

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XVI JORNADAS

VOLUMEN 12 (2006)

José Ahumada
Marzio Pantalone
Víctor Rodríguez
Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Argumento del diseño y creencia en David Hume

Silvia Manzo*

Desde la publicación de *Diálogos sobre la religión natural* en 1779, la crítica del argumento del diseño que allí presenta Hume ha sido objeto de muchos estudios y discusiones.¹ Este argumento, cuyo origen se remonta a la Antigüedad griega,² tenía muchos partidarios en el siglo XVIII entre los cuales se destacaba Isaac Newton.³ Sintéticamente, el argumento sostiene que el orden que se observa en la naturaleza permite concluir que el mundo es causado por un ser inteligente de naturaleza divina. La tarea de interpretar cuál es la posición de Hume sobre el argumento es compleja básicamente por dos razones.⁴ Por un lado, porque Filón, el personaje que presenta la crítica escéptica a lo largo de toda la obra, parece cambiar bruscamente de opinión pronunciándose a favor del argumento. Por otro lado, porque el personaje que cierra la obra, Pánfilo, concluye que si bien la opinión de Filón es “probable”, la de Cleantes, quien defiende constantemente el argumento, se acerca más a la verdad (DNR 89).⁵ De este modo, resulta difícil, entre otras cosas, definir quién o quiénes de los personajes representa(n) la voz de Hume: ¿el escéptico Filón, el deísta Cleantes o el fideísta Demea?

Entre los especialistas encontramos una variada gama de respuestas tanto sobre este punto en particular como sobre la posición de Hume con relación a la religión en general.⁶ Entre ellas la más satisfactoria es a mi juicio la de J. C. A. Gaskin, que sostiene que Hume es un “deísta atenuado”⁷: sus dudas escépticas no le permiten negar la existencia de Dios ni negar que el orden del mundo indica la existencia de una inteligencia superior de la cual éste orden proviene. Pero el Dios que Hume estaría dispuesto a aceptar no tiene ninguna incidencia en la vida moral de los hombres ni es objeto de devoción alguna. Tomando esta interpretación como punto de partida, en este trabajo sostengo que la creencia en Dios es de un tipo diferente a otras creencias que Hume considera razonables y conjeturo cuál sería la razón por la cual Hume asumió que estas creencias son de diferente naturaleza.

En contra de la analogía

La exposición del argumento del diseño que hace Cleantes se desarrolla en los siguientes términos: es evidente que existe un orden en el mundo. Hay dos posibilidades: o este orden proviene de un principio de la materia o bien de un principio externo a ella. Lo que percibimos es que la materia es esencialmente inactiva, que no puede producir por sí misma movimiento alguno, ni mucho menos darse un orden a sí misma. También observamos que los productos artificiales tienen un orden y se mueven gracias a un previo diseño mental humano. De ahí, cuando contemplamos un reloj, automáticamente inferimos que ha sido causado por el plan de algún hombre. Análogamente, cuando contemplamos el universo con su magnífico orden y ajuste de medios a fines, inferimos que ha sido causado por un planificador supremo, el único capaz de concebir un diseño de tal magnitud. Es precisamente esta inferencia analógica lo que Filón rechaza: la principal crítica escéptica del argumento del diseño sostiene que la analogía

* U N La Plata - U.N. Quilmas - CONICET
Epistemología e Historia de la Ciencia, Volumen 12 (2006)

en que éste se basa no es perfecta y que por lo tanto la inferencia del efecto a la causa es insostenible. Una analogía es perfecta cuando las causas y los efectos que se comparan son enteramente similares (E 104; DNR 18-22). La fuerza de una conclusión analógica disminuye proporcionalmente a la disminución de la semejanza de las premisas de las que se predica la analogía. La analogía de marras no es evidente, ya que el universo no es semejante a una máquina en el grado requerido como para obtener una conclusión perfecta. ¿Por qué no comparar al universo con un organismo vegetal o animal e inferir que aquél tuvo su origen mediante un proceso de generación? Esta sugerencia de Filón, quien advierte que en cada paso de su razonamiento se emplea una analogía, intenta mostrar cuán arbitraria puede ser esta forma de argumentación (DNR 46-48).

