

TRES VISIONES SOBRE LA ÉTICA, LA RELIGIÓN Y EL SUICIDIO EN LA MODERNIDAD:
RELIGIÓN REVELADA, RELIGIÓN NATURAL Y ESCEPTICISMO

THREE VIEWS ON ETHICS, RELIGION, AND SUICIDE IN MODERNITY:
REVEALED RELIGION, NATURAL RELIGION, AND SKEPTICISM

Marcos Gabriel NARVÁEZ LÓPEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: marcosgabrielnarvaez@gmail.com

Resumen

En este artículo se esbozan tres aproximaciones filosóficas a la religión en la modernidad en el contexto de la crisis provocada por el abandono de la metafísica aristotélica y la adopción de una visión científica del mundo, que obligó a adaptar el modo de pensar la divinidad al nuevo paradigma. Estas aproximaciones (religión revelada, religión natural y escepticismo) se definen a partir de ciertas consideraciones epistemológicas sobre el poder de la razón y sus límites. En concreto, si es posible o no conocer a Dios, y si las facultades racionales bastan por sí mismas o si son necesarias las Escrituras u otras fuentes para acceder a tal conocimiento. En la ética, la religión también influyó sobre la manera de hacer y justificar los juicios morales, en tanto que se pensaba que las leyes de la conducta, como las de la física, dependían de la naturaleza de Dios y su voluntad. En este sentido, y situados en tal contexto histórico, se toma a tres autores representativos de estas aproximaciones a la religión (Locke, Hume y Kant) y se busca aterrizar el trasfondo epistemológico y metafísico al problema concreto del suicidio en relación con el modo de pensar a Dios de estos autores.

Palabras clave: ética, religión, Locke, Hume, Kant, suicidio

Abstract

This paper outlines three philosophical approaches to religion in modernity, which, at the time, was in a major crisis due to the abandonment of Aristotelian metaphysics and the adoption of a scientific conception of the world, which compelled to adapt the way of thinking divinity to the new paradigm. These approaches (revealed religion, natural religion, and skepticism) are defined on an epistemological basis, regarding considerations about the power of reason and its limits—concretely, if knowledge of God is possible or not, and if the rational faculties are sufficient by themselves or if Holy Scriptures or other sources are necessary to access such knowledge. In ethics, the vision of religion influenced the way of making and justifying moral judgments since the laws of conduct were thought to depend, like the laws of physics, on the nature of God and His will. In this sense, and situated in such a historical context, three representative authors of these approaches to religion are taken (Locke, Hume and Kant), in order to sketch the epistemological and metaphysical background to the specific problem of suicide and the relationship with the way of thinking God in these authors.

Keywords: ethics, religion, Locke, Hume, Kant, suicide

Introducción. *La crisis de la religión*

El dominio de la filosofía escolástica comenzó a derrumbarse entre los siglos xv y xvii al ser cuestionada la autoridad de Aristóteles por la ciencia y la filosofía. El centro de tal cambio generalmente se coloca en el trabajo de Galileo, quien eliminó conceptos centrales para Aristóteles de su concepción de ciencia (particularmente el de sustancia). Entre las consecuencias de la llamada revolución científica se encuentra el abandono de tres de las cuatro causas identificadas por Aristóteles —causa final, causa formal y causa material—, todas ellas ligadas de una u otra forma a la sustancia y a los poderes ocultos internos de los objetos, por lo cual la causa eficiente pasó a considerarse el único modo aceptado de causalidad. Esta ruptura trajo consigo una crisis para el pensamiento religioso, profundamente fundamentado en la escolástica, que se vio reflejada en las polémicas del propio Galileo, por ejemplo, cuando debatió los límites entre ciencia y religión frente a aquellos que defendían la metafísica aristotélica (y el sistema ptolemaico) sobre la base de interpretaciones literales de pasajes bíblicos.¹ Además, el movimiento protestante del siglo xvi había causado la desestabilización de la Iglesia y desatado conflictos armados entre grupos religiosos, cuyas interpretaciones de la divinidad eran incompatibles.

En este contexto se replanteó el papel de Dios en la naturaleza de acuerdo con las pautas de la nueva ciencia, dando como resultado algunas de las discusiones más fructíferas del momento. Destaca, por ejemplo, el problema de la naturaleza del tiempo y el espacio protagonizado por Leibniz, Newton y Samuel Clarke, en el que subyace la pregunta sobre la naturaleza de Dios y su relación con la creación. En la ética, surgió el problema sobre el fundamento de las leyes de la moral, que de manera paralela con las leyes de la física, se suponían dependientes de Dios. Leibniz (2016), por ejemplo, asevera que “ciertas reglas de la justicia sólo podrían ser demostradas en toda su extensión y perfección suponiendo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma” (134). La cuestión, por lo tanto, involucraba necesariamente alguna postura sobre la metafísica y sobre el conocimiento que los seres humanos pueden tener o no sobre esta disciplina.

