

## Hume y la naturalización de la religión

Juan Andrés Mercado  
Pontificia Università della Santa Croce

David Hume wrote several works on religious matters. His *Dialogues concerning natural religion* present his ideas on natural theology and the so called natural religion. My aim in this study is to underline some aspects of his *Natural History of Religion*, in which he presents a deductive history of the religious institutions. By “deductive” I mean a method with a preconception of the studied subject matter, which is interpreted within this framework. Such a method usually produces a very limited conception of the issue. However Hume’s brilliant style and sharp criticism, which is indebted to Bayle’s written works had been very successful in modelling our way of addressing religious affairs.

### 1. La religión en las obras de Hume

David Hume fue tachado de ateo, impío y enemigo de la religión por sus contemporáneos, y las exposiciones de su pensamiento en clave anticristiana —tanto por parte de sus detractores como de muchos de sus seguidores— han propiciado que la presentación de su pensamiento esté marcada generalmente por un tono polémico que oscurece problemas que ya de suyo son difíciles de explicar.<sup>1</sup>

En estas líneas trataré de exponer el núcleo de la propuesta humeana sobre la realización histórica de la religión, a partir de su concepción de la naturaleza y de su interpretación de algunos de los aspectos del fenómeno religioso bajo ese prisma naturalista.

---

<sup>1</sup> R. GILARDI dedica toda la primera parte de *Il giovane Hume I: Il background religioso e culturale*, Milano: Vita e pensiero 1990, pp. 5-107, a tratar de perfilar la verdadera imagen de Hume en materia religiosa, combinando los testimonios epistolares con las líneas generales del pensamiento del filósofo.

Explicaré brevemente en qué consiste el llamado *naturalismo* humeano, para asociarlo después a su interpretación del desarrollo de las religiones, como es presentado en su *Historia natural de la religión*.<sup>2</sup>

Con esta elección dejo de lado lo que se podría llamar la *crítica de la teología natural*, que Hume expone en sus *Diálogos sobre la religión natural*. Ahí se debaten las tres posiciones filosóficas más típicas del pensamiento del siglo XVIII, en un intento por dejar en claro cuáles son los alcances de la razón para comprender la naturaleza de Dios.<sup>3</sup>

Además de esas dos obras fundamentales, Hume dedicó partes importantes de otros escritos a temas relacionados más o menos directamente con la religión. En su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40) se encuentran algunas breves referencias, casi siempre marginales, a asuntos religiosos.<sup>4</sup> En la *Investigación sobre el*

<sup>2</sup> Hume publicó su *Natural History of Religion* —citada a partir de ahora como *Historia natural*— en 1757, con otras tres obras. El volumen se titulaba *Four Dissertations*. Además de numerosos ensayos, había publicado ya una parte de su *Historia de Inglaterra* (1754), y en el mismo año de 1757 publicó otro volumen de la misma.

<sup>3</sup> Los famosos *Dialogues concerning natural religion* —a partir de ahora, simplemente *Diálogos*— fueron compuestos a lo largo de muchos años, pero presentaban ya una estructura madura a principios de la década de 1750. Hume hizo circular entre sus amigos algunas de las versiones provisionales, y poco antes de morir se dedicó a retocar algunos de los pasajes más importantes. La obra fue publicada póstumamente en 1779, por expreso deseo de Hume. Los detalles del recorrido de las dos obras se pueden encontrar en la *Introduction* de Michel MALHERBE a su edición y traducción de los *Diálogos*, París: Vrin 1997, pp. 7-16; en J.C.A. GASKIN: *Hume's Philosophy of Religion*, Macmillan Press, Houndmills, 1988<sup>2</sup>, pp. 1-5, y del mismo autor: *Hume on Religion*, en *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1993, pp. 313-315. Una exposición de los problemas metafísicos fundamentales de esa obra se encuentran en la recopilación comentada de textos de J.L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (ed.): *David Hume: Dios. Selección de textos, introducción, traducción y notas*, Pamplona: SPUN 1998.

<sup>4</sup> Es muy probable que en el plan original del *Tratado* —como se citará esta obra en adelante— estuvieran previstas evaluaciones críticas con respecto a la religión, que Hume decidió eliminar poco antes de la publicación para evitar que la censura la detuviera. Las citas que haré a esa obra corresponden a la edición de L.A. SELBY-

*entendimiento humano* (1748) se encuentran dos importantes secciones tituladas “De los milagros” y “De una particular providencia y de un estado futuro”. La primera de éstas abarca el problema de la posibilidad del milagro desde la filosofía del conocimiento de Hume, y está muy ligada a las concepciones sobre la regularidad de los fenómenos —única base del conocimiento empírico— como plataforma para explicar la “conducta” de nuestro pensamiento, que tiene como una de sus principales funciones prever el futuro, proyectando los conocimientos pasados.<sup>5</sup>

