que puede ser muy alta,

de acuerdo a las ideas simples que permiten inducirla, pero que no puede ser total, debido a que no hay forma de verificación evidencial del fenómeno.

Para Hume, ésta sería la suerte del argumento del diseño y de las verdades reveladas en general: que, a pesar de contar con al menos una idea simple que las soporte, no pueden ser aseguradas en su totalidad porque carecen de ese último elemento en el método que es la verificación evidencial. Sin evidencia no hay verdad absoluta, sino, simplemente, aproximaciones, que, aunque pueden acercarse a un grado tal que su separación de la verdad absoluta se reduzca a la mínima expresión, sin ese último tramo no pueden ser adquiridas como ideas simples o absolutas. Es en esta separación en la que radican la naturaleza humana y la limitación del entendimiento humano. La separación con la verdad será el dominio de la «creencia» y el terreno de la metafísica y la teología.

El entendimiento será la forma particular en la que cada persona relaciona las ideas simples, sus experiencias, con sus sentimientos, dando forma, así, a la creencia y al conocimiento, que es como se adquieren las ideas simples a partir de las evidencias vividas. La dificultad está en que el entendimiento se hace relativo a la persona, ya que es moldeado por las creencias particulares; de ahí su limitación como verdad absoluta. En este sentido, Hume no critica la existencia de la teología natural o del naturalismo científico, sino, más bien, la forma en la que se pretendía llegar a la confirmación de sus hipótesis, cimentadas en revelaciones imposibles de experimentar de manera directa. La forma correcta es la que se presenta en la primera fase de Newton, cuya característica principal es hacer referencia a su opinión o a la probabilidad de su conclusión como la posibilidad más adecuada, cargando implícitamente con su creencia particular. Recordemos que las primeras ediciones de las obras de Newton hacen muy pocas referencias a Dios o a asuntos relacionados con teología natural y que no es sino hasta la segunda edición de su *Opticks* de 1706 — dos años después de la primera y 20 después de la primera edición de su *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* — que se refiere a Dios y su actuar sobre el cosmos, con una distinción muy importante: la referencia a la probabilidad de su opinión.

Recordemos que Newton, en un principio, no apoyó su filosofía natural en fundamentos metafísicos o religiosos, sino que partió de axiomas físicos,

experimentos y análisis matemáticos. Es a esta etapa a la que hago referencia como la primera fase de Newton o la primera forma newtoniana. No es hasta 1706, una vez empezada la controversia con Leibniz, que empieza a introducir conceptos relacionados con teología y religión, que vio su punto culminante, 25 años después de la primera edición de su *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, con la edición del escolio general. Es en esta segunda fase que Newton se aleja definitivamente de la propuesta humeana.

El Newton de la primera fase utiliza un lenguaje delicadamente sugestivo, sin imposición definitoria perceptible, como lo demuestra la forma en la que redactó la Qu. 28 de su *Opticks*: «*does it not appear from phænomena that there is a Being incorporeal, living intelligent...*». La redacción es una invitación a manera de sugerencia para deducir que hay un Ser inteligente detrás de la creación. La cautela expositiva se distingue claramente en la segunda edición de su *Opticks* (1706), cuando toma, por primera vez de forma clara, el compromiso con la teología natural, pero siempre bajo un parámetro de opinión con el centro de sus demostraciones ocupado por sus experimentos y sus demostraciones matemáticas. La única excepción la hace en la Qu. 31, donde afirma la existencia de un Agente inteligente, habilidoso y poderoso que mueve los objetos a voluntad en su *Sensorium* sin fronteras.

El método propuesto por Hume resiste hasta este momento en el que la prudencia expositiva es evidente, aun en las referencias hechas a la probabilidad de las opiniones de Newton, como la Qu. 31, que podría llegar a ser tolerada bajo la base probable que rescataría la matemática newtoniana en la que los planetas terminan colapsándose sin remedio unos contra otros. Sin embargo, a medida en que las afirmaciones se endurecen y la cautela desaparece, la rigidez con la que Hume maneja su método termina por alejarle definitivamente del Newton en su segunda fase.

