



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

El milagro de creer en milagros. La crítica de Hume a la idea de un dios providencial

Sofía Calvente (UNLP)

La providencia en la Modernidad

La noción de providencia se refiere a la relación entre la divinidad y el universo. Es una idea que se remonta por lo menos a los estoicos, quienes consideraban que el mundo se administraba y dirigía por medio de la mente y la razón de la divinidad para hacerlo lo más apto posible para la vida de los seres humanos, y que además ella aportaba consejo y provisión a los hombres.¹ Esto implica partir de una concepción esencialmente activa de la divinidad, como gobernante, reguladora y arquitecta del mundo. Las concepciones europeas de la providencia son el resultado de un cruce entre esta idea de origen griego y la tradición bíblica que postula la noción de un Dios omnipotente que creó el mundo a partir de la nada y lo gobierna.²

El discurso providencialista no fue erradicado con la aparición del naturalismo y la ciencia moderna, sino que por mucho tiempo fue compatible con ellos y sobrevivió hasta entrado el siglo XIX.³ Los filósofos de los siglos XVII y XVIII, en especial los miembros de la Royal Society, se ocuparon de subrayar que la filosofía natural no atentaba contra la religión, sino que este nuevo tipo de conocimiento podía servir para demostrar la existencia e intervención del Ser supremo en el universo por medio de métodos científicos racionales que partían de la observación empírica.⁴ Este grupo de

¹Cfr. Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid, Gredos, 2000, II, 53, 132, p. 255: “Así se concluye por doquier -dice Balbo, el personaje estoico-, mediante todo tipo de razonamiento, que todo este mundo se administra admirablemente, mediante la mente y el consejo de la divinidad, al objeto de que todo se salve y perviva.”

²Cfr. Osler, Margaret. “Varieties of Providentialism” en Gary Ferngren (ed.) *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopaedia*. New York & London, Garland Publishing, 2000, pp. 61- 65. La autora considera que los orígenes de la noción de providencia pueden rastrearse inclusive hasta en los diálogos de Platón, en la idea del demiurgo que aparece en el *Timeo* y el alma del mundo que se menciona en las *Leyes*.

³Cfr. Clark, J. C. D. “Providence, Predestination and Progress: Or, Did the Enlightenment Fail?”, en *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 35, Nº 4 (invierno de 2003), pp. 559-589.

⁴Cfr. Hurlbutt III, R. H. “David Hume and Scientific Theism”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, Nº 4 (octubre 1956), pp. 495-496. El mismo Newton se encarga de aclararlo en el Escolio general a *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escobotado. Madrid, Tecnos, 1995, p. 620: “Y esto por lo que concierne a dios, de quien procede ciertamente hablar en filosofía natural partiendo de los fenómenos.”

científicos teólogos elaboraron así lo que se conoce como “teísmo científico”, y afirmaron que el estudio científico de la naturaleza revelaba la existencia de dos clases específicas de dirección y control de Dios: la providencia ordinaria, referida al diseño divino de la Creación y la extraordinaria, vinculada con sus actos particulares de intervención en el mundo, que contravienen o cancelan el curso ordinario del orden natural.⁵

En el *General Scholium* de sus *Principia Mathematica*, Newton propone ver a las leyes naturales como mandatos divinos,⁶ lo que deja abierta la posibilidad de contemplar a las “excepciones” como otros mandatos de Dios que varían a veces las regularidades que él mismo estableció. La doctrina newtoniana fue usada por sus discípulos para probar que Dios estaba continuamente involucrado en apoyar a su creación en cada momento y en cada detalle, y además que intervenía en ella a través de los milagros y de las profecías.⁷ A la luz de estos hechos, puede considerarse que el escepticismo religioso de Hume, que apunta a erradicar ambos tipos de intervención providencial en el universo, es inusual para su época.⁸

Hume considera que la empresa de brindar un fundamento racional a la religión es uno de los aspectos bajo los cuales se manifiesta el uso ilícito de la razón, que consiste en querer aplicarla al conocimiento de algo que excede su capacidad.⁹ Señala que los filósofos religiosos tienden a magnificar las cualidades y atributos que le adjudican a la causa o creador del mundo. Se alejan así del ámbito de la razón y se dejan llevar por

⁵Cfr. Force, James. “Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, N° 4 (octubre – diciembre 1984), pp. 517-536. También, Osler, M. “Varieties of Providentialism”, p. 63.