El ensayo *De la superstición y el fanatismo* (*Of superstition and enthusiasm*) presenta las dos posturas religiosas más importantes con las que se enfrenta Hume. La primera —*superstition*— suele ser más pacífica por lo que respecta a la vida social, y depende de una sólida estructura eclesial y sacerdotal; la autoridad moral es indispensable para imponer a las mentes sencillas un conjunto de creencias y preceptos que encadenan las voluntades. El *enthusiasm* es más pernicioso para el bien común, pues suele ser fomentado por espíritus exaltados y es proclive a la revuelta. El elemento fanático es más común en sectas de este carácter, mientras que el dogmatismo puede ser tanto de unos como de otros. Los católicos serían el prototipo de la *superstition*, mientras que los protestantes estarían identificados con el *enthusiasm*.<sup>6</sup> Hume emplea esta nomenclatura en

---

BIGGE, Oxford: Oxford Univ. Press 1973. En algunas citas he usado el sistema de la edición en soporte informático de la colección “Past Masters”, que indica con un número fraccionario (p. ej. “12/27”) el párrafo concreto de la referencia, sobre el total de párrafos de la subdivisión de la obra. La notación puede resultar extraña, pero es útil si se quieren encontrar los lugares precisos de los pasajes, pues a veces las últimas divisiones en algunas obras abarcan muchas páginas. Además, puede facilitar la localización de los fragmentos en distintas ediciones o traducciones de los escritos de Hume.

<sup>5</sup> Más adelante, en la nota 15, se ofrecen algunos datos sobre el lugar de estos pasajes en el conjunto de la obra. La *Investigación sobre el entendimiento humano* será citada a partir de ahora como *Investigación*.

<sup>6</sup> El ensayo pertenece a la primera colección de *Essays moral and political*, de 1741. A final de cuentas, ambas versiones de la religión, según Hume, deprimen en el hombre los principios naturales de justicia y humanidad. Cf. el texto en T.H. GREEN y T.H. GROSE (eds.): *Essays Moral, Political, and Literary*, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen 1898, v. 3, pp. 144-150, §§1, 7, 10 y 16; ambas posturas son clasificadas como formas de “false religion”. Cf. el comentario a esta distinción, por

las obras históricas y en las filosóficas, y serán continuas las referencias a los matices que adquiere el fenómeno religioso en una o en otra de esas modalidades.

Son muchos los aspectos secundarios e incluso anecdóticos que se podrían exponer para tener una imagen cabal de la propuesta de Hume en torno a la religión, pero aquí me limitaré a resumir algunas de las influencias más importantes que manifiestan sus escritos, y algunas de las conclusiones más contundentes a las que llega en su labor de crítico de la religión. Muchos de sus esfuerzos están encaminados a dar criterios al lector para la valoración de los abusos provocados por ciertas creencias religiosas.<sup>7</sup>

---

parte de PENELHUM: *David Hume. An Introduction to his Philosophical System*, W. Lafayette (Ind): Purdue University Press 1992, p. 34; una interesante comparación con algunas consideraciones de Nietzsche se encuentra en C. BEAM: "Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians", *Hume Studies* 1996 (22), pp. 299-324.

<sup>7</sup> Son desconcertantes las declaraciones personales del filósofo sobre la religión. Una muy célebre fue recogida por Adam Smith en una carta del 9 de noviembre de 1776 a William Strahan. Smith relata al amigo común los últimos días de Hume, y destaca la perseverancia de su optimismo; como muestra de ese espíritu jovial, cuenta a Strahan el contenido de una de sus últimas conversaciones: Hume, siguiendo una sugerencia de Luciano, se había imaginado a sí mismo en un encuentro con Caronte, para negociar un retraso de su travesía de la laguna Estigia. Al encontrarse sin de argumentos sólo se le hubiera ocurrido alegar "¡Oh, buen Caronte, ténme un poco de paciencia, pues *he estado tratando de abrirle los ojos al público! Si viviera algunos años más, quizá tendría la satisfacción de ver el desmoronamiento de algunos de los más importantes sistemas de la superstición*". Pero en este momento Caronte perdería toda compostura y miramiento. "¡Basta, sinvergüenza insolente! Eso no ocurrirá en muchos cientos de años. ¿Piensas que te voy a conceder un contrato por tanto tiempo? ¡Sube inmediatamente a la barca (...)", J. Y. T. GREIG (ed.): *The Letters of David Hume*, v. 2, Oxford: Clarendon Press 1932, p. 450 (el énfasis es añadido). El mismo año de la publicación de la *Historia natural* (1757), Hume escribía a un amigo suyo: "Estoy trabajando en un nuevo volumen de Historia (...) Creo que ya no debería escribir más sobre historia, sino atacar directamente la Oración del Señor, los Diez Mandamientos y el Catecismo; y recomendar el suicidio y el adulterio, y seguir así hasta que el Señor tenga a bien llevarme consigo" (Carta del 29 de septiembre 1757 a J. Edmonstone, en R. KLIBANSKY-E. C. MOSSNER (eds.): *New Letters of David Hume*, Oxford: Clarendon Press 1954, p. 44).

