

EL ARGUMENTO DEL DISEÑO EN LA *HISTORIA NATURAL DE LA RELIGION*

THE DESIGN ARGUMENT IN THE NATURAL HISTORY OF RELIGION

Marcelo Mendoza Hurtado

mmendozah@hotmail.com

Universidade de Buenos Aires

<https://orcid.org/0009-0008-6610-5039>

RESUMO: Al leer la *Historia natural de la religión*, al menos dos cosas llaman la atención con respecto al argumento del diseño: por un lado, su presencia insistente entre las Secciones 1 a 8 y en la Sección 15, a pesar de señalarse en la Introducción de la obra que su tema no sería la cuestión de la fundamentación de la religión en la razón, sino la del origen de la religión en la naturaleza humana; y por el otro lado, a pesar del examen intensamente crítico del argumento en la Sección 11 de la primera *Investigación*, sus declaraciones aprobatorias del argumento, con respecto al cual “ningún investigador racional podría suspender su creencia ni por un momento luego de una seria reflexión”. El presente escrito se interroga, tanto sobre la inscripción del argumento en la *Historia natural de la religión*, como sobre el estatuto epistémico que se le atribuye en ella. Para esto examina con detalle la Introducción de la obra, las dos objeciones contra el argumento del diseño que se plantean en ella, su inscripción en la explicación histórico-natural del origen de la religión y, por último, su presencia en última sección de la obra.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Argumento del Diseño; Historia Natural de la Religión.

ABSTRACT: When one reads the *Natural History of Religion*, at least two things stand out regarding the argument from design: on the one hand, its insistent presence between Sections 1 to 8 and in Section 15, despite the fact that the Introduction to the work points out that its subject would not be the question of the foundation of religion in reason, but the question of the origin of religion in human nature; and on the other hand, despite the intensely critical examination of the argument in Section 11 of the first *Enquiry*, Hume's approving statements on the argument regarding which “no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief a moment”. The present paper examines both the inclusion of the argument in the *Natural History of Religion* and the epistemic status attributed to it therein; and for this purpose it examines in detail the Introduction of the work, the two objections against the design argument raised

therein, its inclusion in the historical-natural explanation of the origin of religion and, finally, its presence in the last section of the work.

KEYWORDS: David Hume; Design Argument; Natural History of Religion.

Introducción

Al leer la *Historia natural de la religión*¹ llaman la atención las referencias insistentes al argumento del diseño.² En su Introducción se señala que el tema de la obra no es la cuestión de la fundamentación de la religión en la razón, la cual encontraría una incuestionable solución en el AD, sino la cuestión del origen de la religión en la naturaleza humana. No obstante, las referencias al AD se encuentran de manera insistente entre las Secciones 1 y 8, donde Hume presenta una explicación del origen del politeísmo y del teísmo popular³ y de la relación que ambos tipos de religión guardan entre sí. Es cierto que luego las referencias casi desaparecen entre las Secciones 9 y 14, donde el autor realiza una comparación crítica según diversos respectos entre los dos tipos de religiones populares. Pero en la Sección 15, con la cual termina la obra, las referencias al AD reaparecen con énfasis. Esta presencia de las referencias al AD, insistente y localizada en algunas secciones, invita entonces a preguntar cómo se inscriben en una historia natural de la religión tal como la que expone el filósofo.

¹ Las ediciones de las obras de Hume que he usado se encuentran en las Referencias al final del presente trabajo y las referencias o citas de textos de Hume y de otros autores siguen en gran parte las convenciones sugeridas por la R(e)H. La *Natural History of Religion* es referida mediante la sigla "N" seguida del número de sección y separado por un punto seguido el número de párrafo: así "N 1.5" remite al párrafo 5 de la Sección 1 de la *Historia natural*. Pero cuando es inequívoco que estoy hablando de la *Historia* suprimo la "N" para no recargar las referencias. La única excepción a esto es su Introducción, pues tiene un solo párrafo, de modo que me referiré a ella mediante la abreviatura "N Introducción". Para evitar equívocos también señalo que, si no agrego punto seguido y a continuación un número, quiere decir que me estoy refiriendo a toda la sección. También usaré "N" como abreviatura para *Natural History of Religion*. Todas las traducciones de textos originalmente en inglés o alemán caen bajo mi responsabilidad.

² Dado que el presente escrito se refiere frecuentemente al argumento del diseño, a partir de ahora usaré la abreviatura "AD" para referirme a él.

³ Uso la expresión "teísmo" en un sentido amplio como sinónimo de monoteísmo, tal como Hume lo usa por ejemplo ya desde N 6. Según explica Gaskin 1993 (nota 154, p. 212), Hume usa la expresión dando lugar a confusiones si se lo compara con los usos estándares en el Siglo XVIII europeo (cf. Gaskin 1993, pp. x-xii). Hume distingue en la N entre las religiones populares, i.e. las religiones tal como efectivamente han existido a lo largo de la historia humana, y la religión natural, i.e. un conocimiento acerca de la/s divinidades accesible únicamente por las vías cognitivas humanas naturales, o sea, no sobrenaturales. El teísmo puede ser entonces de tipo popular (por ejemplo, el judaísmo) o "puro" (N 1.3), es decir, aislado del teísmo popular, sea de manera real como una doctrina puramente filosófica, sea de manera analítica si una religión popular reconoce algún componente teológico-racional.

Pero esta pregunta cobra además cierta urgencia por las declaraciones de Hume sobre el estatuto epistémico del AD, pues desde la primera página del libro lo considera como “la solución más obvia, [o] al menos la más clara” de la cuestión de la fundamentación en la razón (N Introducción), cuando ya era sabido por la EHU 11 que el argumento no había salido ileso de esa primera investigación, por no mencionar el examen sumamente crítico que seguiría recibiendo en los D 1 a 8, 10 y 11. Claro que la última parte de esta obra también ha venido planteando interrogantes interpretativos que tal vez no casualmente guarden relación con la N en cuanto a la evaluación de conjunto del AD por parte de Hume. Se sabe que las tres obras mencionadas y la EPM fueron redactadas entre finales de los años '40 y comienzos de los años '50 del siglo XVIII, aun cuando la N se publicase más adelante en 1757 y los D, sometidos en distintos momentos a revisiones, recién en 1779. En este sentido, cabría esperar que Hume hubiese establecido lazos firmes entre todas estas obras, significativos en lo que concierne a su posición filosófica sobre la religión, incluido el AD.⁴

El presente escrito aborda estos interrogantes sobre cómo se inscribe el AD en la N y sobre cómo entender adecuadamente las diversas declaraciones de Hume respecto del estatuto epistémico del AD. Primero, examino con detalle la Introducción de la obra; segundo, examino dos objeciones contra el AD formuladas en las Secciones 2 y 6; tercero, me refiero a la explicación histórico-natural del origen del politeísmo; y por último, examino la Sección 15 a la luz del recorrido anterior. Trataré de mostrar que algunos de los interrogantes sobre el estatuto epistémico del AD que surgen al considerar las objeciones encuentran una clave de resolución en la explicación histórico-natural del origen de la religión propuesta por Hume.⁵

I. El AD en la Introducción de la N

Si bien de manera muy concisa y con expresiones entre vagas y equívocas, en la Introducción de la N, Hume da información sobre la solución de la cuestión de la fundamentación

⁴ Cf. Yandell 1991, pp. 16-17. En parte debido al período de escritura de la N, pero también en parte por una cuestión de extensión, en este trabajo no tendré en cuenta el *Tratado*.

⁵ Hasta donde sé, la presencia del AD en la N no ha sido seriamente examinada, excepto Yandell 1991, quien ha tratado algo más sistemáticamente el asunto, y Badía Cabrera 2001 y algunas observaciones de Gaskin 1988 y de Kreimendahl 2000. Tomando algunas (¡pero no todas!) de las declaraciones de Hume en la Introducción de la N sobre el tema de la obra y su énfasis en la aprobación del AD, se ha considerado -precipitadamente en mi opinión- que allí Hume no expresa realmente su opinión. Por ejemplo, Penelhum 2000, pp. 211 y 237), le atribuye “alabar insinceramente de manera acrítica” el AD; y Millican 2002, p. 457, afirma que sus declaraciones son simplemente casos de “mentira teológica” distractora. Tal vez Hume no exprese su opinión. Pero tal vez sí la exprese, sólo que no de la manera en la cual algunas lectoras o comentaristas desearían que lo hubiese hecho, sino a través de una serie de rodeos filosóficamente interesantes, sin que algunas de sus declaraciones puedan ser consideradas como alabanzas insinceras o casos de mentiras distractoras.

en la razón y sobre su estatuto epistémico. La solución afirma que “toda la estructura [*frame*] de la naturaleza indica [*bespeaks*] un autor inteligente” (N Introducción). Aislada del resto del libro, es cierto que esta formulación es sumamente vaga, ni siquiera queda claro que sea un argumento. Pero, ¿por qué tratar de entender el sentido de esa formulación aislándola de todo el libro? No parece una lectura caritativa, cuando a partir de la Sección 1 Hume dice muchas más cosas. Por lo pronto, afirma con todas las letras que se trata de un “argumento” (N 1.5; un “razonamiento”, N 1.7), que es “el argumento principal” (N 6.2) que la razón ofrece a favor del teísmo y, si bien no usa la expresión “argumento del diseño”, deja en claro que habla del AD en alguna de sus variedades, pues da información sobre las propiedades de toda la estructura de la naturaleza que funcionan como premisas, sobre otros atributos del autor de la naturaleza que también integran la conclusión y sobre la argumentación.⁶

Entonces, la formulación se puede leer en el sentido de que toda la estructura de la naturaleza exhibiría características tales que sólo serían explicadas adecuadamente por una causa a la cual se le atribuye como única propiedad explicativa la “inteligencia”.⁷ Ciertamente, la breve frase que expresa la conclusión señala que se trata de una causa inteligente, pero no aclara si el autor es único o si tiene otras propiedades, ni tampoco da precisión alguna sobre la inteligencia atribuida.⁸ Recién la inclusión de esa breve frase bajo el sintagma que luego aparece, a saber, “los principios primarios del teísmo y la religión genuinos”, proporciona algunas precisiones en dos direcciones. Por un lado, en la dirección de *la unicidad* de la causa, pues independientemente de algunas equivocidades del uso del término “teísmo” por parte de Hume (cf. nota 3 más arriba), siempre incluye la unicidad de la causa inteligente. Con respecto a esto, no hay que pasar por alto que esa breve frase, *considerada por sí sola*, es muy próxima en su vago contenido eidético al contenido de “la creencia original” religiosa que Hume señala un poco más abajo en la Introducción, a saber, “algún poder inteligente e invisible” (*invisible, intelligent*

⁶ Yandell 1991, pp. 21-22, vacila entre el hecho incuestionable de que en la N, en comparación con los D, “Hume nunca ofrezca ninguna versión cuidadosa del argumento” y exageraciones tales como cuando dice que pasajes como N 15.1 “no incluyen ninguna variedad detallada de este (o algún otro) argumento a favor del teísmo. De hecho, la N como un todo no contiene en absoluto tal argumento” (cf. 21-22). Examino ese pasaje más adelante.