⁶Cfr. Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. “Escolio General”, p. 618, donde dice que “no debe suponerse que simples causas mecánicas podrían dar nacimiento a tantos movimientos regulares (...) Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas sólo puede originarse en el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso (...) Este rige todas las cosas, no como alma del mundo, sino como dueño de los universos. Y debido a esa dominación suele llamárselo *señor dios*...”

⁷Cfr. Force, James. “Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society”, p. 526: “During the first eighty years of the Royal Society, the chief apologetic aim of these scientists-theologians was to balance general and special providence. The Newtonians finally achieved synthesis of the two. The Newtonian version of the design argument demonstrates a generally provident deity who first created the universe and the laws of nature and then, ‘miraculously’, i. e., continuously, preserved that creation. The argument from fulfilled prophecy discloses, through its list of prophetically revealed predictions which had come true, a specially provident deity active in governing his creation directly and gave clues for the wise concerning the future course of human and natural history.”

⁸Cfr. Clark, J. C. D. “Providence, Predestination and Progress”, p. 588

⁹Cfr. Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción e introducción de Magdalena Holguín. Santa Fé de Bogotá, Norma, 1992, p. 174. En el original: Hume, D. (1748) “An Enquiry Concerning Human Understanding”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898, p. 111. En adelante nos referiremos a esta obra como *IEH* y citaremos entre corchetes la paginación de la edición inglesa de Green & Grose. A criterio de Hume este esfuerzo es contraproducente, porque “en lugar de calmarlas, suscita aquellas dudas que naturalmente surgen de una investigación diligente y minuciosa.” En la sección XII: “De la filosofía académica o escéptica”, p. 191, [G & G 122] Hume hace notar la paradoja que implica que, por un lado “los filósofos religiosos se debaten todavía si puede haber un hombre tan ciego como para ser un ateo especulativo”, y por el otro, que la mayor cantidad de los razonamientos filosóficos está dedicada a probar la existencia de Dios y refutar las falacias de los ateos. Si la existencia de Dios es algo tan evidente y es prácticamente imposible ser ateo, ¿por qué hay tantos argumentos destinados a probarla?

la imaginación, adecuando las apariencias de la naturaleza a las características que le atribuyen a la divinidad, cuando lo correcto sería la operación inversa. Por eso, el esfuerzo que subyace a gran parte de la obra de Hume se relaciona con poner coto a las pretensiones de estos filósofos, que buscan extender el razonamiento demostrativo a la metafísica o bien hacen un mal uso de los argumentos empíricos para justificar los dogmas de la religión que asumen previamente.

Como acabamos de señalar, su crítica a la idea de un dios providencial abarca tanto a la providencia general como a la especial. Se ocupa de socavar cada una de ellas en las secciones XI y X de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, respectivamente. Pero este ataque se comprende adecuadamente si se lo localiza en el marco de su filosofía; puntualmente, en la crítica a la noción de causalidad, que impide sostener que exista una causa suficiente de todo el universo o de alguna de sus partes, como así también que sea posible una intervención divina en cada hecho o acción en el mundo. También implica revisar el problema de la existencia del mal, ya que la noción de un Dios que interviene particularmente en su creación puede traer como consecuencia que sea responsable tanto de nuestros buenos pensamientos y acciones como de los malos.

La (des)conexión causal de Dios con la creación

La afirmación de que todo lo que existe tiene una causa o razón de su existencia ha sido usada por muchos filósofos a lo largo de la historia para demostrar la existencia de un Ser supremo. Hume sostiene en el *Tratado de la naturaleza humana*¹⁰ que esta afirmación no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta por medio de su análisis de la relación causal, que nos muestra que la conexión necesaria es puesta por nuestra mente y no es algo dado en la experiencia. Esto lo lleva a proponer que no podemos asimilar sin más la idea del comienzo de la existencia a la de causa. Las ideas de causa y efecto son distintas, y por lo tanto, separables entre sí. Entonces, es posible concebir que un objeto pueda no existir en un momento y existir en otro momento sin unirle necesariamente la idea de causa o principio productivo. A su vez, esto nos indica que podemos separar la idea de causa de la de comienzo de existencia, por lo cual no es contradictorio pensar que algo pueda haber comenzado a existir sin haber sido causado.¹¹

¹⁰Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1984, vol. I, Sección III, Parte III: ¿Por qué una causa es siempre necesaria? En el original: Hume, D. (1739-40) *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888. En adelante, nos referiremos a esta obra como *Treatise*, citando entre corchetes la paginación de la edición inglesa de Selby-Bigge. A menos que lo aclaremos, todas las citas se referirán al volumen I.