## 2. Naturaleza y *naturalismo*

El término *naturalismo* entró a formar parte de la interpretación de la filosofía humeana en 1941. Con esta noción, N.K. Smith<sup>8</sup> quiso subrayar, muy acertadamente, el valor de la influencia de Hutcheson y de Shaftesbury<sup>9</sup> en la formación del pensamiento filosófico de Hume. La propuesta de Smith quería integrar elementos que solían tratarse de manera muy fragmentaria: el escéptico y disolvente filósofo del libro 1 de *Tratado*, con el ponderado y constructivo caballero que presenta en los libros 2 y 3 un edificio filosófico basado en la medida y el *sentido moral*, por lo que respecta a la filosofía práctica.

Esta línea de interpretación busca trazar un mapa completo de la geografía humeana, y explicar su faceta escéptica como una crítica a los sistemas racionalistas, empezando por el de Spinoza. Una vez ganada esa batalla, entra en acción el *sentimiento* —el tema del Libro 2 del *Tratado* son las pasiones— que madura en una propuesta ética —Libro 3— que, sin estar ligada a la razón deductiva del racionalismo, es universal y estable porque se basa en el *sentido moral*, que distingue lo bueno de lo malo *reaccionando*

---

<sup>8</sup> N.K. SMITH: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, N. Y.-London: Garland 1983 (reimpr. de 1941). En realidad, su propuesta parte de dos artículos publicados en 1905 ("The Naturalism of David Hume" I y II), pero la presenta de un modo completo en la voluminosa obra de 1941. Sobre los puntos que quiero subrayar de su postura, cf. pp. 519-540. En general, puede resumirse esta interpretación diciendo que Hume se basa más en los recursos espontáneos de la naturaleza para dar razón del comportamiento humano, que en la razón, en la fe, u otros tipos de conocimiento.

<sup>9</sup> Anthony Ashley Cooper, 3º Earl de Shaftesbury (1671-1713). Tuvo como preceptor a Locke. Escribió obras de moral en contra del cristianismo ortodoxo y de la propuesta materialista de Hobbes. Entre sus obras más famosas se encuentran *The Moralists* (1709) y *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709). Un buen resumen de sus tesis más importantes se encuentra en el *Estudio introductorio* de J. VICENTE ARREGUI, a la traducción de *The Moralists*, de P. ARNAU, Barcelona: EIUNSA 1997. Por lo que respecta al sentido moral y a las relaciones entre Hutcheson, Hume y Shaftesbury, cf. pp. 58-83. Los principales textos de HUTCHESON sobre el sentido moral están recogidos en D.D. RAPHAEL (ed.): *British Moralists, 1650-1800*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1991, pp. 261-266.

*naturalmente*, como los otros cinco sentidos, ante su objeto propio (el sentimiento de placer y dolor).

Con estos elementos, Hume habría intensificado la tendencia *naturalista* de su pensamiento, modificando notablemente la herencia empirista recibida de Locke, o sus mismas pretensiones de científicismo newtoniano. La convicción de que el mundo, y el hombre como parte de éste, posee unos resortes originarios y una coherencia global en su funcionamiento, harán que resulte superfluo inventar argumentaciones que expliquen una realidad de la que sólo podemos conocer las manifestaciones externas en su uniformidad estadística. De este modo se puede asumir sin aprensiones el escepticismo, pues en el fondo no es un error alimentar la confianza y la certeza que se producen en nosotros —subrayo el sentido pasivo de la expresión— por la costumbre, sin preocuparnos por el hecho de que no conocemos —y no podemos conocer— la intimidad de esa naturaleza providente.

Gracias a este soporte natural, Hume puede radicalizar su postura empirista y abandonar los compromisos que mantenía Locke con el racionalismo.<sup>10</sup> Además, esa misma naturaleza hace que la inclusión de Dios como garante de la percepción —Berkeley<sup>11</sup>—, o como

---

<sup>10</sup> Siguen siendo válidas las observaciones de J. MARÉCHAL sobre el *semiempirismo* lockiano, que mantenía la existencia de algunos objetos no provenientes de las intuiciones sensibles (el yo, Dios), para poder proponer el resto de su sistema. Cf. *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*, v. 2, Madrid 1958, pp. 219-233. En este sentido, un tratamiento más específico de la cuestión se encuentra en S. RÁBADE: *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid: Gredos 1975, especialmente las pp. 59-70.