Es el Newton de la primera fase el que inspira a Hume: el que basa sus demostraciones en las ideas más puras y simples, el número y la forma. Ideas perfectamente comunicables, cuyo valor permanece constante en el entendimiento de cualquier ser humano, imposibles de relativizar.

La primera forma newtoniana es la que Hume intenta expresar en su *Treatise of Human Nature* y, posteriormente, en su *Enquiry Concerning*

Human Understanding, donde la matemática representa la demostración posible llevada hasta los límites de las posibilidades humanas y las interpretaciones de Newton se encuentran delicadamente enmarcadas en el terreno de las creencias propias del autor que las propone a manera de sugerencias altamente probables. Estas sugerencias están respaldadas en la dimensión social y moral del mismo Newton, cimiento nada despreciable, dada la talla del autor. Hume percibe, perfectamente, la dimensión científica y teológica de Newton, así como la moderación expositiva de sus interpretaciones, y las recoge en su fallida propuesta expresada en el *Treatise*.

Hume es joven cuando publica la primera versión del *Treatise*, carece de la dimensión social y moral necesaria para lograr siquiera la mínima consideración a sus ideas, lo que termina por definirle como ateo, escéptico y, sobre todo, infiel.

El argumento de diseño evaluado desde la primera forma newtoniana — que es la que moldea Hume en su *Treatise*— presentaría dos dimensiones: la científica, que expresa lo comprobable de forma evidencial, y la teológica natural, que representará lo probable bajo el marco de la creencia. Hume agregará una tercera en su crítica establecida en los *Dialogues Concerning Natural Religion*, la religiosa o revelada, que representará la metafísica errónea, la que surge de creencias que carecen del mínimo elemento necesario para establecer inducciones: la idea simple, aquella que se adquiere de la experiencia de la evidencia directa.

Se ha acusado a los *Dialogues* de ser una obra confusa e inconclusiva; sin embargo, observada bajo el filtro de lo científico, religioso y teológico se aclaran los objetivos del autor: en primer lugar, dejar claro que aquello que no esté fundamentado en una idea simple es siempre refutable y, en segundo, demostrar que la forma correcta de hacer teología natural es a través de la moderación de las conclusiones, supuesto el reconocimiento de la probabilidad y la creencia.

Hay evidencias suficientes a lo largo de las obras de Hume para poder afirmar que él mismo creía en la probabilidad del diseño y de la existencia del Creador; como ejemplo refiero uno de muchos comentarios expresados en sus obras: en la sección V del *Treatise* expresa que la causa última de las impresiones que vienen de los sentidos es inexplicable para la razón humana y que existen tres probabilidades: que provengan del objeto, que

se produzcan por la creatividad de la mente o que se deriven del Creador de nuestro ser.

En el caso del argumento del diseño, la evidencia de la existencia de una cadena causal será suficiente para generar la idea simple que conduzca a la inferencia de la idea compleja del diseño. La exactitud de los ajustes entre causas y efectos que se evidencian en la naturaleza son razón suficiente para poder inferir muy alta probabilidad de la existencia de un Creador, así como un diseño inteligente del cosmos; sin embargo, debido a la imposibilidad experimental del momento de la creación, la hipótesis sobre el diseño quedará relegada a la probabilidad del evento y, por lo tanto, a la creencia individual. Para poder afirmar la posibilidad de cualquier argumento, es absolutamente necesaria la mezcla de las impresiones, ya que, de lo contrario, cualquier conclusión será quimérica y falsa.

La lógica probabilística y la creencia (*belief*) son conceptos fundamentales en el llamado a la moderación propuesto, debido a que se constituyen en la opción a seguir cuando las posibilidades de experimentación directa se agotan; serán los filtros que permiten incorporar conceptos de corte metafísico en las hipótesis e interpretaciones de los fenómenos naturales. La cautela es necesaria porque, para Hume, las pasiones humanas se encuentran íntimamente ligadas con el sentimiento (*feeling*), que será la influencia principal de la creencia. Estas pasiones estarán, a su vez, íntimamente influenciadas por la tradición educativa que cada uno haya experimentado, elementos que, en su conjunto, terminan por individualizar el entendimiento.