¹¹*Treatise*, Parte III, Sección III, p. 187 [S. B. 181-182]: "...precisamente el punto en cuestión es si toda cosa debe o no debe tener una causa; y según las reglas de todo razonamiento válido, esto es lo que no puede darse por supuesto (...) La verdadera cuestión es si todo objeto que empieza a existir tiene que deber su existencia a una causa y yo afirmo que esto no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto..."

Más adelante,¹² Hume examina en qué consiste nuestra idea de necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente conectados entre sí. Esta idea, afirma, surge de la experiencia de la conjunción constante entre dos especies de objetos, de manera tal que cuando aparece uno de ellos, “la mente se ve determinada por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero.”¹³ Generalmente, suele considerarse que al encontrar por experiencia varias nuevas producciones de la materia, debe haber un poder capaz de producirlas; y así llegamos a concebir la idea de poder y eficacia causal.¹⁴ ¿Cuál es el origen de la idea de eficacia? Hemos visto que no procede de la razón, porque no es intuitiva ni demostrativamente cierta. Por ende, debe derivarse de la experiencia. Entonces, deberíamos poder encontrar alguna instancia empírica en la que la operación y eficacia de una causa pueda ser fácilmente concebida y comprendida por la mente.

Ahora bien, Hume dice que los filósofos no han tenido éxito en determinar este poder, y eso los ha llevado a concluir que la fuerza y eficacia de la naturaleza son desconocidas para nosotros.¹⁵ Los cartesianos, por ejemplo, consideran que la materia es inactiva y carece de poder para generar o continuar el movimiento. Pero como esos efectos se manifiestan a nuestros sentidos, le atribuyen ese poder causal a la divinidad. Consideran no sólo que Dios creó la materia y le dio el primer impulso original, sino que “por un ejercicio continuo de su omnipotencia, la conserva en su existencia y le confiere sucesivamente todos los movimientos, configuraciones y cualidades que posee.”¹⁶

Pero Hume entiende que si no contamos con una impresión ni de sensación ni de reflexión de ese poder causal, la suposición de que es la divinidad quien actúa no puede ayudarnos en nada, porque no tendríamos manera de adjudicarle tal potencia causal.¹⁷ Por lo tanto, no podemos demostrar que exista cosa alguna en el universo que sea causa o principio productivo, ni siquiera un Ser supremo, ya que nuestra idea de él “se deriva de impresiones particulares, de las que ninguna de ellas contiene eficiencia alguna ni parece tener *ninguna* conexión con *ninguna* otra existencia.”¹⁸

¹²*Treatise*, Parte III, Sección XIV: De la idea de conexión necesaria.

¹³*Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 279 [S. B. 156].

¹⁴Hume la define como “la cualidad que hace que estas últimas sean seguidas por sus efectos” en *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 280 [S. B. 156].

¹⁵Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 283 [S. B. 159].

¹⁶Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 284 [S. B. 159].

¹⁷Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 285 [S. B. 160]. “Porque si toda idea tiene que derivarse de una impresión, la idea de una divinidad procede del mismo origen; y si no hay impresión de sensación o reflexión que implique fuerza ni eficacia alguna, resulta igualmente imposible descubrir o imaginar siquiera un tal principio activo en la divinidad.”

¹⁸Cfr. *Treatise*, Parte IV, Sección V, p. 394 [S. B. 248]. Las cursivas son del autor. A continuación agrega: “En cuanto a que se pueda replicar que la conexión entre la idea de un ser infinitamente poderoso y la de cualquier efecto deseado por él es necesaria e inevitable, respondo que no tenemos idea alguna de un ser dotado de poder, y menos aún de un ser dotado de un poder infinito.”

El problema de la concepción ocasionalista de la causalidad, a la que Hume se está refiriendo, es que si se sostiene que nada es activo sino sólo aquello que tiene un poder manifiesto, el pensamiento es tan inactivo como la materia, porque tampoco en ese ámbito observamos conexión alguna entre nuestras voliciones y percepciones. Si esa inactividad nos obliga a recurrir a una divinidad, “entonces el ser supremo es causa real de todas nuestras acciones, malas o buenas, viciosas o virtuosas.”¹⁹ Por otra parte, la crítica a la asociación entre la causalidad y el comienzo de la existencia da por tierra con las hipótesis religiosas que sostienen que el universo debe necesariamente contar con una causa que lo creó y lo mantiene en la existencia.