<sup>11</sup> También sigue siendo útil la descripción que hace Maréchal de la crítica berkeleyana a Locke, en la que se advierte la incoherencia del filósofo inglés al aceptar la existencia de objetos ajenos a la percepción: cf. *El punto de partida de la metafísica*, v. 2, pp. 239-241. Sobre las conexiones de fondo entre la teoría del conocimiento de Descartes y la de Locke, cf. A. LLANO: *El enigma de la representación*, Madrid: Síntesis 1999, pp. 205-212. Sobre los problemas y límites internos del empirismo, a partir de sus raíces nominalistas, cf. L. POLO: *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp 1993, pp. 49-60; *Curso de teoría del conocimiento*, 3, Pamplona: Eunsa 1988, pp. 285ss y *Nominalismo, idealismo, realismo*, Pamplona: Eunsa 1997, pp. 23-37.

proveedor directo y diligente del sentido moral —Hutcheson<sup>12</sup>—, sea superflua. Esta concepción de la naturaleza también propone una plataforma de interpretación de la física newtoniana, contraria a las posturas “teológicas” y apologéticas de la época,<sup>13</sup> pues al hombre de ciencia, dirá Hume, le sobra la hipótesis de un Dios al que no se “ve” intervenir en los procesos del universo.<sup>14</sup>

Casi como un corolario de este marco *naturalista* se puede entender su consideración de los milagros: si el único material de que disponemos en la conformación de nuestros hábitos mentales es la regularidad de la naturaleza, los hechos extraordinarios, en tanto que violaciones de las leyes aprendidas, resultan insostenibles.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> D.F. NORTON subraya la importancia de esta divergencia entre Hutcheson, que entendía la dotación del sentido moral como una parte de la Providencia divina, y Hume, que la atribuye a una naturaleza ciega. Cf. su *David Hume. Common-Sense Moralist. Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press 1982, pp. 55-93 y 304-310.

<sup>13</sup> Hume ataca decididamente a Samuel Clarke (1675-1729) en varias ocasiones por el uso que hace de las bases de la ciencia de Newton. Sus ideas se habían hecho famosas sobre todo a partir de la larga polémica sostenida con Collins entre 1707 y 1717. En una nota a su traducción del *Tratado sobre la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos 1988, v. 1, pp. 184-185, nota 66) C. MELLIZO presenta sintéticamente la posición de Clarke y el sentido de las críticas de Hume.

<sup>14</sup> El argumento del designio divino sobre el mundo es una de las preocupaciones centrales de la filosofía de la religión de Hume. Es tratado en distintos momentos, y es uno de los problemas centrales de los *Diálogos*. Cf. las referencias a esta obra y a sus contenidos en la n. 3, *supra*.

<sup>15</sup> Esta conclusión se deriva de una larga exposición en la *Investigación*, que parte de la consideración de la probabilidad (Sección 6), de la reducción de la causalidad (Sección 7) y de la libertad (Sección 8) a la necesidad. Los milagros (Sección 10), por tanto, quedan excluidos de antemano como objeto de consideración racional. Además, Hume pone en relación la invalidez de los supuestos hechos milagrosos, con la legitimidad de las instituciones que los defienden, que se aprovechan de la credulidad del vulgo y de la innata curiosidad por lo extraordinario que posee todo ser humano. Los milagros de las confesiones cristianas, por tanto, no serán distintos de las curaciones de Esculapio o de los portentos obrados por los emperadores romanos, al proyectar sus sombras sobre sus súbditos. Cf. *Investigación sobre los principios de la moral*, Sec. 10. Pte. 2, (7-10/13), pp. 96-100.

### 3. Naturaleza e Historia

#### 3.1. Hume y la narración de la historia

Hume debe una parte importante de su celebridad a su papel como historiador. Baste considerar que su *History of England* conoció 9 ediciones en vida del autor, y 175 reimpresiones hasta principios del siglo XX. Es difícil dar una valoración de los criterios historiográficos a los que se cifió en la elaboración de los seis tomos de esta obra, pero la impresión que da la lectura de muchos de sus pasajes, brillantemente escritos, es la de un narrador más atento al tejido de su discurso para presentar tipos o modelos históricos, que a la crítica y ponderación de los materiales sobre los que se trabaja. Sus fuentes son variadas, pero rara vez apoyadas en una labor documental. En su presentación de épocas, personajes y acontecimientos, da especial relieve a la caracterización de las instituciones y a su influjo en los cambios o en la estabilidad del ambiente social, muchas veces en tono de denuncia. Entre estas instituciones se encuentran las religiosas, que son perfiladas como las demás agrupaciones humanas, y se presta especial atención a sus relaciones con el poder, con la transmisión del saber y con el fomento de determinadas actitudes morales.