El problema de la creencia es que puede estar sujeta a la manipulación, por lo que cualquier testimonio que provenga de observadores ajenos a la impresión directamente experimentada será débil por naturaleza. Esta postura, que invita a dudar de todo aquello que es comunicado y no es experimentado, es la base para afirmar el carácter evidencialista de la filosofía humeana. He evitado intencionalmente el adjetivo de «escéptica», puesto que la duda en Hume tiene un carácter probabilístico más que excluyente o negativo, es decir, no elimina la posibilidad de verdad en lo comunicado, sino que, simplemente, se hace consciente de la debilidad del argumento según la imposibilidad de experimentación directa; en términos de su filosofía, estaríamos refiriéndonos a ideas cuya vivacidad es débil y su contenido ideal muy alto, por lo que inferencias derivadas de

comunicaciones externas serán altamente dudosas. Ésta será una de las críticas más agudas que haga a las religiones, postura representada por «Demea» en los *Dialogues*, si bien un personaje que incorpora la dimensión religiosa en su crítica a la religión natural.

En la medida en la que una idea de reflexión esté fundamentada por una mayoría de ideas simples, la probabilidad del argumento crecerá. A lo largo de la obra de Hume, éste será el trato que le dé al argumento del diseño y a la existencia del Creador: el de una idea que se fundamenta en una mayoría de ideas simples, pero que deberá seguir atemperada por la probabilidad, dando como resultado un argumento un tanto incompleto que encuentra su totalidad en la incorporación de la creencia personal.

Los *Dialogues Concerning Natural Religion* es una síntesis del ejercicio humeano en el que las tres dimensiones de la crítica a la religión natural se acercan y alejan bajo el escrutinio del método filosófico propuesto, razón por la cual la obra podría parecer para muchos un caleidoscopio inconclusivo, cuando el verdadero propósito es ser un crisol de las dificultades que rodean las afirmaciones definitivas en el terreno de la religión natural, que, revisado bajo el filtro de cada una de sus dimensiones, confirma la forma en la que Hume reconoce el argumento del diseño y el deísmo que defiende.

En lo que respecta al argumento del diseño y a la teología natural, la epistemología de Hume se puede dividir en tres: lo que se puede conocer con ciencia, lo que es probable y lo que, sencillamente, no es posible conocer con certeza. En este sentido, el escepticismo de Hume estaría situado en toda hipótesis que se fundamente única y exclusivamente en un dogma carente de al menos una idea simple. En este orden de ideas, me parece un tanto injusto calificarle como escéptico, ya que la duda de que dispone cuenta con una salida en la creencia probable, siempre y cuando se soporte sobre ideas simples.

El método propuesto por Hume es usado por él mismo para atemperar o, en algunos casos, eliminar la carga de sus propias creencias al evaluar sus propuestas; por ejemplo: él cree que la representación de Dios de la época proviene de la evolución del politeísmo, donde los Hombres imaginaban dioses con formas y capacidades superiores a las de los Hombres, y, a su vez, los impregnan de las mismas pasiones y sentimientos. Así, estas ideas evolucionaron hasta llegar a la de un Dios todopoderoso, pero aún sujeto a