⁷ Cf. N 5.2 al comienzo donde se presenta la argumentación como una inferencia hacia una suposición –“hipótesis” diríamos hoy- explicativa causal de algunas propiedades de la naturaleza.

⁸ En este sentido, es importante aclarar que el término *author*, al igual que muchas de las expresiones inglesas que Hume usa, son vagas con respecto al género femenino o masculino, planteando así cierta dificultad al traducirlas al español cuando la indeterminación semántica es relevante al tema considerado, como lo muestra el caso presente. Para muchos politeístas también hay diosas. Usaré para traducir ese tipo de expresiones *indistintamente* el femenino o el masculino, siempre que no de lugar a confusiones, para evitar la preferencia sesgada que el español impone sobre sus hablantes.

power). Esta última frase ni siquiera tiene en inglés un adjetivo indefinido, mucho menos indicación numérica alguna. Incluso, más adelante, Hume describe con esa frase parte del contenido eidético de la conclusión del AD: “Quien aprenda mediante argumentación la existencia de algún poder inteligente e invisible, tiene que razonar ...” (N 5.2). Pero es sólo una parte mínima de ese contenido.⁹

Por el otro lado, hay una segunda precisión en la dirección del carácter *genuino* del teísmo y de la religión fundamentada por el AD, a diferencia de las concepciones religiosas “no genuinas”, representadas por las religiones populares, incluidos los teísmos populares.

El estatuto epistémico del AD viene expresado así:

la solución más obvia, al menos la más clara. [...] y ninguna investigadora racional puede, tras una reflexión seria, suspender su creencia ni por un momento con respecto a los principios primarios del teísmo y la religión genuinos. (N Introducción).

En esta frase llaman ante todo la atención, primero, cierto desplazamiento en la cualificación que va desde la “obviedad suma” hasta la “claridad suma” y, segundo, el hecho de que el acceso cognitivo a esa obviedad o claridad esté condicionado por la exigencia de una “reflexión seria”. Sólo bajo esa condición quedaría excluida “por completo” (*no ... a moment*) y para cualquier “investigadora racional” (*rational enquirer*) la posibilidad de la suspensión de la creencia en una única causa autoral inteligente de toda la estructura de la naturaleza. El desplazamiento que va desde “la más obvia” hacia “al menos la más clara” podría incluso entenderse en términos de la condición de una “seria reflexión”, como si se dijese que propiamente no se le puede atribuir “obviedad suma” porque podría cuestionarse razonablemente ese argumento y así cabría la posibilidad de una suspensión del juicio “al menos por algún momento”, a pesar

⁹ He traducido al español la frase “invisible intelligent power” agregando “algún” para indicar la indefinición numérica. Una correcta comprensión de la vaguedad extrema de la frase evita errores interpretativos, pues tal como lo presenta Hume es el *contenido mínimo de cualquier creencia religiosa, sea que se trate de una religión popular o de la religión natural*. La frase por sí sola no especifica cuál es el efecto de la causa (*power*) a diferencia de la formulación de la solución de la fundamentación en la razón que explícitamente se refiere a una causa que explique “toda la estructura de la naturaleza”. Incluso el término “invisible” es ontológicamente indeterminado, pues no define si aquello que aquí se podría entender con el término “inteligencia”, como serían, p. ej., intenciones o pasiones (típicamente atribuidas a las divinidades politeístas), es algo, p. ej., “inmaterial”. En este sentido, en la N sí se explicita que la divinidad teísta (popular y no popular) es pensada con el atributo de la pura espiritualidad (cf. N 3.3, 5.9 y 8.2). Yandell 1991, entre otros lugares, p. 116, incurre en un serio error de lectura que tiene consecuencias no triviales en su interpretación, porque lee la frase “algún poder inteligible e invisible” como si ya indicase la unicidad de la causa y como si ya indicase que su efecto sería el orden de la naturaleza y, por eso, la relaciona con el contenido representacional del deísmo. Para una aclaración del término “deísmo”, cf. Gaskin 1993, pp. x-xii.

de que una “reflexión seria” eliminaría por completo esa posibilidad. Esta posibilidad también está sugerida en la Introducción, cuando Hume dice comparativamente que la cuestión del origen está expuesta a “alguna dificultad más” (*some more difficulty*), pues la expresión implica que también la primera cuestión presentaría alguna dificultad. Claro que mediante la sola lectura de la Introducción no es ni obvio, ni siquiera claro, qué entender por una “reflexión seria” dotada de tales poderes epistémicos o, incluso, si estos giros expresivos mínimos de Hume son relevantes. Trataré de mostrar que son relevantes y que, por eso, ya en la Introducción Hume anuncia que se requiere de cierto movimiento específico del pensamiento reflexivo que sortee alguna dificultad, a fin de alcanzar el pretendido acuerdo unánime entre las “investigadoras racionales”.

Sobre la cuestión del origen de la religión en la naturaleza humana, Hume dice que “los primeros principios religiosos tienen que ser secundarios”, a diferencia de principios de carácter instintivo. Y da dos razones: (1) porque la creencia original en “algún poder inteligente e invisible”, si bien muy extendida entre los seres humanos, no carece de excepciones, o sea, no sería estrictamente universal con respecto a “todas las naciones y épocas”; y (2) porque carece de “un objeto determinado y preciso que se persigue de manera inflexible”, tal como lo muestra – según la información proporcionada por “viajeros e historiadores”- la gran variedad de las creencias religiosas: “ni dos naciones y casi ni siquiera dos hombres han jamás estado de acuerdo exactamente con respecto a las mismas opiniones” (N Introducción).

Lo dicho hasta aquí sobre la Introducción deja además reconocer en ella, por un lado, el trazado de un *cuadro de oposiciones* entre instancias que harían posible un acuerdo universal y aquellas que no lo harían posible y, por el otro lado, la inclusión de *parámetros evaluativos*. Si bien por vías diferentes y sobre objetos distintos, las instancias que harían posible un acuerdo universal son la reflexión racional y los instintos originales: la reflexión racional, porque si se cumpliesen algunas condiciones fácticas de posibilidad del ejercicio especulativo (cuestión que luego será abordada por el *historiador natural*) y el requisito de una “reflexión seria”, no habría “investigadora racional” que pudiese suspender el juicio “ni por un momento” sobre la conclusión del AD; y los instintos originales, por las dos características arriba señaladas. Reflexión racional e instintos originales son distintos en cuanto a sus modos de operar, pero por su intermedio se lograría un acuerdo universal entre quienes están bajo su respectivo imperio, las investigadoras racionales en el primer caso, todos los seres humanos en el segundo caso. Pero esto no sería así con respecto a las creencias religiosas populares, pues ni siquiera “el único punto de acuerdo en la teología” (N 4.1) sería *estrictamente* universal, a saber, la creencia

original en algún poder inteligente e invisible. Como ya observamos, el contenido eidético de esta creencia es sumamente vago y, por factores causales que el historiador natural explicará luego (cf. N 3 a 5), es definido imaginariamente de formas distintas según consta por las más diversas representaciones religiosas populares. En este sentido Hume dice que “en grado alguno [es] uniforme con respecto a las ideas que ha sugerido” (N Introducción).

Estas dos oposiciones, la de la razón y la del instinto, cada una de ellas con respecto a las creencias religiosas populares, son piezas de *un dispositivo metodológico* que funciona de manera diferenciada. La oposición entre principios naturales primarios (los instintos originales) y principios secundarios abre el campo objetual para una historia natural de la religión, ya que la operación de los principios secundarios está especialmente expuesta a “varios accidentes y causas” y a “la concurrencia de circunstancias” (N Introducción), de un modo en el cual no lo estaría –según Hume– la operación de los principios primarios. Y esta oposición entre principios primarios y secundarios proporciona parámetros evaluativos. En efecto, en secciones posteriores Hume se vale de concepciones morales desarrolladas en la EPM, con pretensiones de universalidad antropológica por su enraizamiento en sentimientos naturales o por sus funciones sociales imprescindibles y, además, por completo independientes de *toda* religión, en contraste con la particular accidentalidad y variabilidad de los principios secundarios e incluso en contraste con la posibilidad –si bien remota– de que su operación sea “por completo impedida” (N Introducción).¹⁰

La otra oposición, la oposición entre los principios secundarios y la reflexión racional, da lugar a la distinción entre las religiones populares (sean politeístas o monoteístas) y la religión natural (el AD). Y como vimos, esta oposición también da lugar a un parámetro evaluativo expresado por el término “genuino”. Descartada la revelación como origen y comienzo del teísmo “genuino” –veremos luego en qué contexto Hume habla de “milagros”–, la única vía para acceder al “teísmo y la religión genuinos” es aquella reflexión racional que hace posible el AD.