Con los antecedentes indicados sobre su visión del *enthusiasm* y de la *superstition*, no es de extrañar que en ocasiones caracterice a las distintas denominaciones cristianas como nocivas, sin dar mucha importancia a las diferencias entre las instituciones y sus representantes, o a los aspectos accidentales de la evolución de las corporaciones religiosas en sus relaciones con el poder.<sup>16</sup> En este

---

<sup>16</sup> Son frecuentes las críticas encendidas a las instituciones religiosas y a sus ministros. Como muestra puede bastar el siguiente fragmento, en el cual se critica la interferencia de los planteamientos religiosos en decisiones concretas del gobierno británico: "La aprobación que el Parlamento ha concedido a ese espíritu [del fanatismo presbiteriano], sancionando la autoridad eclesiástica; el apoyo y el ánimo que le han ofrecido, han difundido su influencia de modo prodigioso. Y todos los estratos de la población están profundamente permeados de esa pócima venenosa. Semejante género de religión se introdujo en todo discurso o conversación; intervino en todo tipo de negocios; aniquiló completamente los placeres y entretenimientos refinados; promovió muchos vicios y corrupciones de la mente; ni siquiera las



sentido, Hume se complace en comentar sucesos como la matanza de los hugonotes o la conspiración de Guy Fawkes, para mostrar las inconsistencias de las instituciones que predicán la paz y generan la violencia.<sup>17</sup>

Aunque su actitud con respecto a las agrupaciones religiosas podría encuadrarse simplemente como un apartado más de sus presupuestos naturalistas, el tono de sus evaluaciones parece obedecer más a una mentalidad y a unos objetivos predefinidos, que a una exposición objetiva y desinteresada de los procesos históricos.

Estas características de su modo de contar la historia y su naturalismo confluirán en su interpretación de la historia de la religión, que precisamente califica de *natural*.

Es probable que la fórmula *historia-natural* haga evocar, más que otra cosa, una exposición museográfica en la que se nos presentan ordenados e interpretados los hallazgos y los testimonios sobre un tema, en torno a una idea central que les da cuerpo.<sup>18</sup> Con esta sugerencia se puede visitar la *Historia natural*, precisamente, como un *museo de historia natural*, en el cual se exhiben en sucesión fragmentos fósiles más o menos completos, reconstruidos y luego puestos en relación con otros restos de épocas distintas, para

---

enfermedades y padecimientos corporales se libraron completamente de ella, y se estableció como requisito para los médicos, según nos cuentan, ser expertos en la carrera espiritual, y ahuyentar, a través de consejos espirituales, los males de origen religioso que solían atormentar a sus pacientes" *History of England*, Vol 5, ch. 55, p. 348. La referencia está tomada de la edición de "Past Masters" en soporte informático, que reproduce el texto de la edición de 1778.

<sup>17</sup> Cf. *Tratado* Lib.1, Pte. 3, Sec. 9. (14/19), p. 114. Más allá del mero carácter crítico contra las instituciones, Hume usa estos casos emblemáticos en sus argumentaciones contra la pretendida relación que hay entre la religión y el origen de las categorías morales, y el mejoramiento de la conducta humana.

<sup>18</sup> Me refiero a las presentaciones de tipo evolucionista-darwiniano. Darwin hunde sus raíces en las corrientes científicas de la Ilustración, y de modo particular en el empirismo de Hume, a quien el naturalista inglés prestó especial atención. Sobre estas relaciones, cf. A. BAIER: *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's "Treatise"*, Cambridge (Mass): Harvard University Press 1991, pp. 25-26, y nota 19 de la p. 298, y en la voz "David Hume", en E. CRAIG (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 4, London-New York: Routledge 1998, pp. 543-544.

hacernos entender la situación presente del mundo o de los seres vivientes, a partir de un esquema de interpretación predefinido.

Antes de presentar algunos detalles de esa exposición museográfica, vale la pena mostrar cuál es el espíritu que anima la exhibición humeana de los fenómenos religiosos. Además de las indicaciones generales sobre el naturalismo en el conocimiento y en la moral, y en el comportamiento uniforme de la naturaleza, ¿cómo aplica Hume su sistema naturalista al tratar la religión?

Norton, refiriéndose concretamente a la *Historia natural*, afirma que el objetivo de Hume es descubrir el origen de la religión en la naturaleza humana, trasladando los hechos presentes —la religión y la naturaleza humana como se presentaban en su época— y el registro histórico de los inicios en relación con el desarrollo de la religión.

Este ejercicio —continúa Norton— es una historia *natural* porque la explicación es desarrollada dentro de los límites de los fenómenos naturales observables, sin suponer la existencia de seres o principios sobrenaturales. En resumen, la *Historia natural* es una manifestación del compromiso de Hume con el empirismo que se remite únicamente a lo observable.<sup>19</sup>

La explicación de Gaskin coincide sustancialmente con la de Norton. Para él, el término *natural*, en el título de esta obra, refleja la intención de explicar las causas y las condiciones que “naturalmente” producen una religión, como se trataría de explicar por qué el aire y el agua oxidan el acero, sin hacer referencia a los