La idea de poder o eficacia causal surge para Hume *a partir de* la experiencia, no *de* la experiencia, que de por sí no puede producir ninguna una idea nueva. La mente, al observar la repetición de la conjunción entre dos objetos, siente una determinación a pasar de un objeto a su acompañante habitual, cuando está ante una impresión o idea del primero.²⁰ Por lo tanto, Hume concluye que “la eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados.”²¹

Un Dios a la medida del hombre

El origen de la idea de la divinidad tiene lugar en una impresión que se genera en el sentido interno del hombre, a partir de la percepción del dominio que ejerce nuestra voluntad sobre los órganos del cuerpo y sobre las facultades del alma. Lo que hacemos es otorgarle a ese Ser supremo las mismas características que poseemos, seleccionando las mejores y llevándolas al extremo de la perfección. Lo concebimos como infinitamente inteligente, sabio y bueno,²² es decir que no tenemos más remedio que antropomorfizar, porque no contamos con otra experiencia de un ser inteligente más que la de nosotros mismos. No obstante, el curso ordinario de la naturaleza nos muestra que casi todo se regula por principios que difieren de los que nosotros empleamos, lo que manifiesta que el poder que organizó esas leyes y principios naturales tiene importantes diferencias con nuestras facultades y características.

Hume observa que la analogía antropomórfica que da lugar a la idea de Dios es problemática, porque como hemos visto, nosotros no podemos conocer cabalmente ni siquiera cómo operan nuestras facultades mentales, dado que no tenemos impresión alguna de la relación entre nuestras voliciones e ideas, ni entre nuestra voluntad y nuestro cuerpo. Lo mismo se aplica a la hora de pensar en un ser cuya voluntad

¹⁹Cfr. *Treatise*, Parte IV, Sección V, p. 394-395 [S. B. 249].

²⁰Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 292 [S. B. 165].

²¹Cfr. *Treatise*, Parte III, Sección XIV, p. 293 [S. B. 166].

²²*IEH*, p. 28 [G & G 15]: “la idea de Dios, en el sentido de un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge de la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente que aumenta, en forma ilimitada, las cualidades de bondad y sabiduría.” Más adelante, Hume añade: “No tenemos idea alguna del ser supremo excepto aquella que obtenemos de la reflexión acerca de nuestras propias facultades.” En *IEH*, p. 96 [G & G 60].

podiera crear u organizar el mundo: a partir de la observación del orden y regularidad que observamos en él podríamos sostener que existe un ser tal, pero no podríamos explicar cómo interviene o se relaciona con su creación.²³ Entonces, ¿de qué nos sirve afirmar la existencia de un Creador si no podemos demostrar que es causa del universo? Sería tan válido pensar que el mundo pudo originarse tanto a partir de un impulso ciego de la materia como de un gesto de la voluntad divina, ya que somos igualmente ignorantes en ambos casos.

La divinidad indiferente

Hemos mencionado anteriormente que proponer que Dios interviene en cada ocasión que se produce una relación causal acarrea el problema de justificar la existencia de las voliciones y acciones viciosas en el hombre. Este problema no es privativo de los cartesianos, ya que Hume lo menciona también en *Diálogos sobre la religión natural* cuando el personaje escéptico Filón responde al teísta inferencial Cleantes y al fideísta Demea, quienes pretenden justificar que la Divinidad posee el atributo de la benevolencia a pesar de que el mundo nos ofrece evidencias de la existencia de mal moral y natural. Filón observa que “si el mundo fuese administrado por voliciones particulares, el mal nunca habría hecho su entada en él” y “si los principios del universo hubieran sido estructurados con exactitud y conservaran siempre el justo medio y temperamento, hubiera tenido lugar un mal muy pequeño, en comparación con el que sentimos al presente.”²⁴

Filón señala que a partir de las inequidades que observamos entre los hombres, uno puede inferir la indiferencia o incluso la malicia del Autor de la naturaleza. También se manifiesta en los “excesos” naturales: sequías, tornados, terremotos, inundaciones, e incluso de la existencia del dolor.²⁵ Entonces, mientras se de algún vicio en el universo, los teístas y fideístas estarán en problemas, porque deben encontrar la manera de atribuirle una causa sin recurrir a la causa primera.²⁶ Por lo tanto, la existencia del mal no sólo nos impide predicar que la divinidad es benevolente, sino que también invalida la posibilidad de concederle atributos naturales como omnipotencia y omnisciencia, porque ni unos ni otros pueden probarse a partir de los fenómenos que

²³Cfr. *IEH*, p. 96 [G & G 60]: “Si nuestra ignorancia fuese entonces razón para rechazar algo, seríamos llevados al principio de negar toda energía al Ser Supremo tanto como a la más densa materia. Ciertamente, comprendemos tan poco las acciones del primero como las de la segunda. ¿Sería más difícil concebir que el movimiento pueda surgir del impulso que pensar que pueda surgir de la volición? Lo único que conocemos es nuestra profunda ignorancia en ambos casos.”