¹⁰ Cf. especialmente N 13.7, 14.1, 14.4-6, 14.8 y 15.5. Véase EPM 5.44, párrafo muy cercano a N 13.7. Conviene señalar que las pretensiones de universalidad antropológica, por su enraizamiento en sentimientos naturales o por sus funciones sociales imprescindibles, no excluyen de la concepción humeana de la moralidad todo cambio social e histórico. En EPM 3.21, Hume se refiere a un “progreso natural de los sentimientos humanos” y a una “ampliación gradual de nuestras consideraciones respecto de la justicia, en la medida en que nos vamos familiarizando con la gran utilidad de esa virtud.” Pero en este caso se trata de un cambio que consiste en una universalización, a diferencia del movimiento de flujo y reflujo del politeísmo y el teísmo popular (cf. N 8). Sobre la concepción moral humeana en la EPM, cf. Taylor 2009 y Mendoza Hurtado 2010. Sobre la crítica moral de la religión en la N hay opiniones diversas, cf. entre otros Streminger 1989 (a y b), Ellin 1989, Gaskin 1988, Webb 1991, Yandell 1991 y Badía Cabrera 2001.

En la Introducción de la N se traza entonces *un único dispositivo metodológico dentro del cual tienen sentido elementos diversos*: (1) la presencia insistente de las referencias aprobatorias al AD como representante de aquella reflexión racional que fundamentaría la religión genuina y, de ese modo, como un parámetro para una crítica de las religiones populares en términos de su distancia con respecto a la razón; (2) instancias universales, instintivas o racionales, que harían posible una crítica moral de las religiones populares. Este dispositivo explica en gran parte *la distribución de la economía expositiva de toda la N*: en las Secciones 1 a 8 la cuestión del origen de las religiones populares en la naturaleza humana *expuesta en comparación con* la religión natural representada por el AD y, en las Secciones 9 a 14, la serie de *comparaciones críticas* de los dos tipos de religiones populares entre sí. Pero además deja ver que *para Hume el objeto de su investigación es siempre la religión en la multiplicidad de sus aristas*, aun cuando en el primer plano de la exposición priorice una de estas aristas.

Sin embargo, sigue siendo extraño cómo todos los elementos señalados podrían ser parte de una “historia natural”. No es fácil precisar qué entiende Hume por tal, por qué llamó “historia natural” a una explicación causal de la formación de las creencias religiosas, firmemente enraizada en su ciencia experimental de la naturaleza humana. Parte de la dificultad tiene que ver con las transformaciones de una serie de géneros disciplinares cubiertos por la denominación “historia natural”, la cual existía ya desde la Antigüedad greco-romana, pero que en el siglo XVII con ocasión de la nueva ciencia de la naturaleza fue redefinida por Francis Bacon en el *Nuevo Órganon* y en el siglo XVIII comenzó a alterarse con ocasión de la crisis del mecanicismo y las discusiones acerca de la transformación de la naturaleza. Otra parte tiene que ver con el hecho de que, en el campo intelectual escocés en la segunda mitad del siglo XVIII, se escribieron “historias naturales de la humanidad” que, hacia fin de siglo, fueron reunidas por D. Stewart bajo el rótulo “historia conjetural o teórica”, para explicar el cual apeló entre otras cosas a la N.¹¹

Ahora bien, para los propósitos del presente escrito considero que no es necesario abordar la problemática de precisar en qué sentido de “historia” habría que entender la “historia natural” de la N. Porque más allá de ella, sigue siendo extraño cómo *todos* los elementos señalados del dispositivo metodológico que se traza en la Introducción de la N podrían ser parte del libro. La Introducción tal vez nos de una clave, si preguntamos qué se propone hacer el filósofo Hume al escribir una “historia natural” de la religión, es decir, cómo se relacionan su rol de

¹¹ Sobre estas cuestiones, cf. Malherbe 1995 y Binoche 2008 (capítulos IV-VI); también Badía Cabrera 2001 y Lingier 2022. Para una comprensión más general del asunto, cf. Perinetti 2006 y Wootton 2009.

“historiador natural” con su quehacer filosófico. El enunciador de la Introducción inscribe su quehacer en una *investigación (enquiry)* sobre la religión y desde ese *locus* enunciativo señala “dos cuestiones en particular” como objetos de su atención (*our attention*), o sea, la atención propia de *un investigador*. Incluso prioriza una cuestión sobre la otra: la cuestión de la fundamentación en la razón sería “la más importante”. Tres veces en la breve Introducción aparece la raíz semántica *enquir-*: hay dos usos de *enquiry* en forma de pinza, al comienzo y al final del único párrafo, y hay un uso de *rational enquirer* como aquellas y aquellos a quienes el enunciador, también *enquirer*, apela con respecto a la aceptabilidad universal del AD. Esto sugiere que la “historia natural” en manos del *investigador* podría ser más un instrumento teórico de su investigación, que una suerte de disciplina autónoma previamente definida con total independencia del quehacer filosófico humeano; y sugiere que el filósofo, como *investigador de la religión*, podría valerse también de otros instrumentos teóricos además de la “historia natural”, todos ellos perfilados según el dispositivo metodológico de la *investigación sobre la religión*, aun cuando decida presentar esa investigación desde la arista “histórico-natural”, tal como lo indica el título de la obra. Pero si esto es así, ¿qué metas orientarían la *investigación humeana sobre la religión*? ¿Acaso no conocemos por otras de las *investigaciones* del filósofo al menos algunas de sus metas más persistentes que articulan diferenciadamente esas investigaciones? ¿Acaso este investigador no había señalado, explícitamente y con énfasis, “la necesidad de llevar la guerra a los más secretos refugios del enemigo”, ya que “las supersticiones populares [...] vuelan al bosque, y allí permanecen en espera de irrumpir por cualquier desgarnecida avenida de la mente, para subyugarla con temores religiosos y prejuicios” (EHU 1.12)? ¿Acaso no había considerado oportuno presentar un primer esbozo, brevísimo, de “historia natural” de la religión en su primera *Investigación* (cf. el comienzo del largo párrafo EHU 7.21)? El propósito crítico-evaluativo de la investigación humeana también ilumina el sentido de la segunda pregunta que el investigador se propone responder mediante una “historia natural”, a saber, “cuáles son aquellos accidentes y causas que dirigen su operación [la de los principios que dan origen a la creencia original en algún poder inteligente e invisible]” (N, Introducción), dado que inmediatamente antes había afirmado que, siendo los primeros principios religiosos “secundarios”, “su operación también, en algunos casos, podría *tal vez ser por completo impedida, por una concurrencia extraordinaria de circunstancias*” (resaltado en itálicas del autor/a del presente escrito). ¿No será que el investigador también orienta su investigación a la cuestión de si es posible y, en ese caso, cómo y en qué medida impedir la operación de esos principios? M.

Malherbe termina su escrito sobre el sentido de “historia natural” en la N con las siguientes palabras:

el estatus filosófico de la historia natural humeana sigue sin quedar claro desde un punto de vista filosófico, incluso si, como hemos tratado de mostrar, conserva varias características y valores de las historias naturales del siglo XVIII. Sin duda, porque es *el producto de una filosofía escéptica*. (Malherbe 1995, pp. 271-272; resaltado en itálicas de Malherbe)

Acuerdo con lo que dice Malherbe, pero con una precisión: que se trata de una filosofía escéptica que resulta de una investigación firmemente anclada en el proyecto humeano de una “filosofía moral, o ciencia de la naturaleza humana” (EHU 1.1; cf. EHU 12).¹² Volveré sobre esta filosofía escéptica al abordar la Sección 15 de la N.

II. Las dos objeciones contra el AD

Además de obvio, Hume dice en dos lugares que el AD es invencible (*invincible*) (N 1.5 y 6.1). Si la obviedad de un argumento tal vez excluye la existencia de objeciones no triviales racionalmente atendibles, su invencibilidad lo inscribe en un campo teórico controversial digno de su victoria. Resulta que en las Secciones 2 y 6 nos encontramos con dos objeciones contra el AD: una de ellas referida a la unicidad de la causa inteligente de la naturaleza y la otra a la inteligencia suprema de esa causa. Desde el punto de vista de la economía expositiva de la explicación histórico-natural de las religiones populares, no parece casual que sean dos las objeciones y que cada una de ellas sea puesta en relación con cada uno de los dos únicos tipos básicos de religiones populares que el investigador distingue y, así, *mediante una reflexión racional seria* se probaría, en comparación con el politeísmo la unicidad de la causa inteligente del todo ordenado y uniforme de la naturaleza y, en comparación con el teísmo popular la inteligencia suprema de la única causa y, así, por esta vía el investigador mostraría el carácter *controversialmente invencible* del AD.

¹² Dos errores habría que evitar en la aproximación a la “historia natural” de Hume: primero, señalar anacrónicamente que una “explicación de las causas de la creencia religiosa” no sería “filosofía”, aunque sí un “complemento esencial a su pensamiento sobre la religión” (Gaskin 1988, p. 183), y segundo, creer también anacrónicamente que, porque Hume tiene propósitos crítico-evaluativos de las religiones, la “historia natural” sería una mera máscara científica para su crítica moral e influir sobre los afectos del público (cf. Webb 1991). En ambos casos parece presumirse una concepción “positivista” de la filosofía, alejada del quehacer filosófico, no sólo de Hume, sino del siglo XVIII.