---

<sup>19</sup> D.F. NORTON, *An Introduction to Hume's Thought*, en D.F. NORTON (ed.): *Cambridge Companion to Hume*, p. 5. Cabe señalar que el compromiso con “lo observable” no se destaca particularmente en las obras históricas de Hume, y mucho menos en la *Historia natural*. Véanse más adelante las observaciones de Malherbe sobre este punto.

argumentos que se puedan proponer en favor o en contra de la religión en cuestión.<sup>20</sup>

Ya se ha hecho referencia a la imposibilidad de los milagros tal y como se plantea en la *Investigación*, en la cual la regularidad de los procesos naturales no admite excepciones, y se corta de raíz cualquier intento de justificar las intervenciones sobrenaturales en el mundo. La aplicación de este principio se extenderá aquí a las distintas manifestaciones de la vida de las instituciones y tradiciones religiosas, y la evaluación de estos fenómenos ya no será colateral al discurso, sino que partirá del interior de los sucesos ligados a la religión y del análisis de los móviles de la naturaleza humana para acogerse a los principios de una institución o rechazarlos.

Además, hay que llamar la atención sobre la afirmación de Gaskin, pues deja ver que para Hume no habrá religiones privilegiadas, o que puedan alegar un soporte superior —sobrenatural— para dar razón de su existencia. Si hasta cierto punto es lícito presentar las conductas ligadas a las creencias religiosas como fenómenos meramente humanos y en cuanto tienen consecuencias sociales o políticas —baste pensar en una religión de Estado o en un Estado teocrático— esto no admite una negación de la realidad de los aspectos que no se encuadran en esa perspectiva *naturalizada*, o su reducción a causas de ese nivel. En todo caso, habría que especificar cuál es el ámbito de los datos que se tendrán en consideración, y abstenerse de evaluar los que están fuera de esos márgenes explicativos. Como se verá más adelante, el objetivo de Hume es omnicompreensivo, es decir, pretende descifrar todas las áreas de la vida religiosa con un solo patrón interpretativo.

### 3.2. El punto de partida

¿Cuál es el eje o idea central que sostiene esa base interpretativa general?

---

<sup>20</sup> Cfr. J.C.A. GASKIN: *Hume on Religion*, en D.F. Norton (ed.): *Cambridge Companion to Hume*, p. 316.

Hume lo plantea directamente: todas las religiones han partido del politeísmo y se han ido decantando en un proceso continuo hacia el monoteísmo.<sup>21</sup> Esto se ilustrará a lo largo de la obra, subrayando cómo hay retrocesos o formas viciadas en ese flujo general, que tarde o temprano desaparecerán, como los seres monstruosos que no pueden tener un desarrollo normal. Las debilidades de la naturaleza humana y los abusos por parte de los jerarcas de las agrupaciones religiosas serán la causa de esas desviaciones enfermizas. Obviamente, muchas de las formas degeneradas estarán ligadas a su concepción del fanatismo y del dogmatismo, a los cuales ya se ha hecho referencia.

Michel Malherbe ha llamado la atención sobre el estilo interpretativo de Hume. Desde su punto de vista, no se puede dar por resuelto el problema *sabiendo* cómo piensa Hume, sino que pone en discusión el alcance científico y especulativo de la obra, evaluando también el uso que se hace de los datos tal y como los presenta el filósofo escocés. Según Malherbe, en el escrito humeano interesa más la explicación causal de la religión que el establecimiento de criterios de valoración de las informaciones recabadas. La obra recuerda más las narraciones históricas —que mezclan explicaciones, observaciones y comentarios— que a una descripción científica, y los datos empíricos son introducidos como meras ilustraciones de la posición del autor. En resumidas cuentas, la historia natural de Hume es una historia *filosófica* o *causal*,<sup>22</sup> que va desplegando sus argumentos con ocasión de los materiales que pueden ser presentados a un público instruido pero no académico,

<sup>21</sup> Cf. la *Introduction* de la *Historia natural*, en T.H. GREEN y T.H. GROSE (eds.): Darmstadt: Scientia Verlag Aalen 1898, v. 4, pp. 310-313.

<sup>22</sup> Cf. M. MALHERBE: "Hume's *Natural History of Religion*", *Hume Studies* (21) 1995, p. 257; en las pp. 267-269 recoge las observaciones de Dugald Stewart sobre este género literario, que se caracteriza por ser *teorético* o *conjetural*, es decir, más deductivo que inductivo: en lugar de estudiar todos los casos disponibles para forjar una conclusión con las constantes obtenidas, tales constantes están al principio, y los ejemplos sirven como ilustración de todo el proceso histórico: así, los datos a disposición —muchas veces simples narraciones de viajeros— apoyan una posición predefinida para dar credibilidad a su deducción, que muchas veces antecede a la investigación. Stewart presenta estas conclusiones asociando la *Disertación sobre el origen del lenguaje*, de Adam Smith, a la *Historia natural*, de Hume.

para conducirlo sin demasiados rodeos a aceptar la idea esbozada en un principio. La narrativa *denunciatoria* que anima la *Historia de Inglaterra* se acentúa notablemente en la *Historia natural*.