²⁴Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 143. En el original: Hume, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947, p. 210. En adelante nos referiremos a esta obra como *DRN*, citando entre corchetes la edición de Norman Kemp Smith.

²⁵*DRN*, p. 131 [NKS 201]. Filón concluye que “...a menos que violentemos extraordinariamente nuestro parecer, no hay ninguna consideración sobre la vida humana o sobre la condición de la humanidad que nos permita inferir los atributos morales o saber algo de esa infinita benevolencia, de ese infinito poder y de esa infinita sabiduría, que únicamente debemos descubrir con los ojos de la fe.”

²⁶Cfr. *DRN*, p. 145 [NKS 212]: “Pero como todo efecto debe tener una causa -observa Filón-, y esa causa debe tener otra, o bien os veréis obligados a llevar la progresión in infinitum, o bien tendréis que deteneros en ese principio original que es la causa última de todas las cosas.”

experimentamos. Por ese motivo, Filón considera que o bien la causa del mundo no encierra bondad ni maldad alguna, o se trata meramente de una naturaleza ciega que por medio del azar y sin intención dio origen al estado de cosas que percibimos, sin ejercer mayor incidencia en él.²⁷ En consonancia con esta conclusión, aboga por una moral humanística: la génesis de los sentimientos morales está en la naturaleza humana y en las exigencias de la vida social, independientemente de la existencia de un Dios que otorgue recompensas y castigos a nuestros comportamientos.

Hume ratifica esta misma afirmación en *Investigación sobre el entendimiento humano*. El comportamiento propiamente religioso no va más allá de lo que el sentido común nos conduce a hacer: practicar la virtud, ser honrados, cumplir con nuestro deber como padres y amigos; actitudes tan corrientes que no parecerían guardar relación con mandamiento alguno. Es la experiencia misma la que nos enseña que si regulamos nuestra conducta de esta manera, lo más probable es que seamos felices antes que desgraciados. En consecuencia, admite que puede negarse la existencia de Dios sin que ello tenga como resultado la subversión del orden social.²⁸

Ataques a la providencia

Las secciones X y XI de *Investigación sobre el entendimiento humano* pueden verse como una unidad si se las considera desde el punto de vista de la crítica a la idea de un dios providencial.²⁹ En la sección X, Hume critica los testimonios acerca de los milagros, los que eran considerados como intervenciones particulares de la divinidad en el mundo. Es además una crítica a la religión revelada, porque los milagros constituyen su fundamento. En la sección XI, se ocupa del argumento del designio, que busca probar la existencia de una providencia general que ha creado, mantiene y gobierna el universo. Esta crítica socava los fundamentos de la religión natural, que pretende demostrar la existencia de un Ser supremo por medio de este argumento, partiendo únicamente de la razón.³⁰

El argumento del designio es un razonamiento pretendidamente *a posteriori* que sostiene que a partir de la observación del orden y regularidad del universo, puede inferirse la existencia de un Ser supremo que lo creó, estableció un conjunto de leyes naturales que lo rigen, y además interviene activamente en el devenir de ese universo. Se le atribuyen a ese Ser inteligencia, poder y bondad en grado superlativo; por un lado, a partir de la analogía con los productos del arte e ingenio humanos, y por otro, a

²⁷Cfr. *DRN*, pp. 144-145 [NKS 211-212].

²⁸*IEH*, p. 180 [G & G 115]: “Se me dice, en efecto, que tal disposición de las cosas procede de la inteligencia y del designio. Pero independientemente de dónde proceda, la disposición misma de la que depende nuestra felicidad o miseria y por consiguiente nuestra conducta y comportamiento en la vida sigue siendo la misma.”

²⁹Cfr. Buckle, Stephen. *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press, 2001, Section X: Of Miracles. También, Force, James. “Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society.”