1. La primera objeción contra el AD

En la Sección 2 encontramos una pista importante sobre el movimiento del pensamiento reflexivo en la realización del razonamiento del AD precisamente cuando Hume aborda de manera explícita la inferencia hacia la unicidad de la causa (N 2.2). Allí se dice que el argumento funciona identificando la mejor suposición (*supposition*) que explique causalmente la o las premisas y que, para “personas de cierto modo de pensar”, sería posible desafiar la conclusión de la unicidad de la causa inteligente del todo de la naturaleza, todo que, aun cuando se aceptase que exhibe la unidad de un único sistema de interconexiones, podría también ser explicado mediante la suposición de una “combinación de varias causas” inteligentes, al igual que fue realizada la estatua de Laocoonte mediante la intervención de tres artistas. Reflexivamente nos vemos enfrentadas a tener que decidir justificadamente entre suposiciones alternativas. Pero resulta que, con respecto a la suposición pluricausal (el politeísmo), aun cuando se conceda su posibilidad lógica, “hay que admitir –dice Hume– que no es apoyada ni por la probabilidad ni por la necesidad” y que, además, produce “perplejidad en la imaginación, sin dar satisfacción alguna al entendimiento” y, en este sentido, “con seguridad adscribir cualquier efecto único a la combinación de varias causas no es una suposición obvia y natural” (N 2.2).¹³

Esto parece querer decir que, desde el punto de vista de la necesidad lógica y de la probabilidad (empírica), es decir, desde el punto de vista de aquellos criterios que rigen el uso especulativo de las dos operaciones del entendimiento (los razonamientos demostrativos y los razonamientos morales, respectivamente), la suposición explicativa pluricausal sería una suposición lógicamente posible, pero ni lógicamente necesaria, ni suficientemente probable. Llamaré a este punto de vista el punto de vista del “mero entendimiento”.¹⁴ Ahora bien, si Hume

¹³ ¿Quiénes podrían ser esas “personas de cierto modo de pensar”? Por el modo de argumentar podrían ser “escépticos especulativos”, al plantear en el plano de la reflexión racional suposiciones alternativas lógicamente posibles, con el propósito de equilibrar una suposición en disputa y así obligar a la suspensión del juicio sobre ella. He tomado la expresión “escéptico especulativo” de algunas de las caracterizaciones que Cleantes hace de Filo, quien en los D 5.8-9 también formula una objeción contra la unicidad de la causa inteligente. Cleantes lo caracteriza como un “escéptico especulativo” (D 1.12, cf. 1.13). Más adelante amplía su caracterización así: “por una profusión de escrúpulos y de objeciones innecesarios [...] una fertilidad [de pensamiento] demasiado exuberante suprime tu buen sentido natural [*natural good sense*]” (D 3.9). Sobre la discusión -de larga data- sobre la relación entre los personajes de los D y las “opiniones reales” de Hume, cf. el útil resumen de Millican 2002, pp. 456-457.

¹⁴ Sabemos por el examen humeano de la causalidad en EHU 4 a 7 que lo que aquí he llamado el “mero entendimiento”, en lo que se refiere particularmente a los razonamientos probables tiene como una de sus condiciones fácticas de posibilidad el llamado “principio de la costumbre”, quedando así explicativamente enraizado, pero no epistémicamente justificado, en dimensiones no racionales de la naturaleza humana. Se trata de una “solución

no dijese nada más en ese párrafo, podría concluirse que el criterio decisivo para preferir la suposición monocausal es la mera probabilidad empírica, es decir, que el mero entendimiento sería suficiente para zanjar la cuestión. Sin embargo, agrega algo que sugiere un cuadro distinto de la situación epistémica, como si la mera probabilidad tampoco fuese un criterio suficiente para preferir la suposición monocausal,¹⁵ razón por la cual ambas suposiciones quedarían *equilibradas* planteando un problema para el defensor del AD. Si así no fuese, la objeción sería trivial al no representar ningún desafío atendible y no tendría mucho sentido indicar aquellos elementos criterios que harían posible seleccionar sólo a algunas suposiciones en calidad de “obvias y naturales”, como sería el caso de la suposición monocausal.

Y ¿cuáles serían esos elementos criterios desbordantes con respecto al mero entendimiento? El texto habla de la perplejidad de la imaginación (*to give perplexity to the imagination*) y de la insatisfacción del entendimiento (*without bestowing any satisfaction on the understanding*) (N 2.2). A primera vista resulta enigmático cómo entender estas expresiones como criterios de “obviedad y naturalidad” en un sentido especulativo, pues si nos atenemos exclusivamente a N 2.2, en ese párrafo no se da explicación alguna. Volveré sobre este asunto más adelante, pero conviene hacerlo teniendo también en cuenta la segunda objeción.¹⁶

escéptica” que, sin embargo, tal como Hume propone en EHU 12, conduce a un escepticismo mitigado que, a diferencia de un escepticismo excesivo, no bloquearía toda posibilidad de corregir nuestros razonamientos probables dentro de ciertos límites. Es en este sentido que Hume habla de “las reglas del razonamiento [causal] correcto” (EHU 11.23), en la sección donde se investiga por primera vez el AD. En la N, Hume no sólo no examina el conjunto de problemáticas abordadas en EHU 4 a 7, sino que ni siquiera las menciona, dando por sentado – como veremos en el Apartado III del presente escrito – que los seres humanos piensan causalmente, tienen creencias causales y que, bajo determinadas condiciones, sería posible corregir ese pensamiento. Pero la cuestión de las objeciones contra el AD en la N sí plantea –al igual que EHU 11– el problema de un pensamiento causal correcto en el ámbito de la religión natural. En los D, el examen también se focaliza en la religión natural sin volver sobre los problemas de la causalidad abordados en EHU 4-7, pero a diferencia de la N, Filo sí explicita el resulta escéptico de la primera investigación sobre la causalidad (cf. D 1.10 *in fine*).

¹⁵ En un contexto humeano, creo que no hace falta justificar que la necesidad lógica sería un criterio inadecuado para evaluar el AD que es presentado como un razonamiento probable en sentido humeano, i.e como un razonamiento sobre cuestiones de hecho y existencia. En este sentido, ambas suposiciones serían lógicamente posibles, pero ninguna de ellas lógicamente necesaria.

¹⁶ En la bibliografía secundaria sobre la N tenida en cuenta en el presente escrito (ver las Referencias) encuentro que la cuestión de esta objeción contra el AD presente en N 2.2 sólo ha llamado la atención de J. C. A. Gaskin (1988, pp. 21-23) y de L. Kreimendahl (2000, pp. 103-104, nota a). En ambos casos, relacionan la objeción con la objeción contra la unicidad que Filo plantea y defiende en los D 5.8-9. Sin embargo, su aproximación a la N 2.2 difiere de la lectura que aquí proponemos. En términos generales, considero que ambos descuidan el elaborado párrafo N 2.2, incurriendo en serias falacias abstractivas, pues prescinden por completo de elementos inequívocamente presentes en el texto. Por otra parte, sorprende que Yandell, que aborda con cierto detalle la presencia del AD en la N, habiendo citado gran parte de N 2.2 (Yandell 1991, p. 19), declare luego que Hume “no considera ninguna de la miríada de objeciones que se pueden plantear al argumento” (p. 22), o sea, que también omite la segunda objeción presente en N 6.1-2. Curiosamente, Badía Cabrera 2001, que dedica la Sección 4 del Capítulo 12 a la crítica del AD en la N, no dice nada sobre las dos objeciones que como tales son presentadas en el texto;

2. La segunda objeción contra el AD

En la Sección 6 el investigador pasa a examinar el origen del teísmo popular. Pero como cualquier teísmo incluye al menos “la doctrina de una única deidad suprema, autora de la naturaleza” (N 6.1) y así el teísmo popular y el teísmo puro coinciden en esa doctrina, trata de mostrar que sólo coinciden “por azar” (6.5).¹⁷ En este contexto, en el primer párrafo Hume vuelve a referirse a las “razones invencibles en las que está indudablemente fundado” el AD, pero a la vez introduce la importante cuestión de “las dificultades principales para admitir una inteligencia suprema” (6.1), las cuales a párrafo seguido son redescritas como “las objeciones principales contra él [el AD]” (6.2). En estos párrafos el planteo de estas dificultades se atribuye, primero, a “buenos razonadores” (*good reasoners*, 6.1) y, luego, a “muchos teístas, incluso los más celosos y sutiles [*refined*]” (6.2); pero también se informa acerca de un conflicto entre los “buenos razonadores” –incluidos aquellos teístas que podrían formar parte de esta clase- y “el vulgo” (*the vulgar*), pues allí donde los primeros ven “dificultades” u “objeciones” contra el AD el vulgo ve la “operación inmediata de la providencia” (6.1), es decir, de una providencia particular que operaría sin la mediación de las leyes generales y uniformes de la naturaleza.

Las dificultades surgen debido a una base empírica que exhibe excepciones o anomalías con respecto a las “leyes generales fijas mediante las cuales es gobernada la naturaleza” o –en otra formulación usada- con respecto a “la conexión bella [...] y el cumplimiento rígido de reglas establecidas” (N 6.2).¹⁸ Estas leyes proporcionan premisas clave para el AD, pero ponen en riesgo el mismísimo punto de partida de las religiones populares, aquello que el vulgo percibe como “excepción”. Esta situación explica que aquellos teístas que consideran al AD como el argumento principal de la religión natural tengan que defender las leyes naturales en dos frentes controversiales. Por un lado, el frente controversial representado por “el vulgo, incluso hoy en Europa” (6.1), porque este, al tomar los casos negativos como “los únicos argumentos a favor de ella” (6.1), sospecha en “todo aquel que adscribe todos los eventos a las causas

es cierto que se había referido a la primera objeción en el contexto del Capítulo 9 (Secc. 1, p. 182), pero de una manera muy desprolija (entre otras cosas, parece atribuirle a Hume la objeción, sin considerar su respuesta).

¹⁷ La coincidencia es verbal porque las rutas de acceso al pensamiento de este núcleo doctrinario del teísmo son distintas para el teísmo popular y para el teísmo puro, en cada caso el contenido representacional difiere: “La idea real de ella [la deidad], no obstante su lenguaje pomposo [el del vulgo], sigue siendo tan pobre y frívolo como siempre” (cf. N 7.1).

¹⁸ La “conexión bella” se refiere a “la belleza de las causas finales” (N 6.1). En el Apartado III me referiré a los sentimientos estéticos que acompañan al AD.

naturales y elimina la interposición particular de una deidad [...] la infidelidad más burda” (6.2). En este frente controversial se da una tensión interna al vasto campo teísta, a raíz de la distinción y, llegado el caso, la oposición, entre la providencia particular y la providencia general (el gobierno de la naturaleza mediante leyes generales). En este sentido, las anomalías - que incluyen supuestos “milagros”- serían “lo más opuesto al plan de un superintendente sabio” (N 6.3).