En este sentido, Hume estaría dando un paso adelante en el modo de interpretar la historia con respecto a sus antecesores ilustrados, con los que nunca compartió el carácter fanático y el ateísmo. Sin aceptar el celo y el apasionamiento del ambiente francés, tiene en común con sus representantes, sin embargo, una marcada tendencia a apoyarse sobre datos dispares para analizar desde un solo punto de vista hechos muy variados, con el consiguiente empobrecimiento del valor científico de sus conclusiones.

La debilidad de Hume es parte de su fuerza, al menos en su *Historia natural*, pues al dirigirse a un público culto no especializado, escribiendo en pocas páginas con un estilo atrayente y una agudeza particular para captar y presentar los puntos más sugestivos de la historia religiosa,<sup>23</sup> consigue establecerse más como un modelador de mentalidades que como un erudito o un teólogo, y por eso su influencia es más difusa y permanente que la de otros autores.<sup>24</sup>

### 3.3. Hume, promotor de una fe secularizada

Hume, como ya se ha indicado, no expone una metodología para la selección y la composición de su propuesta. No pretendo suplir esta carencia, sino simplemente destacar algunas de las fuentes que inspiran su interpretación de las religiones.

---

<sup>23</sup> Sobre la expansión del público lector en los años de la Ilustración, cf. P. HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid: Alianza 1985, pp. 201-211; sobre el modo "filosófico" de escribir la historia, véanse las páginas 212-219.

<sup>24</sup> Para Norton, la facilidad que tiene el público moderno para asimilar el escepticismo humeano se debe en buena medida al hecho de que ahora somos, de entrada, más escépticos que el mismo Hume (sin saber si lo debemos a él o no). Cf. D.F. NORTON: *David Hume*, p. 290. Pienso que se puede extender esta observación a sus evaluaciones de las instituciones religiosas, ya que muchas de sus apreciaciones, incluso las más punzantes, coinciden con muchas críticas de hoy en día.

A nivel general se encuentra su consideración de la religión como una forma de filosofía, lo cual está muy en la línea de su naturalización de los saberes y de la interpretación de la vida de las instituciones.<sup>25</sup> La "nivelación" de todos los saberes no es simplemente una elección de márgenes de interpretación, sino la aplicación de un único cedazo en la criba racional.

Es una constante en sus obras, tanto por el "aire de familia" como por las referencias concretas, la presencia de Pierre Bayle. La situación del crítico francés, que en filosofía era antirracionalista, y en religión era un atento examinador de las confesiones que frecuentaba y de las que pretendía ser un reformador,<sup>26</sup> es un palco privilegiado para percibir y denunciar los problemas internos de las agrupaciones religiosas. La ironía constante, la precisa puntería disimulada con un aparente desenfado y la agudeza de las observaciones que inspiraron a Voltaire, fueron también un elemento constante del espíritu crítico de Hume. La personificación del crítico como paladín de la verdadera religión también recuerda las posiciones bayleanas. De hecho, Hume presenta su proyecto como

---

<sup>25</sup> Cf. sobre la reducción de los contenidos de la religión a material puramente filosófico, atribuida a Locke, *Diálogos*, 1 (17/20) en T.H. GREEN y T.H. GROSE (eds.), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen 1898, v. 2, pp. 387-388. Sobre los efectos de la filosofía en el discurso religioso, según Bacon, *Diálogos*, 1 (18/20) p. 388 e *Historia natural*, 6 (2/12) vol 4, p. 329. La idea de que la filosofía no puede ser nociva para la religión es recurrente en la segunda parte de la Sección 10 de la *Investigación*, en la que se añora la tolerancia que se consiguió en ciertas etapas en la Grecia Antigua.

<sup>26</sup> Pierre Bayle (1647-1706). Hume cita con cierta frecuencia su célebre *Diccionario histórico y crítico* (1696): Bayle fue educado en el protestantismo, se convirtió al catolicismo y volvió más tarde al protestantismo. La interpretación del sentido último de sus críticas a las discusiones inútiles sobre la gracia y el libre albedrío, entre otras, sigue siendo tema de debate. Un breve y acertado perfil del autor se encuentra en J. FERRATER MORA: *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial 1980, v. 1, pp. 300-301. En *Pierre Bayle: "Pensamientos diversos sobre el cometa"*, Madrid: EMESA 1978, T. ALVIRA estudia con cierto detalle las posturas críticas de Bayle en torno al origen de la moral, al ateísmo, la fe, el determinismo, etc. Sobre la influencia de Bayle en el pensamiento de Hume, cf. N.K. SMITH: *The Philosophy of David Hume*, pp. 284ss; 506ss.; R. GILARDI: *Il giovane Hume*, pp. 255-256 y sus artículos "Hume, Bayle e il 'principio di causalità'. Parte I e II", *Rivista di Filosofia neo-scolastica* (88) 1996, pp. 421-456 y 595-623.