³⁰ Por razones de espacio, no nos ocuparemos aquí de las numerosas objeciones al argumento del designio que despliega Filón en *Diálogos sobre la religión natural*.

partir del ajuste de medios a fines que se observa en el funcionamiento de la naturaleza.³¹

Este argumento parte del supuesto de que el orden que observamos en la naturaleza tiene un propósito: no puede haber propósito dentro o entre los individuos si no hay un propósito fuera de ellos. Por lo tanto, se concluye que debe haber un creador responsable de vincular las cosas de acuerdo con las relaciones de medios a fines y al modo en que lo hace el intelecto con sus productos.³²

Hume evalúa el argumento del designio mediante el requisito de la proporcionalidad: no es posible atribuir a la causa nada que no esté en el efecto que observamos, por lo tanto el grado de poder, inteligencia y benevolencia que podemos atribuir a Dios no es ni más ni menos que el que observamos en el mundo tal como se nos presenta. Por ese motivo, la evidencia empírica con la que contamos es insuficiente para arribar a las conclusiones que propone este argumento, ya que no se desprende de la observación del mundo que su organización deba provenir de un principio externo, ni que haya sido creado por un ser omnipotente, omnisciente y benevolente. En definitiva, el argumento del designio pretende ser *a posteriori*, pero en realidad es *a priori*, porque presupone que el mundo es efecto de una causa y que el orden está ligado por naturaleza al pensamiento.

El meollo de la crítica humeana a la idea de una providencia general consiste en afirmar que el argumento del designio puede probar la existencia de un orden en el mundo, pero no puede probar que ese orden implique una intencionalidad o propósito que lo sostenga, como suponen los teístas científicos.

Además, es posible esgrimir otras teorías tan plausibles como el argumento del designio para dar cuenta del estado actual del universo. Podemos partir de una concepción puramente mecanicista y considerar que el mundo no posee propósitos intrínsecos ni una teleología natural, sino que se trata simplemente de eventos discretos causando otros, *ad infinitum*. Los efectos son predecibles, aunque no con certeza. Una organización tal no debe confundirse con un propósito, sino que los propósitos emergen de los hombres, quienes ilegítimamente los transfieren a un mundo meramente mecánico.³³

Otra posibilidad es apelar a la “antigua hipótesis epicúrea,” que es lo que hace Hume en *Diálogos sobre la religión natural*.³⁴ Esta hipótesis parte de la premisa de que el universo es finito porque el número de sus contenidos es limitado, pero es infinito en cuanto a su duración. También parte de otra premisa que plantea que el movimiento

³¹Diversas formulaciones del argumento del designio aparecen en la obra de Hume. Referimos a dos de ellas: *DRN*, p. 47 [NKS 143] y p. 76 [NKS 163], e *IEH*, p. 174 [G & G 111-112].

³²Cfr. Hurlbutt III, R. H. “David Hume and Scientific Theism”, p. 489: “‘Design’ in the context of this argument means intention on the part of a creator, since only a creating mind can have intention.”

³³Cfr. Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 288n.

³⁴Cfr. *DRN*, parte VIII.

puede comenzar en la materia misma, sin necesidad de un agente que se lo infunda.³⁵ Por lo tanto, podemos pensar que en un tiempo infinito, las partículas finitas de materia son susceptibles de un número finito de transposiciones, pero todas esas posibles combinaciones se podrán repetir una cantidad infinita de veces. Luego de una cantidad finita pero numerosísima de movimientos, pudieron haberse producido algunas formas cuyas partes y órganos estuvieran tan ajustados que fueran capaces de mantenerse a pesar de la continua agitación de la materia, conformando así estructuras estables que con el paso del tiempo se volvieron más complejas y más grandes hasta dar lugar al mundo tal como lo vemos.³⁶ Así, es posible afirmar que existe un sistema y un orden en el universo, pero atribuir su causa al continuo movimiento de la materia, arrojada a ese estado no por la intención o voluntad de un creador, sino “por una fuerza ciega y sin control.”³⁷

Por otro lado, a través de la crítica a los milagros, Hume ataca la posibilidad de que exista una providencia particular por medio de la cual Dios puede violar las leyes naturales que él mismo estableció. Formula la crítica desde la teoría de la probabilidad, que desarrolla tanto en el *Tratado de la naturaleza humana* como en la *Investigación sobre el entendimiento humano*,³⁸ lo que implica que juzga a los testimonios acerca de los milagros a partir del grado de convicción que pueden ofrecernos. Para Hume el conocimiento relativo a cuestiones de hecho sólo puede alcanzar grados variables de probabilidad. Considera como probatorios a “aquellos argumentos de la experiencia que no dejan lugar a duda u oposición,”³⁹ porque se basan en una experiencia completamente consistente y uniforme que nos hace confiar que el futuro se conformará al pasado. Este tipo de conocimiento constituye el fundamento de lo que consideramos como leyes naturales. Por otro lado, hay argumentos probables, apoyados en una experiencia variable, que no tienen el grado de homogeneidad empírica de una prueba.