Pero por el otro lado, podría haber entre los buenos razonadores que ven en las anomalías las dificultades principales para admitir una inteligencia suprema quienes insistiesen persistentemente en ellas o, incluso, quienes las rechazasen en los mismos términos que los teístas sutiles, a saber, reafirmando reflexivamente las leyes generales, pero a la vez negándose reflexivamente a dar el paso ulterior en la dirección del teísmo puro; entre esos razonadores podría haber, entonces, escépticos especulativos y también ateos especulativos si bien el vulgo consideraría “ateos y ateas” a todos y todas quienes negasen la providencia particular como la principal vía religiosa, incluidos los teístas celosos y sutiles. Que también exista este segundo frente controversial para los teístas que se valen del AD viene sugerido por una sustitución terminológica que Hume realiza allí al parafrasear –e interpretar- una frase atribuida a Francis Bacon. La frase dice: “Poca filosofía hace ateos a los hombres, mucha filosofía los reconcilia [*reconciles*] con la religión” (6.2). Sin perder de vista que en ese párrafo Hume está presentando, en parte, la opinión de algunos teístas, la sustitución que él hace del término “filosofía” presente en la frase de Bacon por el término “reflexión” llama la atención sobre *un doble trabajo de la reflexión*: “un poco de reflexión” (*a little reflection*) –dice- descubre (*discover*) regularidad y uniformidad en el curso de la naturaleza, pero arruina la concepción vulgar de lo divino a partir de lo supuestamente milagroso y, por eso, vuelve “ateo” al vulgo en el sentido vulgar de esa expresión; sólo “más reflexión” (*more reflection*) –agrega- enseña que ellas son la “prueba más fuerte del diseño y de una inteligencia suprema” (6.2; cf. 6.1 *in fine*).

El primer trabajo reflexivo puede relacionarse con la máxima metodológica de “salvar los fenómenos”, tal como Hume ya lo señalaba en la EHU (cf. 8.13 *in fine*): mientras que el vulgo ve supuestas excepciones y supone que son intervenciones divinas, la investigadora reflexiva *sigue investigando sin precipitarse*, guiada por la consideración de que también podría tratarse de efectos perfectamente explicables a partir de las leyes de la naturaleza. Para ella, *todos* los eventos tendrían causas naturales (como acusatoriamente se le hace decir al vulgo en N 6.2), afirmación que hay que entender, desde su punto de vista, como la declaración de un naturalismo de tipo metodológico. Esta lectura viene sugerida por la frase: “y a partir de los

mismos principios [i.e. la conexión bella y la observación rígida de las reglas establecidas] estamos capacitados para responder las objeciones principales contra él” (6.2; cf. N 3.1 al comienzo, donde Hume se refiere a la “filosofía más probable, [o] al menos la más inteligible”).

El segundo trabajo reflexivo consiste en realizar una inferencia desde las leyes de la naturaleza hacia el teísmo por la vía del AD: Hume vuelve a decir que es la “prueba más fuerte del diseño y de una inteligencia suprema”. Por esta vía, agrega, “ellos [el vulgo] vuelven a esa creencia [...] y ahora son capaces de establecerla sobre una fundamentación más firme y más duradera” (6.2). Pero además este segundo trabajo reflexivo del teísta puro tiene que poder atravesar victoriosamente otros frentes controversiales especulativos, pues como ya señalamos, aun aceptando las premisas del AD y el naturalismo metodológico, podría considerarse, o bien escépticamente que nuestra capacidad cognitiva no se extiende tan lejos, o bien ateísticamente dando un paso hacia un naturalismo metafísico en el sentido de afirmar no sólo que todos los eventos tienen causas naturales, sino también que no habría causa sobrenatural alguna de la naturaleza como un todo.

3. La religión natural como campo especulativo controversial

¿Qué nos dejan ver hasta aquí la Introducción y las objeciones contra el AD antes examinadas con respecto a los interrogantes que aborda el presente escrito? Ante todo, observamos que religión natural es presentada como un campo especulativo controversial. En efecto, la N no es un diálogo, pero al menos con respecto al AD, el filósofo investigador trae al discurso otras voces que dejan ver la existencia de frentes controversiales distintos que acechan al argumento. Algunos de esos frentes controversiales son internos al campo especulativo, poblado por las “personas de cierto modo de pensar” (escépticos especulativos), los “buenos razonadores” (entre los cuales están incluidos algunos teístas que niegan la providencia particular, pero también escépticos o ateos especulativos) y/o “los investigadores racionales” (entre los cuales está incluido el filósofo historiador natural). Otros frentes controversiales son externos al campo especulativo, como es el caso del “vulgo incluso hoy en Europa”.

Con respecto a la primera objeción, aquello que está en cuestión es la unicidad de alguna causa inteligente, pero si se atiende a toda la discusión en N 2.2 se visualiza una cuestión más general, a saber, cómo decidir justificadamente entre suposiciones explicativas alternativas, particularmente en el campo de la religión natural, cuando el escéptico especulativo intenta bloquear las respuestas mediante una equipolencia. Según vimos, para esquivar esta situación

el investigador recurre a dos capacidades humanas: un tipo de imaginación que proporciona un aporte criterial en términos de su perplejidad y una suerte de entendimiento ampliado con respecto al mero entendimiento, en términos de su insatisfacción; de este modo estas facultades mentales cognitivas darían una medida de “lo obvio y lo natural” en un sentido especulativo dentro del campo de la religión natural. Si esto es así, al menos con respecto a la cuestión de la unicidad de la causa creadora de la naturaleza, el estatuto epistémico del AD dependería de algún modo de esa particular imaginación y de ese entendimiento ampliado.

Con respecto a la segunda objeción, aquello que está en cuestión es la inteligencia suprema, pero si también en este caso se atiende a toda la discusión en N 6.1-2 se visualiza una cuestión más general, a saber, cómo defender justificadamente las premisas del AD referidas al orden y regularidad de la naturaleza ante la existencia de supuestas anomalías, para luego inferir justificadamente a partir de ellas la inteligencia suprema. Según vimos, para esto el investigador señala dos trabajos reflexivos. El primer trabajo reflexivo lo interpretamos en términos de un naturalismo metodológico: investigar la naturaleza como si las anomalías indicasen una incertidumbre epistémica transitoria con respecto a las leyes naturales a fin de poder reconducir las supuestas anomalías bajo estas últimas en algún momento. Con respecto al segundo trabajo reflexivo referido a la inferencia desde premisas ya defendidas hacia la conclusión del AD, dado que el texto considerado no dice absolutamente nada sobre el mismo y dado que la primera objeción está ubicada precisamente en ese lugar inferencial, se podría pensar que la reflexión implicada también en este caso depende, al menos en parte, del aporte criterial de una particular imaginación y de un entendimiento ampliado.

Ahora bien, las objeciones y las cuestiones que salen a la luz en sus respectivas respuestas hacen posible dar pleno sentido a todo aquello que en la Introducción de la N se decía con respecto al estatuto epistémico del AD: (1) que habría alguna que otra dificultad con respecto a la cuestión de la fundamentación en la razón; (2) que se requeriría de una reflexión cualificada allí como “seria”, a fin de lograr un acuerdo incuestionable sobre el AD entre las investigadoras racionales; y (3) que el AD sería “al menos la solución más clara”, aunque tal vez no “la más obvia”. Con respecto a esto último, es cierto que Hume sigue usando más allá de la Introducción el término “obvio” para calificar al AD, pero como también vimos en N 2.2 le añade el término “natural”, o sea, otra vez hay un añadido a dicho término como si por sí solo no pudiese caracterizar adecuadamente el estatuto epistémico que le atribuye al AD, como si fuese una obviedad *sui generis*. Llegadas a aquí, nuestra siguiente pregunta es si hay en la N alguna ayuda para aclarar la cuestión de estos aportes criterios, es decir, si hay en el texto precisiones sobre la

perplejidad de la imaginación y sobre la insatisfacción del entendimiento y, así, para determinar lo “obvio y natural” en el campo de la religión natural. ¿Podrá tal vez la historia natural de la religión que presenta el filósofo ofrecer esa ayuda?

III. La explicación histórico-natural del origen de la religión natural

Si tomamos en conjunto las Secciones 1 a 5 de la N, cabe destacar una serie de elementos que forman parte del cuadro explicativo del origen del politeísmo que traza el investigador. Resulta que ellos dan información sobre el AD, particularmente sobre sus condiciones fácticas de posibilidad en cuanto respuesta a un tipo particular de interrogación coherentemente inscrita en la historia natural de la religión. En lo que sigue presento una reconstrucción de ese cuadro explicativo sin pretender exhaustividad, destacando aquellos elementos que son relevantes para la comprensión del AD. Aclaro que mi propósito aquí no es examinar críticamente la explicación de Hume, sino mostrar la importancia de su historia natural para obtener una mejor comprensión del AD.¹⁹

Un *primer elemento* del cuadro explicativo define desde la Sección 1 el horizonte de inscripción más amplio de toda la historia natural humeana de la religión, a saber, la consideración del “perfeccionamiento [*improvement*] de la sociedad humana desde los toscos [*rude*] comienzos hasta un estado de mayor perfección [*perfection*]]” (N 1.1). Hume no se explaya aquí ofreciendo una concepción articulada de aquello que entiende por la “sociedad humana” ni por su “perfeccionamiento”, pero va dando pistas a lo largo de la N que guardan relación con algunos de sus escritos de la misma época. En conjunto, se puede colegir que se trata de un “perfeccionamiento” que depende de algunas variables centrales relacionadas entre sí y con la concepción antropológica que sugieren: los seres humanos tienen necesidades, pasiones, lazos sociales y capacidades cognitivas, tales que, en las relaciones que estos factores guardan entre sí en las circunstancias contingentes propias de la vida humana, generan trayectos variados de “perfeccionamiento”.²⁰ En particular notamos que, con respecto a las capacidades cognitivas humanas, el investigador presta especial atención a aquello que llama “el progreso natural del

¹⁹ Desde otros puntos de vista, ofrecen reconstrucciones concisas Gaskin 1988, Capítulo 10, y Yandell 1991, pp. 11-16 y 114-117.

²⁰ Sobre la dimensión social o político-social de esta historia natural, cf. Lingier 2022. Uso la frase “trayectos variados de perfeccionamiento” porque hay discusiones acerca de esta historia humeana de la civilización, habitualmente asimilada, aunque a veces precipitadamente, a otras de esas historias que comienzan a poblar el siglo XVIII europeo (cf. Binoche 2008, Perinetti 2006, Badía Cabrera 2001, Wootton 2009).

pensamiento humano” (1.5). Se trata de una suerte de tesis psicológico-evolutiva relativa a la formación de ideas de algo perfecto, la cual hace posible dar cuenta de trayectos históricos relativos a la formación de ideas.²¹ Volveré sobre el asunto más adelante al abordar el quinto elemento del cuadro explicativo.