A esto Filón suma otra objeción: ¿Por qué concluimos que Dios más adelante completará y perfeccionará su obra? Es decir, ¿por qué suponer que el diseñador es además un ser providente? Usando el mismo razonamiento, podríamos concluir exactamente en lo contrario, ya que no tenemos la posibilidad de conocer cuáles son los atributos y las costumbres de Dios por medio de nuestra experiencia. Y por medio de la razón, cualquier conclusión tiene el mismo peso. Además, Filón muestra que el argumento es absurdo por sus consecuencias (DNR 35-38). Una de ellas es que limita las cualidades divinas, pues si la causa debe ser proporcional al efecto, dado que el mundo es finito, entonces su causa deberá ser finita. Además, del argumento se sigue que no se puede atribuir a la deidad ni siquiera una perfección conforme a su capacidad finita, pues su creación finita tiene en la misma finitud dificultades inexplicables. Además, esta segunda consecuencia podría mostrar que hay una semejanza entre el mundo y los artificios humanos, pero también nos conduciría a concluir que sus artífices son ambos tan imperfectos como sus obras. Por el mismo camino de este argumento nos es lícito sostener la existencia de más de una divinidad planificadora. Así, cuando observamos un barco e indagamos con detenimiento su causa, encontramos que es el resultado de un proceso del ingenio humano en el cual participaron varios hombres. Lo mismo puede suponerse sin contradicción en este planteo de la divinidad, aunque no es filosóficamente aceptable multiplicar la cantidad de causas.

Las objeciones de Filón concuerdan con lo que se expone en "De la providencia y de la vida futura", la sección XI de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, donde Hume — a través de un discurso imaginario que hace decir al atomista Epicuro — refuta que de la inferencia analógica del argumento del diseño se puedan sacar más conclusiones que la mera existencia de un hacedor inteligente. No cabe atribuir a Dios atributos como la providencia y la suprema bondad que no nos constan por el único efecto que conocemos de esta causa: "si la causa es conocida sólo por el efecto, no debemos nunca atribuirle ninguna otra cualidad más que precisamente aquellas que son requeridas para producir tal efecto." (E 105). Sin embargo, los teólogos recurren a la hipótesis religiosa que infiere una causa benevolente y perfecta la cual en un estado futuro manifestará su excelencia en un mundo exento del mal. En el contexto de la arenga de Epicuro a su imaginario auditorio ateniense, Hume acusa de antropomorfismo a quienes esbozan estas ilusiones. Pero, agrega, no es necesario construir situaciones imaginarias de castigo y de recompensa en el futuro, ni inventar una causa que resuma una moralidad ideal. La sola contemplación del orden de la naturaleza alcanza para que el hombre regule su

conducta. Así, la filosofía y la religión –que según dice Epicuro / Hume, es una clase de filosofía– “nunca serán capaces de llevarnos más allá de la experiencia común o de darnos pautas de conducta y de comportamiento diferentes de aquellos que se constituyen por las reflexiones sobre la vida común” (E 113). La cuestión de los atributos morales de la divinidad es retomada en los *Diálogos* con una visión semejante. El mal existe en el mundo pero no tenemos medios racionales para adjudicárselo a un Dios supremo. A su vez, la bondad de Dios no puede establecerse *a priori* ni es posible establecer *a posteriori* su cualidad moral (DNR 67-75). Si no podemos conocer la calidad moral de Dios, la moralidad queda relegada al ámbito de la razón natural y no debe derivarse de la religión ni de la fe.

La existencia de Dios y la existencia del mundo exterior

Hume no limita su doctrina acerca de la creencia religiosa a la destructiva tarea de refutar los argumentos clásicos, demostrando que son arbitrarios y absurdos. Ofrece además una argumentación positiva. Luego de la serie de refutaciones dirigidas al argumento del diseño Filón sorprendentemente concluye que hay una analogía imperfecta entre el mundo y las obras humanas y, por tanto, entre las causas que las producen, de modo que “la existencia de una deidad es algo claramente asegurado por la razón” (DNR 79-80).⁸ Filón acepta esta proposición siempre que no se saquen más conclusiones a partir de ella. que Dios no sea fuente de normativas para la conducta humana, que no se le adjudique una providencia ni afecte en modo alguno a la vida humana (DNR 88). Por otro lado, en su discurso final Filón agrega “una persona que tenga un justo sentido de lo que son las imperfecciones de la razón natural se dirigirá a la verdad revelada con la mayor avidez; mientras que el arrogante dogmático (...) desdén cualquier otra ayuda [que no sea la filosofía] y rechaza este adventicio instructor” (DNR 89). Para ser un auténtico cristiano, el primer y más esencial paso es ser un escéptico. El hombre ya familiarizado con los límites del conocimiento siente una avidez por la revelación, un deseo y una esperanza de que los cielos disipen su oscura ignorancia.