Hume define a un milagro como una “violación de las leyes de la naturaleza”⁴⁰ a causa de una intervención divina. Por ese motivo, constituye un hecho único o extraordinario, en tanto lo inusual de un hecho es una medida de su falta de conformidad con la experiencia pasada. Esto hace que en términos del conocimiento empírico tenga un

³⁵Cfr. *DRN*, p. 103 [NKS 182], donde Filón dice que no es absurdo proponer que la materia pueda moverse por sí sola, ya que tenemos evidencia al respecto: la gravedad, la elasticidad y la electricidad.

³⁶Cfr. *DRN*, p. 104 [NKS 183]. La explicación, tal como la relata Filón, es la siguiente: “El continuo movimiento de la materia, por lo tanto, a lo largo de un número de transposiciones que es menor que infinito, debe producir esta economía u orden; y, por su propia naturaleza, ese orden, una vez establecido, se sostiene a sí mismo durante mucho tiempo, si es que no lo hace por toda la eternidad. Pero siempre que la materia esté tan equilibrada, arreglada y ajustada, como para continuar en perpetuo movimiento, conservando, al mismo tiempo la constancia de sus formas, su situación deberá tener necesariamente esa apariencia de arte y planificación que observamos al presente.”

³⁷*DRN*, p. 105 [NKS 184].

³⁸Cfr. *Treatise*, parte III, secciones 11-13 e *IEH*, sección VI.

³⁹*IEH*, p. 76n [G & G 47].

⁴⁰*IEH*, p. 149 [G & G 93]. Hume ofrece en primera instancia la definición de un milagro como una violación de las leyes de la naturaleza, pero más adelante la especifica en términos de “una transgresión de una ley natural por una volición particular de la divinidad o ser descubierto o no por los hombres.” (p. 150 n21A [G & G 93]).

alto grado de improbabilidad. Debe haber una experiencia uniforme que se oponga a cada evento milagroso, porque si no, no podríamos considerarlo como tal.⁴¹

Por otro lado, Hume señala que una evidencia débil nunca puede destruir a una más fuerte, y que un hombre sabio proporciona su creencia a la evidencia. Entonces, la evidencia a favor de un milagro nunca puede destruir la fuerza de una prueba, y un hombre sabio siempre se atenderá a la prueba antes que creer en un evento milagroso.⁴²

La autoridad de las Escrituras y la tradición de la Iglesia se basan en explicaciones de testimonios de los apóstoles sobre los milagros de Cristo. Esto implica que las pruebas que tenemos de la verdad de la religión cristiana son menores que las que tenemos de la verdad de nuestros sentidos, porque la primera se basa en una evidencia indirecta: los relatos de los apóstoles pasaron a sus discípulos y luego llegaron a través de una cadena de testimonios hasta nuestros días. Como el valor de una evidencia testimonial es menor que el de una evidencia de los sentidos, la credibilidad de un testimonio siempre será menor que la de nuestra experiencia sensorial directa. Si el testimonio es contrario a la experiencia directa, el hombre sabio se inclinará por esta última. De esta manera, Hume desacredita la posibilidad de sustentar una doctrina religiosa en los testimonios acerca de los milagros.⁴³

Por otra parte, si un evento fuera realmente milagroso, la posibilidad de aprehenderlo estaría más allá de nuestra capacidad cognoscitiva, porque su origen sería sobrenatural.⁴⁴ Para Hume, una causa sólo puede ser algo de lo que tengamos una impresión y no podemos tener impresiones de causas sobrenaturales, por lo tanto, no podríamos llegar a conocer un evento milagroso porque caería por fuera del ámbito de la experiencia. Entonces concluye que sólo por medio de la fe podemos convencernos de la veracidad de un milagro, ya que para eso debemos quebrantar los principios del entendimiento y adherir a aquello que es contrario a lo que ha sido establecido por costumbre y experiencia.

El milagro de creer en milagros

⁴¹*IEH*, p. 149 [G & G 93].

⁴²Cfr. *IEH*, p. 150 [G & G 94]: “Ningún testimonio es suficiente para establecer la verdad de un milagro, a menos que el testimonio fuese tal que su falsedad implicara un milagro mayor que el hecho que se propone demostrar.”