las pasiones humanas como el celo, el castigo y la venganza. Hume no puede concebir un Dios con el mínimo resquicio de pasión, debido a que sería una debilidad inaceptable en el Creador. Siguiendo su método, las ideas de dioses poderosos y capacidades humanas cuenta con una probabilidad mínima de certeza, debido a que no existen evidencias que produzcan ideas simples, si bien la idea de un Creador perfecto se sostiene en la observación del delicado arreglo entre causas y efectos que rodea la existencia de los objetos naturales, que permite la inferencia de una idea reflexionada con una probabilidad muy alta y que dirige la creencia del propio Hume. Éste será, de acuerdo al método establecido por Hume, el acercamiento más alto al que el Hombre pueda acceder en relación al conocimiento de la Causa primera como existente y diseñador de la naturaleza. Como creencia, puede ser refutada y confrontada por otra creencia, y, sin embargo, el juego estará en las ideas simples que soporten cada una de estas determinando su probabilidad. Los *Dialogues Concerning Natural Religion* es un ejercicio práctico de esta confrontación de hipótesis probables que se acercan y se alejan de acuerdo con el juego de probabilidades que los personajes expresan, donde no es de extrañar a nadie que la crítica más aguda se concentre en las propuestas de corte dogmático. No se debe confundir la postura de Hume respecto al Creador con sus opiniones sobre la religión: ésta siempre será vista por él como un mecanismo irracional que permite sobrellevar al Hombre su miserable existencia bajo la supervisión de un Dios Padre providente y amoroso, base y fundamento de la manipulación de los sentimientos y creencias por mor de la promesa de un futuro tan dudoso como las religiones.

La razón por la que, a lo largo de los *Dialogues*, los personajes, a excepción de «Demea», cambian endureciendo y suavizando sus propuestas y críticas, se debe a este juego de incertidumbres que rodea el ejercicio de lo probable y lo posible, ejercicio que termina acercando al filósofo responsable a la inferencia de Dios. La obra ejemplifica el error que implica tomar posiciones extremas que no pueden ser comprobables. En otro sentido, es una invitación a la aceptación de las limitaciones de las capacidades del entendimiento humano, asumiendo los recursos disponibles a disposición del Hombre: el sentimiento y la creencia, basados en posibilidades reales. El problema con esta obra es que, en ocasiones, la crítica aparece como demoledora y, en ocasiones, nubla el objetivo principal: la demostración de la imposibilidad de las posturas extremas por medio del choque de posturas polarizadas. Las confusiones surgen debido a que, al establecer

los argumentos que defiende cada uno de los polos opuestos (las probabilidades basadas en evidencias), se construye un ambiente de reconciliación o aceptación, que, posteriormente, se acepta o se destruye mediante algún tipo de ridiculización —dependiendo de la fuerza probable del argumento—, dejando al lector en un estado de incertidumbre sobre qué es lo que Hume defiende exactamente. Es en esta búsqueda de precisión que surge la confusión debido a que lo que se defiende es la probabilidad de un argumento que, por definición, no puede precisarse con exactitud. Curiosamente, la fuerza de la crítica no es original de Hume, sino que proviene del modelo copiado de la obra de Cicerón.

Finalmente y siguiendo con el itinerario propuesto, Hume no tiene evidencias suficientes para no creer en el ajuste fino del cosmos y la existencia del Creador, pero sí tiene muchos indicios para creer, de forma que el peso de las probabilidades de los argumentos a favor y en contra se encuentran claramente del lado del argumento del diseño. El objetivo entonces está en encontrar los medios para poder llegar al límite de lo que se puede conocer e inferir basado en las evidencias, de forma que la brecha entre la verdad y la creencia se reduzca a su mínima expresión.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, H. G., *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Mánchester: Manchester University Press, 1956.
- ARANA, Juan, *Las razones ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid: Encuentro, 1999.
- BACON, Francis, *Philosophical Works*, ed. J. M. Robertson, Londres: Routledge, 1905.
- BARROW, John D. & Tipler, Frank J., *The Anthropic-Cosmological Principle*, Óxford: Oxford University Press, 1986.
- BOYLE, Robert, *The Works of Robert Boyle*, ed. Michael Hunter & Edward B. Davis, Londres: Pickering & Chatto, 1999.
- Hedley, John, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Cicero's Tusculan Disputations; also, Treatises on the Nature of Gods and On the Commonwealth*, Nueva York: Harper & Brothers, 1877.
- CLARKE, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, ed. Ezio Vailaty, Nueva York: Cambridge University Press, 1998.
- COHEN, Bernard, *Isaac Newton's Principia, the Scriptures, and the divine providence*, Nueva York: St. Martin's Press, 1969.
- Goodman, DC, *Science and Religious Belief 1600-1900: A Selection of Primary Sources*. John Wright in association with the Open University Press, 1973.
- HALL, Alfred Rupert, *Isaac Newton: Adventurer in Thought*, Óxford: Blackwell, 1992.
- HALL, Rupert, *The Revolution in Science 1500-1750*, Londres: Longman Press, 1985.
- HARROWER, David, *Nine Sermons on the Visible and Invisible Creation, in which the Being, Perfections and Designs of God Are Proven and Illustrated*, Bath, Nueva York: Charles Adams, 1838.
- HEDLEY, John Brooke, *Science and Religion, Some historical perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HISRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía. Edad Moderna- Edad Contemporánea*, vol. II, Barcelona: Herder, 1966.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, s/l: The Floating Press, 2010.
- HUME, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, Óxford: Oxford University Press, 2007.