En este punto es casi inevitable desconfiar de las palabras de Filón, pues éstas parecen ser un ejemplo más de la ironía humeana.⁹ Al comienzo de los *Diálogos* se postula la importancia de la deidad como principio rector de la moralidad y de la vida humana en general (DNR 2), pero más adelante esta idea, que no se presenta más que como un débil postulado, es contundentemente contradicha por argumentos racionales en favor de la moral natural (DNR 67-76). Las refutaciones de Filón a los argumentos deístas tienen mucha más extensión y fuerza que su promoción del escepticismo como camino hacia la revelación. Esta consideración sumada a los rechazos de Hume de los milagros y profecías como también de la imaginación respecto a la vida *post mortem* desemboca en un escepticismo total hacia toda creencia religiosa basada en la fe.¹⁰ De ahí, la religión revelada aparece como totalmente falta de autoridad con respecto a la vida personal y social de los hombres.

Estimo que el siguiente pasaje del *Tratado* refuerza mi interpretación: “la única ocasión en que la filosofía estimará necesario y aún honroso justificarse es cuando parezca haber ofendido en lo más mínimo a la religión” (T 250). Para confirmar que su teoría no da argumentos contra la religión Hume apela al poder de la imaginación. Esta aclaración se ubica al final de la sección donde concluye que la sustancialidad del alma es ininteligible. De ahí, que haga esta

prevención. Hume sostiene que la inmortalidad del alma no es rechazada porque sea posible, ya que podemos imaginar una duración eterna o finita, y "todo lo que podemos imaginar es posible" (T 250), pero no es concluyente. Si bien no se dan argumentos a favor, tampoco se dan argumentos en contra. Pero ¿no estamos una vez más ante un rechazo encubierto de la creencia sobrenatural? Si contrastamos esta supuesta sumisión de la filosofía a la religión con los otros pasajes estudiados, encontramos que la imaginación no confirma las hipótesis religiosas, ni siquiera como un recurso que eventualmente evite la herejía. Recordemos las condenas que Hume atribuye a Platón por la arbitrariedad que acarrearían los filósofos al imaginar un supremo planificador del universo; o también la arenga de Epicuro incitando a seguir la moral natural, ya que por medio de la imaginación es posible tanto concluir en un Dios benevolente como en uno malo y perverso. En el primer caso, la imaginación sirve para salvar la aparente neutralidad filosófica respecto al poder censor de la religión. En el segundo, tal vez sirve para inducir la completa irrelevancia de la religión respecto de la filosofía.

Más allá de que el fideísmo pronunciado por el escéptico Filón no sea más que una ironía, su afirmación de la existencia de Dios no sugiere en modo alguno un sentido irónico. ¿Cómo es posible que el escéptico llegue a esta conclusión? Si el escepticismo de Hume ha rechazado los argumentos clásicos sobre la existencia de los objetos exteriores en el *Tratado* y en la *Investigación*, ¿cómo es posible que sostenga que es evidente que Dios existe? Veamos cuál es la estrategia de Hume con respecto a la creencia en la existencia distinta y continuada de los objetos para luego compararla con la creencia en la existencia de Dios.¹¹ Hume nos muestra su angustia y desorientación, porque ha perdido la confianza en los recursos humanos para el conocimiento. En ese caso no tiene ningún reparo en manifestar que tampoco la imaginación tiene un poder firme e indudable. Ni siquiera intenta prevenir la posible acusación de que su filosofía sólo conduce a un absurdo tan grande cual es poner en duda la existencia exterior de los objetos y presentarla como una creencia inaceptable. Por cierto, dudar de esta creencia no contraviene ninguna verdad de la religión; en cuyo caso formular la duda tendría para Hume menos riegos de censura y de perjuicios personales. Ahora bien, recordemos que nunca se ha puesto en cuestión si realmente existen los objetos; el argumento *ad hominem* manifiesta que es la propia naturaleza quien se ha encargado de imprimir esta creencia, sin posibilidad de borrarla o tan sólo destañirla en nuestro espíritu. Lo contrario excedería nuestros límites gnoseológicos, pero además, agregaría, haría imposible nuestro vivir cotidiano. Es imposible para los hombres vivir como si los objetos no existieran, por tanto, aún cuando pudiéramos responder por nuestros medios la pregunta de si existen o no, es en vano formularla. En efecto, si la respuesta fuera negativa, no podríamos más que seguir viviendo como si los objetos existieran. Y repetidas veces Hume refuta al pretendido escéptico del mundo exterior, apelando a la contradicción entre su conducta y su opinión (E, sección XII, parte 2; DRN, 8-10).