Un *segundo elemento* del mismo se refiere a la historia humana de las “investigaciones causales”. En efecto, su aparición sobre el trasfondo de la vida común humana requiere ser explicado:

las causas de aquellos objetos que nos son muy familiares nunca llaman nuestra atención o curiosidad [...] cuanto más regular y uniforme, esto es, cuanto más perfecta aparece la naturaleza, tanto más está [el ser humano] familiarizado con ella y tanto menos inclinado a escudriñarla y examinarla. (N 1.6)

De ahí que el historiador natural se interrogue por aquello que “lleva la intención de los hombres más allá del curso presente de las cosas” (N 2.5). *Esta cuestión no se refiere al pensamiento causal humano en un sentido general*, pues según la EHU en la vida común los seres humanos siempre tendrían creencias causales -mejores o peores especulativamente consideradas- formadas de manera no reflexiva y con las cuales orientarían sus acciones en situaciones consideradas en cada caso como “normales”.²² *La interrogación del historiador natural se refiere al pensamiento causal reflexivo*, es decir, a las “investigaciones”. Y a partir de otras concepciones humeanas presupuestas en la N, la cuestión queda focalizada para el historiador natural en “alguna pasión que estimule su pensamiento y reflexión [el de los seres humanos]; algún motivo que incite su *primera* investigación” (N 2.5; énfasis en itálica del/a autor/a del presente escrito).

Ahora bien, a esta cuestión el historiador natural da una respuesta diferenciada según dos grandes tipos de interrogación causal. Esta diferenciación es *el tercer elemento* del cuadro explicativo. Por un lado, habría un tipo de interrogación que podemos llamar “práctico”, definido por la “preocupación” (*concern*) de los seres humanos ante “los eventos de la vida humana, diversos y contrarios” (N 2.3; cf. 2.4), los cuales son percibidos como anómalos o extraños con

²¹ Yandell 1991, pp. 12-13, habla de una “extrapolación” de una “tesis acerca de la formación individual de conceptos (y quizá acerca de los conceptos *per se*)” hacia una “tesis acerca de la historia de la religión”.

²² Cf. EHU 7.21 al comienzo del largo párrafo, donde Hume -como señalé antes- ensaya una minihistoria natural de la religión como parte de su crítica de la hipótesis metafísica ocasionalista acerca del origen de la idea de conexión necesaria.

respecto al orden con el cual ya están “gradualmente acostumbrados” (1.6). Y por el otro lado, habría un tipo de interrogación teórica que, siguiendo usos terminológicos de Hume y su época, podemos llamar “especulativo”, definido por la “contemplación [*contemplation*] de las obras de la naturaleza” (2.3; cf. 2.4), de sus regularidades y conexiones teleológicas. Cada uno de estos tipos de interrogación estaría impulsado por pasiones distintas (cf. 1.6, 2.4 y 2.5): el primero por “las afecciones ordinarias de la vida humana; la preocupación ansiosa por la felicidad, el temor de la miseria futura, el terror de la muerte, la sed de venganza, el apetito de comida y de otras necesidades” (2.5), y el segundo por “la curiosidad especulativa, o el amor puro de la verdad” (2.5). Y ambos tipos de interrogación se inscriben, con cierto desfase, en la secuencia temporal de la historia natural de la religión de acuerdo con las transformaciones del “perfeccionamiento de la sociedad” y “el progreso natural del pensamiento”. En efecto, mientras que la interrogación práctica concierne de un modo u otro a todos los seres humanos en cualquier situación de vida, no sería así el caso de la interrogación especulativa.²³ Desde el punto de vista explicativo, la importancia central de ambos tipos de interrogaciones está dada por el hecho de que la interrogación práctica hace posible *la apertura original de un campo religioso (popular) de respuestas* y la interrogación especulativa *la apertura original de un campo filosófico de respuestas*.²⁴

El *cuarto elemento* del cuadro explicativo se refiere a la interrogación especulativa y, más en particular, a aquella interrogación especulativa filosófica que hace posible la apertura del campo propio de la religión natural. En efecto, en la Sección 4 el investigador se focaliza en la Grecia Antigua para indicar una diferencia entre la mitología (religión) y la filosofía en términos de la formulación original de *la pregunta por el origen del mundo* (cf. N 4.7). En ese contexto, recuerda la “historia” de Epicuro que al preguntar a su preceptor, filólogo, por el origen del *Chaos* hesiódico, le habría recomendado dirigirse a los filósofos: “Epicuro abandonó la filología y todos los otros estudios, a fin de entregarse a aquella ciencia sólo de la cual esperaba satisfacción con respecto a estos temas sublimes [*sublime*]” (N 4.11). Aquí conviene

²³ Sobre este tercer elemento, cf. N 3.3, 5.9, 8.2. Que hay condiciones sociales en juego, además de cognitivas, se indica por ejemplo mediante condiciones fácticas e históricas relativas al ocio (cf. 1.6, 3.3, 3.4), al orden social y político (N 1.6, 3.3, etc.). Badía Cabrera 2001, Capítulo 9, Sección 1, critica las razones de Hume para sostener el desfase temporal histórico entre la praxis y la teoría y propone *correctivamente* una versión “aristotelizante” de la antropología humeana que tiene por consecuencia esencializar el deseo puramente especulativo de saber. Tal vez Badía Cabrera tenga razón en sus críticas, pero no me parece plausible su operación “correctiva” como vía para abordar algunos de los interrogantes que plantea la investigación humeana de la religión.

²⁴ Uso aquí el término “filosófico” en un sentido amplio que cubre también las ciencias, tal como el término se usaba desde la Antigüedad y aún en el campo intelectual europeo en el siglo XVIII.

reparar, tanto en la calificación de “sublime” atribuida a cuestiones como la interrogación por el origen del mundo sobre las cuales los filósofos se interrogan especulativamente, como en la búsqueda de una “satisfacción” impulsada por la pasión de la curiosidad interrogativa especulativa. En efecto, según la explicación dada, esta curiosidad no sólo se hace depender del ocio (*leisure*) (1.6 y 3.3-4), es decir, del hecho de que en ciertas circunstancias histórico-sociales, para algunos seres humanos disminuya la urgencia de “los afectos ordinarios de la vida humana”, sino también del hecho de que esa disminución deje lugar a *la ocurrencia de sentimientos estéticos como la belleza y la sublimidad* que acompañan a la contemplación de un orden regular y un ajuste final entre las partes de la naturaleza (cf. 3.3 y 6.2) y, muy especialmente, a la contemplación de toda la estructura de la naturaleza.²⁵

Llegamos al *quinto y último elemento* de este cuadro explicativo, el cual se refiere al *conjunto de factores antropológicos que, diferenciadamente, operan en la elaboración históricamente situada de las respuestas a las interrogaciones, prácticas y especulativas, sobre “las causas desconocidas y secretas”* (N 3.1). En cada caso se trata de causas de efectos distintos: la interrogación práctica se focaliza en lo percibido como extraño o anómalo en relación con el orden de cosas con el cual se está familiarizado en cada caso en la vida común y que preocupa ansiosamente; y la interrogación especulativa se focaliza en el orden uniforme, regular y final de la naturaleza, que asombra bella o sublimemente a los filósofos.

Según explica el historiador natural, en *la elaboración de las respuestas religiosas (populares) de la interrogación práctica* operarían tres tipos de factores: *la imaginación, algunas propensiones de la naturaleza humana y algunas pasiones*. La relación que guardan entre sí estos tres factores se establece en el breve argumento que el historiador natural presenta en N 3.1 para justificar la introducción de propensiones que rigen la imaginación en la formación de ideas de las causas buscadas. El argumento dice algo así como que, si lo que se observa (los efectos) son eventos de la vida humana variados y contrarios, ellos no ofrecen guía alguna para imaginar “alguna idea particular y distinta” de las causas, debido a que la variedad y oposición (a diferencia de la regularidad y la uniformidad) presentan como incierta la operación de las causas, particularmente si son consideradas de un modo aislado; esto querría decir que una investigación (*research*) guiada por la sola imaginación no llegaría a ningún resultado, quedando así insatisfecha la curiosidad interrogativa práctica. Entonces, si la sola imaginación no

²⁵ En EHU 11 es también “Epicuro” quien califica de sublime a una cuestión como “el origen y el gobierno de los mundos” (11.9) y en EHU 12 es Hume: “los tópicos más sublimes [...] el origen de los mundos y la situación de la naturaleza desde la eternidad y para la eternidad” (12.25).

da criterio alguno para elegir alguna de todas sus formaciones posibles y la experiencia presenta una información variada y contrapuesta, dado que es un hecho que hay representaciones religiosas politeístas, el historiador natural argumenta que hay que introducir otros factores explicativos que den cuenta de cierta orientación de la imaginación en la elaboración de representaciones religiosas y, por esta vía, que den cuenta de cómo se alcanza una satisfacción de la interrogación causal de tipo práctico.

Según propone el historiador natural en las Secciones 3 a 5, estos factores son tres propensiones de la naturaleza humana que rigen complementariamente la elaboración imaginaria religiosa (popular), aunque a veces pueden entrar en tensión entre sí (cf. N 5.2): una propensión transferencial objetivadora de tipo animista (cf. 3.2; 5.2), una propensión hacia la sistematización en la elaboración imaginaria de representaciones (cf. 3.1 *in fine*) y una propensión a fijar la atención en objetos sensibles visibles (cf. 5.2). Llamaré a estas propensiones “proyectiva”, “sistematizadora” y “sensibilizadora” respectivamente.²⁶ Son estas propensiones las que explican que algunas representaciones resulten “naturalmente muy agradables a la mente del hombre” (N 5.3, cf. 5.6 y 5.9) y sin las cuales algunas representaciones no podrían resultar “ni bellas ni naturales” (3.2), aun cuando no llegasen a “capturar la creencia” (3.2). También explican lo dicho en N 1.5 sobre el progreso natural del pensamiento con respecto a la formación de representaciones de seres más o menos perfectos. En efecto, allí se habla de una “transferencia” (*transfer*) de tipo antropomórfica que se va perfeccionando por operaciones mentales tales como la distinción de “partes” en lo representado, su jerarquización según su mayor “nobleza” o “tosquedad” y la transferencia de las partes más nobles.