- HUME, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HUME, David, *Four Dissertations*, Londres: A. Millar, 1757.
- HUME, David, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols., Indianápolis: Liberty Fund, 1983.
- Hurlbutt III, Robert H, *Hume, Newton, and the Design Argument*, Lincoln, Nebraska, 1985.
- JOHNSON, Monte Ransome, *Aristotle on Teleology*, Óxford: Oxford University Press, 2005.
- KRAGH, Helge, *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*, Barcelona: Crítica, 2007.
- NEWTON, Isaac, *Opticks*, Nueva York: Dover Publications, 1952.
- NEWTON, Isaac, *The Principia Mathematica: Principles of Natural Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- RAY, John, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*, Londres: Harbin, for William Innys, at the Prince's-Arms in St. Paul's Church Yard, 1717.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José Luis, *El Dios de los filósofos modernos*, Eunsa, Pamplona 2008.
- Russell, Paul, *Hume on Religion*, Stanford University, 2005.
- SALAS, Jaime & MARTÍN, Félix, *David Hume*, Editorial Complutense, 1998.
- SAPADIN, Eugene, «A Note on Newton, Boyle and Hume's "Experimental Method"», en: *Hume Studies* XXIII, 1997.
- SNOBELEN, Stephen David, *The Light of Nature: God and natural philosophy in Isaac Newton's Opticks*, Halifax: King's College University, 2006.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

* Recomiendo especialmente las obras señaladas con un asterisco.

- THOMSON, Keith, *Before Darwin Reconciling God and Nature*, Yale University Press, 2005.
- CARDINAL DULLES, Avery, *The Deist Minimum*, First Things Journal, Agosto 2008.
- DOW, Sheila, «Interpretation: The Case of David Hume», en: *History of Political Economy* 34:2, 2002. *
- LOPEZ SASTRE, Gerardo, *Una réplica de Henry Home (Lord Kames) a la Historia natural de la religión de David Hume*, en: David Hume, Editorial Complutense, 1998.*
- MELLIZO, Carlos, *Creencia ortegiana y Belief humeana*, en: David Hume, Editorial Complutense, 1998.*
- NICHOLS, Ryan, *Natural Philosophy and its Limits in the Scottish Enlightenment*, Notas de su conferencia *Reid and Contemporary Philosophy of Mind*, www.questia.com/reader/printpaginator/2149.
- OLSON, Richard, *The Refashioning of Christianity and Science – Dynamic Interactions between 1200 and 1700*, www.questia.com/reader/printPaginator/2141.
- POLKINHORNE, John, *So finely tuned a universe: of atoms, stars, quanta & God*, Commonwealth Magazine, 1 - 1996.
- SALAS, Jaime, *La religión de un ilustrado*, David Hume, Editorial Complutense, 1998.
- WITHAM, Larry, *Intelligent Design on Trial*, www.questia.com/reader/printPaginator/2148.