⁴³En la segunda parte de la Sección X de *IEH*, Hume reproduce una serie de argumentos para mostrar que ningún testimonio puede tener la fuerza como para demostrar un milagro y “hacer de él el fundamento válido para cualquiera de estos sistemas religiosos” (p. 165 [G & G 105]). A criterio de J. C. A. Gaskin, en “Hume on Religion”, en David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpresión, 2005), pp. 313-344, la crítica de Hume apunta a mostrar que la resurrección de Cristo no puede constituir una buena razón para aceptar la revelación cristiana.

⁴⁴Cfr. Levine, Michael. “Hume on Miracles and Immortality”, en Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell, 2008, pp. 353-370.

Hume parte de un hecho y es que la razón natural nos inclina a proponer la existencia de una causa o propósito que emergen de la contemplación del orden, la belleza y la armonía de la naturaleza, aunque se la despoje de un propósito religioso.⁴⁵ Pero al hacerlo, no podemos ir más allá de la limitada afirmación de que la causa o causas del universo tal vez guarden alguna remota analogía con la inteligencia humana.⁴⁶ No es posible demostrar ni *a priori* ni por medio de la experiencia el modo en que esa causa o principio interviene en el mundo, porque la crítica a la noción de causalidad nos muestra que no hay impresión -y por ende, tampoco idea- de la relación entre un objeto y su acompañante habitual. Aunque admitiéramos que existe un Dios que creó el mundo y que actúa en el ámbito humano y natural, no podríamos explicarlo valiéndonos de nuestro limitado entendimiento. La experiencia nos permite acceder a lo que se considera como efectos de ese poder e inteligencia divinos, que son las leyes naturales, pero nunca establecer su vinculación con lo que presumimos que es su causa.

En conclusión, lo que Hume cuestiona es el intento por justificar la existencia y accionar de un Ser supremo a partir de la sola razón y de la evidencia empírica, no el hecho de que *creamos* en ese ser y en su intervención en el mundo, porque no descarta que podamos basar dicha creencia en la fe, aunque esa no sea su postura. De ahí que sostenga que el verdadero milagro es en realidad el creer en milagros: temas tales como la existencia de una deidad que creó y mantiene al mundo podrían sustentarse en la razón siempre y cuando la experiencia pudiese proporcionar la evidencia necesaria para ello. Mientras tanto, “sus mejores y más sólidos fundamentos son la fe y la revelación divina.”⁴⁷

Bibliografía

Fuentes primarias

HUME, DAVID (1739-40). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888. En castellano: *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1984.

HUME, DAVID (1758). “An Enquiry Concerning Human Understanding”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, 1898. En castellano: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción de Magdalena Holguín. Santa Fé de Bogotá, Norma, 1992.

⁴⁵Escogemos, entre las diversas referencias al respecto, *DRN*. Parte XII, p. 149. [NKS 214].

⁴⁶Estamos aludiendo a la concesión que hace Filón sobre el final de *DRN*, p. 167 [NKS 227].

⁴⁷*IEH*, p. 211 [G & G 135]. Cfr. también *DRN*, p. 98 [NKS 178] cuando Filón dice: “Quizá hasta la vaga e indeterminada palabra *naturaleza* a la que el hombre común todo lo refiere, no sea, en el fondo más inexplicable. Los efectos de estos principios [que se dan en el universo, entre los que están la razón, el instinto, la generación y la vegetación] nos son conocidos por la experiencia, pero los principios y su modo de operar son totalmente desconocidos.”

HUME, DAVID (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947. En castellano: *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981.

Fuentes secundarias

BUCKLE, STEPHEN. *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press, 2001.

CICERÓN, MARCO TULIO. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid, Gredos, 2000.

CLARK, J. C. D. "Providence, Predestination and Progress: Or, Did the Enlightenment Fail?", en *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 35, Nº 4 (invierno de 2003), pp. 559-589.

FORCE, JAMES. "Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, Nº 4 (octubre – diciembre 1984), pp. 517-536.

GASKIN, J. C. A. "Hume on Religion", en David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993 (9na. reimpresión, 2005), pp. 313-344.

HURLBUTT III, R. H. "David Hume and Scientific Theism", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, Nº 4 (octubre 1956), pp. 495-496.

LEVINE, MICHAEL. "Hume on Miracles and Immortality", en Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell, 2008, pp. 353-370.

NEWTON, ISAAC. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escohotado. Madrid, Tecnos, 1995.

OSLER, MARGARET. "Varieties of Providentialism" en Gary Ferngren (ed.) *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopaedia*. New York & London, Garland Publishing, 2000.