Según sugiere o señala explícitamente el historiador natural en distintos lugares, en términos generales estas elaboraciones religiosas son “errores”, “ficciones” (*mistakes, fictions*, N 5.4-5; cf. 3.1), “graves conceptos erróneos” (*gross misconceptions*, 5.8), etc. Aun así, no hay que perder de vista que las respuestas de tipo religioso popular no sólo buscan elaborar representaciones de las causas, sino ante todo proporcionar creencias causales para intervenir —mediante cierto tipo específico de prácticas como rezar, adorar, sacrificar, glorificar, etc.— sobre causas que son representadas como agentes inteligentes y pasionales, de los cuales dependerían los eventos que conciernen a la felicidad y la miseria de la vida humana. Es en este sentido que la religión (popular) como tejido —e incluso “sistema”— de representaciones, creencias y prácticas se presenta como una respuesta a la interrogación de índole *práctica*. El historiador natural

²⁶ Al explicar el origen del teísmo popular, Hume agrega otras propensiones, algunas de las cuales podrían ser redescpciones de las mencionadas. No entraré aquí en esta cuestión.

señala además diferentes grados de captura doxástica —por así decir— de estas representaciones religiosas, diferencias que abren resquicios para intervenir sobre las propensiones de la naturaleza humana: su operación no puede ser eliminada, pero según da a entender el historiador natural, particularmente con respecto a la propensión proyectiva sí puede ser “corregida por experiencia y por reflexión” (3.2).

Llegamos finalmente a la cuestión de aquellos *factores que intervienen en la elaboración de respuestas científico-filosóficas a la interrogación causal especulativa* y, más particularmente, en *la elaboración de respuestas a la pregunta especulativa por el origen del mundo*. Que la imaginación, tomada en un sentido amplio como el campo mental de formación de cualquier tipo de representaciones, desempeñe un papel tanto en las respuestas religiosas como en las científico-filosóficas, no sorprende desde el punto de vista del empirismo humeano, ya que sin ella no habría ningún contenido representacional del pensamiento, del tipo que fuere, reflexivo, prerreflexivo, religioso o especulativo; sólo habría impresiones.²⁷ Pero por la argumentación dada arriba, si se aísla analíticamente a la imaginación en sentido amplio de otros factores mentales, no se podría explicar qué resulta “natural” para ella; esa “naturalidad” depende de otros factores y circunstancias, de modo que es relativa. Así, por ejemplo, en N 4.7, el historiador natural habla de la “imaginación del politeísta” dando a entender que se trata del tipo particular de elaboraciones imaginarias que, regidas por determinadas propensiones, producen representaciones politeístas en tal o cual circunstancia de vida. Pero si esto es así, la expresión “la perplejidad de la imaginación” usada en N 2.2 en la respuesta a la primera objeción tiene que ser referida a las condiciones particulares en las cuales opera *la imaginación de las investigadoras especulativas* y está claro por lo explicado que aquello que resulta perplejo a la imaginación religiosa popular no será lo mismo que aquello que resulta perplejo a la imaginación especulativa y, en particular, a la imaginación propia de la religión natural.²⁸

Ahora bien, la imaginación en su uso especulativo es ante todo una imaginación liberada, de algún modo, de la presión de aquellas pasiones que dominan la interrogación práctica y que, en determinadas circunstancias histórico-sociales, urgen la formación de respuestas de tipo religioso popular regida por propensiones como las señaladas más arriba. Liberada la imaginación de la fuerza de esas pasiones, se abriría la posibilidad de “corregir por la experiencia y la reflexión” la fuerza de la propensión proyectiva (N 3.2). Esto haría posible la elaboración

²⁷ Sobre la imaginación en la EHU, cf. Mendoza Hurtado 2010.

²⁸ En el caso de la imaginación politeísta, dada la diversidad en oposición de los eventos que atañen a la vida humana y las propensiones que la rigen, la perplejidad surge ante la suposición de una sola divinidad (cf. N 3).

imaginaria de suposiciones causales que no representasen a las causas siempre como agentes y también el pensamiento de cadenas causales más extendidas, ya que no tendrían que terminar *rápidamente* en agentes *a fin de producir una satisfacción de la curiosidad interrogativa práctica*. Pero previamente a la elaboración de las respuestas especulativas a *la pregunta por el origen del mundo*, tendría que haber una elaboración imaginaria específica que hiciese posible que las representaciones se ampliasen hasta la *representación de la naturaleza como un “todo”* (N Introducción y 1.5; 2.5; etc.). Sin esta elaboración imaginaria amplificadora no podría tener lugar esa particular interrogación especulativa. La formulación del AD –en cuanto respuesta posible de esa interrogación– supone ya la representación señalada. Aquí es donde *los sentimientos estéticos*, particularmente el sentimiento de sublimidad, parecerían desempeñar un papel clave en la explicación histórico-natural de la imaginación amplificadora. Tendríamos de este modo una contemplación acompañada del sentimiento de sublimidad que excita la curiosidad causal presionando sobre la imaginación en la dirección de la elaboración de la representación de una totalidad, nunca observable, y en dirección de la elaboración de respuestas que satisfagan la curiosidad sobre los temas sublimes de la religión natural. Corregida entonces, por un lado, *la propensión proyectiva*, que como propensión de la naturaleza humana sigue sin embargo operando y por eso es considerada como una debilidad natural (*natural frailty*) de la cual ni siquiera los filósofos están exceptuados (cf. N 3.2), y tal vez también corregida, por el otro lado, *la propensión sensibilizadora* a fin de que se pueda ampliar la imaginación,²⁹ *la propensión sistematizadora* de la elaboración imaginaria parecería desempeñar un papel importante en el pensamiento causal reflexivo, impulsada por los sentimientos estéticos de belleza y sublimidad.³⁰

Y ¿qué decir sobre “la insatisfacción del entendimiento” desde el punto de vista de la *historia natural de las interrogaciones causales*? Vimos que no puede entenderse como la insatisfacción del mero entendimiento, pues sus criterios no bastan para decidir justificadamente

²⁹ Hume habla de “corregir”, pero habría que preguntarse exactamente en qué consiste esa corrección, porque con respecto a algunas de estas propensiones parece más bien que se trata de reorientarlas reflexivamente y no de eliminarlas –algo imposible– o de “reprimirlas”.

³⁰ Yandell 1991, p. 116, restringe la propensión sistematizadora a una sistematización racional (“La propensión a buscar y adoptar un sistema que dé satisfacción racional”), con respecto a la cual Hume estaría sugiriendo que se trata de una “propensión racionalista” (la denominación es de Yandell). Esto va contra el texto de la N, pues la propensión sistematizadora también opera en la elaboración imaginaria del pensamiento religioso popular politeísta, pudiendo haber formas distintas de sistematizar. Hume habla frecuentemente de los sistemas de teología popular. No habría por otro lado que precipitarse y decir que son “irracionales”, pues en N 11, donde lo que se opone a la razón es el absurdo y la contradicción, al comparar en este respecto el politeísmo con el teísmo popular, se le atribuye a este último incurrir en absurdos; así en N 12.26 Hume dice que la religión mitológica es a menudo más “razonable” que la “escolástica y sistemática”.

entre suposiciones especulativas en casos sublimes como la cuestión de la unicidad de la causa inteligente del universo. Más bien parece tratarse de la satisfacción de la curiosidad que impulsa al pensamiento causal especulativo a ampliarse hacia cuestiones sublimes, pensamiento que tampoco llegaría a buen puerto sin la intervención de factores como la imaginación regida por algunas propensiones naturales especulativamente corregidas e impulsada por algunos sentimientos estéticos. Pero, ¿dónde poner fin a la cadena de las causas y cómo? Aquí parece haber una oscuridad que tal vez explique por qué, como señala el historiador natural en N 4, en el campo intelectual filosófico de la Grecia Antigua no reinaba un acuerdo racional sobre la respuesta a la interrogación sublime. En efecto, allí pinta un cuadro histórico de ese campo tensionado controversialmente en términos de una posición naturalista metafísica (como sería el caso de la afirmación de la eternidad de la naturaleza atribuida a los llamados “fisiólogos”, como Tales, Anaxímenes y Heráclito, cf. N 4.9-10), una posición teísta pura (atribuida originalmente a Anaxágoras, cf. 4.10) y dudas filosóficas acerca de la capacidad humana para conocer temas sublimes (cf. en 4.9 la cita de Diodoro Sículo y, más adelante en 12.13 y 12.25, las referencias a filósofos escépticos antiguos como Carnéades y Cicerón).

IV. Conclusión: el AD en la Sección 15 de la N

Como señalé al comienzo de este escrito, el AD casi desaparece de las Secciones 9 a 14 de la N, pero reaparece con énfasis en su última sección titulada “Corolario general”. Veamos entonces cómo se inscribe argumentativamente el AD en la Sección 15.

Toda la Sección 15 está recorrida por un único arco argumentativo. En efecto, ella consta de trece párrafos que distribuyen la argumentación de conjunto en tres pasos. Primero, el investigador se refiere al AD reiterando su aprobación, pero señalando *un límite preciso de la conclusión del AD* (15.1). Segundo, comparando en parte con el teísmo puro, se refiere a las religiones populares, cuyo origen ya ha explicado y cuya comparación crítica diferenciada ya ha realizado, con el propósito de *determinar si las religiones populares podrían franquear el límite infranqueable para la conclusión del AD* (15.2-12). Por último, habiendo mostrado *que ese límite no se puede franquear ni a partir de la religión natural, ni a partir de las religiones populares*, el investigador señala como único resultado de su examen de la religión en su conjunto *el escepticismo filosófico con respecto a ese límite* (15.13).