Conclusión

En mi opinión de los escritos de Hume se sigue que el hombre no se ve obligado a creer en Dios de la misma manera que se siente determinado a sostener que los objetos exteriores existen. Hume claramente sostiene que el hombre no puede dejar de creer que los objetos existen, así como tampoco puede renunciar a creer en las relaciones causales. Estos dos últimos

casos son lo que Hume denomina “creencias naturales” que todos los hombres en condiciones normales están predeterminados a sostener constantemente a lo largo de sus vidas. Sin embargo, si bien reconoce que hay una tendencia universal a creer en un poder inteligente, no se trata de un “instinto original” (NHR 7).¹² Como Gaskin ha señalado, la creencia en la existencia en Dios no es una creencia natural como las anteriores.¹³ Creo que para Hume la creencia en la existencia de Dios es un tipo de creencia débil y prescindible para la vida humana: si un hombre aplica su razón correctamente deberá, por el argumento del diseño, aceptar que Dios existe. No obstante, si no se ocupa en atender ese argumento podrá pasar toda su vida sin tener que asumir la existencia de un Dios, como de hecho ocurre en muchos casos sin perjuicio alguno. Muy por el contrario, la creencia en la existencia del mundo exterior como la creencia en las relaciones causales son fuertes e imprescindibles. Ningún hombre en condiciones normales puede evitar asentar a ellas. Sólo en este sentido podría decirse que la “necesidad” por la que es razonable sostener cada una de las creencias es diferente: la primera sería una “necesidad débil” mientras que la segunda sería una “necesidad fuerte”.¹⁴

Esta diferencia entre ambas clases de creencias tendría a mi juicio una explicación si se quiere teleológica dentro del sistema humeano. Ya vimos que Hume nos manifiesta que es posible establecer una regla de conducta similar, por ejemplo, a la del cristianismo, sin necesidad de recurrir a la fe cristiana. Además, exista una divinidad creadora o no, los fenómenos naturales que observamos según lo que supone nuestra naturaleza seguirán ocurriendo regularmente y nuestros límites para conocerlos subsistirán. Dejemos de lado si la pretensión humeana respecto a la capacidad de la razón para establecer una moral natural conforme a la que proporcionaría la religión es sostenible, alcanza para esta interpretación que el propio Hume la sostenga. El hombre puede vivir perfectamente sin creer que Dios existe. En cambio, sería imposible para él vivir sin sostener la existencia de los objetos del mundo exterior y sin hacer inferencias causales. Sin dejar de advertir la teleología que ello implica, Hume expresa con toda precisión que la naturaleza ha dispuesto en la mente humana las creencias necesarias para su supervivencia.