un plan de reconciliación entre la religión y la razón, valiéndose de una aplicación adecuada de los principios filosóficos a las verdades de la fe.<sup>27</sup>

Hume reconoció en distintos momentos que sus preferencias en moral y en otros campos se inclinaban más hacia los clásicos de la antigüedad que hacia los predicadores de su época. De hecho, su deuda con Cicerón es muy grande, y se refleja tanto en la forma como en el fondo de algunas de sus argumentaciones.<sup>28</sup>

Las referencias más o menos explícitas a Epicuro, Plutarco o Lucrecio son constantes, y en ocasiones son contrapuestos a autores cristianos para destacar la superioridad de los paganos, que no estaban contaminados por el celo supersticioso y que gozaban de una mayor libertad de espíritu.<sup>29</sup>

Estos elementos, que forman parte del gran *proyecto secularizador* de Hume, como lo llama Russell,<sup>30</sup> pueden verse como una revisión de los aspectos de la naturaleza humana que se han podido desarrollar a lo largo de la historia, sin necesidad de apelar a un fin trascendente de la vida humana, o a la intervención del Creador en su mundo, para establecer una institución que se la indique con certeza. Sin embargo, Hume no ofrece ninguna respuesta a los grandes

---

<sup>27</sup> Cf. nota 25.

<sup>28</sup> Los *Diálogos* deben mucho al *De natura deorum*, de Cicerón. En una carta a Hutcheson (17 septiembre 1739), el filósofo reconoce que su lista de las virtudes procede del autor latino, y no de los manuales de moral de su tiempo. Cfr. J.Y.T. GREIG (ed.): *The Letters of David Hume*, Oxford: Clarendon Press 1932, v. 1, p. 13.

<sup>29</sup> En *Historia natural*, 12 (11/26) p. 346, reprocha al celoso [San] Agustín su ensañamiento al criticar al noble Varrón por su escepticismo y moderación. En la *Investigación* (Sec. 10, parte 2, p. 96) se lamenta del hecho de que Cicerón y Demóstenes no hayan gozado del poder de persuasión que da la posición autoritaria a cualquier religioso capuchino.

<sup>30</sup> Refiriéndose principalmente al *Tratado*, Russell afirma que "(...) la dirección y la estructura de su pensamiento está modelada por su ataque contra la metafísica y la moral cristianas, y por su empeño en construir, en su lugar, una explicación secular, científica, de la moralidad", P. RUSSELL, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford: Oxford Univ. Press 1995, p. 164, después de una exposición de los argumentos de HUME para rebatir la conexión entre la razón y la supuesta bondad de Dios, a través de la existencia del mal.

interrogantes e inquietudes de la persona. Su posición ante el dolor, por ejemplo, tendría que ser la de quien asume que se encuentra en una situación que "se sale de la media", y que por lo mismo es indiferente en el proceso global de los fenómenos. Lo que se puede sugerir, si el dolor es pasajero, es la paciencia de quien tiene que esperar a que termine una lluvia fuera de temporada, para después continuar con sus actividades normalmente.

La existencia de una religión tan particular como la de los judíos, en una época de religiones politeístas, que se mantiene a lo largo de la historia, sería otro fenómeno raro, para tratar aparte y que no altera el valor de la propuesta general.<sup>31</sup>

Al final, siguiendo la propuesta de Hume, se podría aceptar una tenue fe en un Creador, que no interviene en los asuntos humanos ni en la vida del universo. De esa incomunicación se deduce el sinsentido de las expectativas de trato con ese Dios, y en último término de las propuestas de la inmortalidad del alma. Si bien es cierto que no se puede tachar a esta posición de atea, la nula influencia que debe tener en la vida del hombre una divinidad así la aproxima bastante en sus conclusiones a la del ateísmo. Considerando la ineficacia de estas creencias religiosas, es acertado calificar la propuesta de Hume, con Gilardi, como *una fe impalpable*.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. MALHERBE: "Hume's *Natural History of Religion*", p. 262.

<sup>32</sup> Cf. R. GILARDI: *Il giovane Hume*, pp. 63-81. Sin embargo, Hume insiste en el valor de una fe de ese tipo, ante los peligros del racionalismo "judaizante", en *Historia natural*, a través de una larga nota (n. 87, p. 355). Esta "sobrenaturalidad" ajena a la razón también se sostiene al comprobar cómo se puede seguir creyendo en el carácter revelado de la Sagrada Escritura, sin hacer caso a las conclusiones disolventes de una razón que sólo nos llevaría a concluir la absurdidad de pensar que un amasijo de escritos de un pueblo semibárbaro pueda contener verdades de carácter divino. Cfr. *Investigación*, Sec. 10, Pte. 2, (27/28) pp. 107-108.



Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.