Ahora bien, el breve primer párrafo – dedicado exclusivamente al AD – no puede sorprender, pues excepto por su final que explicita algo no explicitado hasta ahora, se recogen en

él a manera de apretado resumen cuestiones sobre el AD ya tratadas en la N: cuestiones relativas a las dos objeciones contra el AD y a la inscripción del argumento en una historia natural de la religión. En efecto, en primer lugar, el historiador natural recuerda condiciones cognitivas fácticas de posibilidad del ejercicio especulativo al distinguir entre “bárbaros y no instruidos”, por un lado, y “cualquier [persona] de buen entendimiento”, por el otro lado; y recuerda además que, así como la familiaridad que tienen seres humanos de la primera condición con respecto a “las obras de la naturaleza más obvias” les impide acceder especulativamente al AD (“ver un autor soberano” en ellas), para los de la segunda condición “apenas parece posible que [...] rechacen esa idea, una vez que les es sugerida”. Reconocemos aquí elementos del cuadro explicativo histórico-natural y también el punto relativo a que no es imposible que se planteen dudas sobre el AD, aunque apenas parezca posible desde el punto de vista del “buen entendimiento”. Y, en segundo lugar, luego de presentar una formulación del AD articulada según dos vías argumentativas complementarias³¹ junto a una defensa de los puntos de partida de cada una de ellas, el filósofo señala un límite infranqueable para el AD.

1. Vía argumentativa de tipo teleológica. Su punto de partida está dado por una teleología natural singularmente distribuida en cada cosa (“un propósito, una intención, un diseño es evidente en cada cosa”) y por una ampliación (*enlarge*) de la comprensión hasta “contemplar el primer origen de este sistema visible”, o sea, *una ampliación de la interrogación causal especulativa hasta la interrogación sublime*. La conclusión de la argumentación es “la idea de alguna causa inteligente o autor”: aquí es la variedad teleológica del AD la que particularmente lleva al atributo de la inteligencia. Y el estatuto epistémico es indicado mediante la evidencia (*evident*) atribuida a la teleología natural y mediante la frase “tenemos que [*must*] adoptar [la conclusión] con la más fuerte convicción”, sin que se explique esa necesidad (*must*) que nos llevaría a tal convicción; pero no habría que perder de vista que podría haber “anomalías” con respecto a la teleología natural.

2. Vía argumentativa de tipo nomológica. Su punto de partida está dado por “las máximas uniformes que prevalecen a través de toda la estructura de la naturaleza”. Su conclusión es aquí la unicidad indivisa (*single and undivided*) de la causa inteligente, precisamente aquello que se ponía en cuestión mediante *la primera objeción contra el AD*. El estatuto epistémico es indicado mediante las frases: “somos conducidos [*lead*] a concebir natural, aunque no necesariamente [*naturally, if not necessarily*]” la conclusión y sólo si “los prejuicios de la educación

³¹ Estas dos vías argumentativas tienen que ver aproximadamente con las dos variedades del AD, la teleológica y la nomológica, según las denominaciones de Gaskin 1988, pp. 13-14.

no se oponen a una teoría tan razonable”; mientras que la cláusula de los prejuicios se refiere a un obstáculo epistemológico histórico-contextual, la cláusula de la *naturalidad* permite reconocer *la cuestión de la insuficiencia del mero entendimiento y del aporte criterial de la imaginación y de un entendimiento ampliado*.

3. Defensa de los puntos de partida de ambas líneas argumentativas: “incluso las contrariedades de la naturaleza, al ponerse de manifiesto por todos lados [*every where*], llegan a ser pruebas [*become proofs*] de algún plan consistente y establecen un único [*one single*] propósito o intención”. Aquí reconocemos *la segunda objeción contra el AD focalizada en las anomalías de la naturaleza* y, tal vez, *el primer trabajo reflexivo para sortear la objeción*, pues la frase “llegar a ser pruebas de” puede entenderse como la exigencia de reconducir las contrariedades a leyes naturales, adoptando un naturalismo metodológico.

4. Indicación de un límite infranqueable para el AD según sus dos líneas argumentativas. El límite infranqueable es que, *aun habiendo probado invenciblemente* una única causa inteligente como autora de toda la estructura de la naturaleza que, cuando los seres humanos acceden a su contemplación, exhibe la unidad de un único sistema de interconexiones y, en este sentido, un único propósito o intención, *no parece argumentativamente posible mediante el AD saber cuál es ese propósito singular*; dicho de otro modo, *cuál sea el sentido de esa totalidad, para qué fue creada*, es algo inexplicable e incomprensible (*inexplicable and incomprehensible*) *desde el punto de vista de la fundamentación en la razón*.³²

Ahora bien, el límite que el filósofo explicita en N 15.1 es exactamente *el punto decisivo* de la argumentación de conjunto de la Sección 15 y su explicitación parece ser el *corolario general* que el título de la sección señala como su tema: es un *corolario* en el sentido de que se seguiría de algo ya probado y es un corolario *general* porque se referiría a *toda* la historia natural de la religión (Secciones 1 a 14). En efecto, como las religiones populares tampoco pueden franquear ese límite según se da a entender en el segundo paso argumentativo, aquello que se presenta como “el único resultado de nuestro examen más preciso con respecto a este asunto [*this subject*]”, es decir, el límite señalado, es *el escepticismo filosófico*, pues el reconocimiento racional de un límite del conocimiento obliga a suspender el juicio sobre él. Y así el tercer y último paso argumentativo trata de este escepticismo y lo caracteriza de dos maneras. En primer

³² Kreimendahl 2000, nota *a*, pp. 103-104, relaciona el rechazo de la objeción contra la unicidad presente en N 2.2 con N 15.1, afirmando que en 15.1 Hume “restringe su fuerza probatoria [*Beweiskraft*] [la del AD] con respecto a la unidad [*Einheit*] de Dios, que es aquello que está en cuestión”, mediante la cláusula “si bien no de manera necesaria, sí de manera natural” (p. 103). A partir de nuestro examen, queda claro que en 15.1 no hay ninguna restricción de la fuerza probatoria del AD, pues su estatus epistémico de “naturalidad”, al menos con respecto a la cuestión de la unicidad, ya se había señalado en 2.2.

lugar, es caracterizado a partir de aquello sobre lo que se suspende el juicio: *el propósito de la totalidad de lo creado por la única causa inteligente*. Este es precisamente el sentido de la frase “el todo [*the whole*] es un enigma [*a riddle, an aenigma*], un misterio inexplicable” (15.13). Esta frase en absoluto pone en cuestión la conclusión “invencible” del AD, ni tampoco la explicación histórico-natural del origen de la religión popular y natural, ambos puntos tratados previamente en la N. La frase expresa un escepticismo limitado que resulta de la investigación acerca de la religión en su conjunto.

Y en segundo lugar, el escepticismo filosófico es caracterizado desde el punto de vista de la *importancia práctica de la investigación como ejercicio filosófico crítico-evaluativo*: debido a “la debilidad de la razón humana” y al “contagio de la opinión” religiosa, “apenas se podría sostener esta duda deliberada” (es decir, la que se obtiene mediante un ejercicio reflexivamente emprendido), si no fuese por una “ampliación [*enlarge*] de nuestra mirada” y el ejercicio de “oponer una especie de superstición a la otra por medio de una contienda [*a quarrelling*]”, los cuales se encuentran “felizmente” (*happily*) acompañados de cierta tranquilidad filosófica (*calm*), que, sin embargo, no elimina la “oscuridad”. Aquí esta “ampliación de la mirada” no es precisamente la ampliación especulativa propia de la interrogación sublime, sino la ampliación requerida por una investigación filosófica, crítico-evaluativa, de la religión en la multiplicidad de sus aristas.

Referencias

- Badía Cabrera, M. A. 2001. *Hume's Reflection on Religion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Binoche, B. 2008. *Les trois sources des philosophies de l'Histoire (1764-1798)*. Segunda edición. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Ellin, J. 1989. Streminger: 'Religion a Threat to Morality', *Hume Studies*, Vol. XV, Number 2, 295-300.
- Gaskin, J. C. A. 1988. *Hume's Philosophy of Religion*. Segunda edición. London: Palgrave Macmillan Press.
- Gaskin, J. C. A. 1993. Introduction and Notes. En: Hume, D. 1993. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 1993. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press

- Hume, D. 1998. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 1999. *Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 2007. *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Kreimendahl, L. 2000, Einleitung und Anmerkungen. En: Hume, D. 2000. *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Segunda edición. Hamburg: Meiner Verlag.
- Lingier, H. 2022. Religion in Context: History and Policy in Hume's *Natural History of Religion*. *The Journal of Scottish Philosophy*, Edinburgh, Vol. 20, Number 1, 41–54. /
- Malherbe, M. 1995. Hume's Natural History of Religion. *Hume Studies*, Vol. XXI Number 2, 255-274.
- Mendoza Hurtado, M. 2010. Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume. En: Jáuregui, C. *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, 145-172.
- Mendoza Hurtado, M. 2015. Estudio introductorio. En: Hume, D. *Investigación sobre los principios de la moral*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 15-92.
- Millican, P. 2002. Critical Survey of the Literature on Hume and the First Enquiry. En: Millikan, P. *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford: Clarendon Press.
- Penelhum, T. 2000. *Themes in Hume: The Self, the Will, Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Perinetti, D. 2006. Philosophical Reflection on History. En: Haakonssen, K. *The Cambridge Companion to Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1107-1140.
- Streminger, G. 1989 a. Religion a Threat of Morality. An Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion. *Hume Studies*, Vol. XV, Number 2, 277-294.
- Streminger, G. 1989 b. A Reply to Ellin. *Hume Studies*, Vol. XV, Number 2, 301-306.
- Taylor, J. 2009. Hume's Later Moral Philosophy. En: Fate Norton, D. & Taylor, J. *The Cambridge Companion to Hume*. Segunda edición. Cambridge: Cambridge University Press, 311-340.
- Webb, M. 1991. The Argument of the Natural History. *Hume Studies*, Vol. XVII, Number 2, 141-160.

- Wootton, D. 2009. David Hume, “The Historian”. En: Fate Norton, D. & Taylor, J. *The Cambridge Companion to Hume*. Segunda edición. Cambridge: Cambridge University Press, 281-312.
- Yandell, K. E. 1990. *Hume’s “Inexplicable Mystery”: His View on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.