Hay, entonces, aquí una armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas. Y si bien los poderes y las fuerzas por los cuales la naturaleza es gobernada nos son completamente desconocidos, encontramos que sin embargo nuestros pensamientos y nuestras concepciones van por el mismo camino que las obras de la naturaleza. La costumbre es el principio por el cual se ha efectuado esta correspondencia, tan necesaria para la subsistencia de nuestra especie y la regulación de nuestra conducta en toda circunstancia y evento de la vida humana. Si la presencia de un objeto no hubiera inmediatamente excitado en nosotros la idea de aquellos objetos habitualmente unidos a él, todo nuestro conocimiento debería haberse limitado a la estrecha esfera de nuestra memoria y de nuestros sentidos, y nunca habríamos sido capaces de ajustar medios a fines, de emplear nuestras capacidades naturales o de producir el bien y evitar el mal. Aquellos que se complacen en descubrir y contemplar las causas finales tienen aquí un amplio tema para aplicar su sorpresa y su admiración. (E 85)

Si, como creo, se desprende que el escepticismo de Hume en lo tocante a la creencia en Dios es de una clase “menos necesaria” que las creencias naturales, esto ocurre como consecuencia de

que la existencia de Dios es gran medida irrelevante dentro del sistema de Hume, tanto en lo relativo a la moral como al conocimiento del mundo exterior. Podemos vivir como si Dios no existiera. Las conclusiones de la religión no deben afectar en lo más mínimo la moral individual ni social, como tampoco el orden que suponemos existe en los fenómenos naturales.

Notas

¹ Para un panorama de la recepción de los *Diálogos sobre la Religión Natural* en los siglos XVIII y XIX vd. Tweyman (1996b).

² Sobre los orígenes del argumento vd. Hurlbutt (1965).

³ Sobre el planteo de Newton a este respecto vd. Hurlbutt (1965) cap. 1, Brooke (1991) 135-151

⁴ Sobre éstas y otras dificultades para la interpretación de Hume y la religión vd. Gaskin (1993) 319-321

⁵ Para citar las obras de Hume usaré las siguientes abreviaturas seguidas del número de página: DNR remite a Hume (1998), T remite a Hume (1985), E remite a Hume (1986) y NHR remite a Hume (1898). Las traducciones al español son mías.

⁶ Para un panorama (no actualizado) de las distintas interpretaciones vd. Noxon (1964).

⁷ Gaskin (1983). En la misma línea de interpretación cabe ubicar a Popkin (1998) y Noxon (1964).

⁸ Una aceptación semejante sustentada en el argumento del diseño se encuentra en NHR 4 y en E 135-136.

⁹ En esto coincido con Popkin (1998) xv.

¹⁰ Cf. secciones X y XI de E. El cuestionamiento sobre los milagros fue otro de los temas polémicos que tuvieron gran repercusión en tiempos de Hume. Cf. Tweyman (1996a)

¹¹ Sobre el particular vd. Price (1940).

¹² Laing (1932) 177

¹³ Gaskin (1988) 336-341. Sobre el concepto humeano de creencia natural vd. Noxon (1975) 157-164.

¹⁴ Popkin (1998) no establece esta diferencia fundamental y a mi juicio se equivoca.

Bibliografía

Brooke, John (1998) *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press. Primera edición 1991

Gaskin, J. C. A. (1983) "Hume's Attenuated Deism", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, pp. 160-173.

Gaskin, J. C. A. (1993) "Hume on religion" en David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 313-344.

Hume David, (1898) *The Natural History of Religion* en *D. Hume. The Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Green, vol. 4, Londres: Longman

Hume, David (1985) *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, reimp. de segunda edición revisada por P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press (T).

Hume, David (1986), *An Enquiry concerning Human Understanding* citada de *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. Selby-Bigge, reimp. de tercera edición revisada por P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press (E).

Hume, David (1998) *Dialogues concerning Natural Religion*, edited by Richard Popkin, second edition. Indianapolis/Cambridge: Hackett (DNR).

Hurlbutt, Robert (1965) *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln University of Nebraska Press.

Laing, B. M. (1932) *Hume*, Londres. Oxford University Press.

Noxon, James (1964) "Hume's Agnosticism", *The Philosophical Review*, 73, 2, pp. 248-261

Noxon, James (1975) *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*, Oxford. Clarendon Press.

Popkin, Richard (1998) "Introduction" en David Hume, (1998) op. cit., vii-xx.

Price, H. H. (1940) *Hume's Theory of External World*, Oxford University Press.

Tweyman, Stanley (1996a) *Hume on Miracles*, Thoemmes, Bristol.

Tweyman, Stanley (1996b) *Hume on Natural Religion*, Thoemmes, Bristol.