En la modernidad hubo tres aproximaciones principales a la religión desde la filosofía, marcadas por distintas formas de relacionar a la primera con la razón:

1 Véase Galileo (1994).

1. En primer lugar, la de aquellos que se apegaban a la religión revelada. Se trataba principalmente de autores empiristas que enfatizaban los límites de la razón por sí misma sin ningún apoyo adicional distinto a ella. Estos autores realizaban interpretaciones de las Escrituras desde las cuales buscaban hacer compatible su contenido con la nueva visión científica del mundo. Entre ellos destacan Locke, Berkeley y Pascal.
2. En segundo lugar estaba la religión natural o racional, con la que se pretendía conocer a Dios y su naturaleza sin la necesidad de la revelación. Para estos autores, la razón por sí misma era suficientemente confiable y eficiente para penetrar en el conocimiento de Dios y su relación con la creación. En este grupo, hay autores tanto empiristas como racionalistas, como Leibniz, Descartes y Newton. En este trabajo, se hará una lectura que busque situar a Kant en este grupo.
3. En último lugar, se encuentran los autores escépticos, quienes no creían posible el conocimiento sobre Dios y ponían en duda los argumentos que se ofrecían sobre su existencia y las descripciones que se hacían de Él. El caso más representativo de esta posición es Hume, además de algunos de los llamados librepensadores del siglo XVI, como Bernard Mandeville.

Las distintas comprensiones de Dios llevaron a distintas comprensiones de la forma de justificar los juicios morales, evidentemente, sobre bases y criterios en confrontación. A continuación, se ilustrarán tales diferencias en tres autores representantes de las tres aproximaciones de la época a la religión —Locke, Hume y Kant—, y su manera de aterrizar todo este trasfondo en el problema concreto de la moralidad del suicidio.

Locke y la religión revelada

El problema principal sobre la religión que enfrentó Locke fue lo que llamó entusiasmo. El entusiasmo es un asentimiento exagerado sobre alguna creencia. En esta creencia desbordada no fundada sobre evidencia, se halla oculta alguna pretensión indirecta más allá del puro amor a la verdad (Locke, 2005: 703). La pretensión que se oculta en el entusiasmo no es otra cosa que el deseo por influir sobre otros, de atribuirse a uno mismo algún tipo de autoridad divina para imponer las propias creencias a otros. El problema del entusiasmo, por lo tanto, radica tanto en el hecho de

sostener creencias equivocadas, como en la adopción de prácticas (frecuentemente censurables) sobre la base de éstas (Locke, 2005: 705).

Para Locke hay dos tipos de evidencia: la razón y la fe. El entusiasmo no se sostiene en ninguna de éstas. Uno de los grupos que Locke tomó como objeto de crítica fueron los cuáqueros, cuyas creencias se basaban en una luz interior que “haciendo renuncia de la razón pretende establecer la revelación sin ella, pero que, de ese modo, destruye en efecto la razón y la revelación a un tiempo, y les substituye las infundadas fantasías del propio cerebro de un hombre, asumiendo que son el fundamento, tanto de la opinión como de la conducta” (Locke, 2005: 704). Para comprender esta afirmación, es necesario profundizar en la distinción entre razón y fe.

El conocimiento racional

Para Locke (2005), el conocimiento racional es el “descubrimiento de la certidumbre o de la probabilidad de las proposiciones o las verdades que la mente logra alcanzar por medio de deducción, partiendo de aquellas ideas que adquiere por el uso de sus facultades naturales” (694). Locke rechaza las ideas innatas, que según Descartes eran las “semillas de verdad” puestas en la mente por Dios y por medio de las cuales es posible conocerlo (ideas tales como el infinito, la causa, la perfección, etcétera). Para Locke, todas las ideas deben tener una “materia” que la mente recibe del exterior (por medio de los sentidos), a partir de las cuales la razón puede, como en Descartes, establecer cadenas de deducciones y conclusiones necesarias (o al menos probables).² Locke llama conocimiento demostrativo al conocimiento obtenido por medio de pruebas, de conexiones de ideas establecidas por la razón. Aunque la idea que tenemos de Dios no es innata, es posible probar su existencia por la vía de la demostración. De este modo, Locke esboza un argumento sobre la existencia de Dios, a partir del conocimiento intuitivo del *cogito* cartesiano.³ El argumento concluye que Dios es eterno, inmaterial y sabio.

De igual manera, Locke afirma la posibilidad de deducir por demostración cuál debe ser la conducta a partir de la idea de Dios y la idea del hombre como ser racional:

2 Locke considera al conocimiento de la matemática y la moral necesario, en tanto que puede ser demostrado con pruebas racionales, mientras el resto del conocimiento depende de evidencia empírica limitada, por lo cual sólo es probable (aunque con distintos grados de probabilidad).

3 Es decir, conocimiento auto-evidente y cuya verdad es reconocible de manera inmediata (Locke, 2005: 621).

La idea de un Ser Supremo, infinito en poder, en bondad y en sabiduría cuya obra somos nosotros, y de quien dependemos, y la idea de nosotros mismos, como unos seres racionales y dotados de entendimiento, estas dos ideas, digo, una vez claramente poseídas por nosotros, supongo que podrían, bien consideradas y perseguidas en sus consecuencias, ofrecernos un fundamento para cimentar nuestras obligaciones y las reglas de nuestras acciones, que bastaría para situar a la moral entre las ciencias capaces de demostración. Y, a este respecto, no dudo que se podrían deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y el mal, por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas. (Locke, 2005: 548)

Los principios prácticos no son innatos y comprensibles inmediatamente (pues en este caso no serían violados jamás), pero tampoco son creaciones humanas. En el territorio de lo racional hay dos ideas simples ligadas a la moral acompañadas de la auto-evidencia propia de las intuiciones (en el sentido de que son perfectamente claras y distintas): el dolor y el placer, en función de las cuales se establecen las ideas del mal y el bien. Locke (2005) dice: “Llamaremos bueno aquello que sea capaz de causar o de aumentar en nosotros el placer o de disminuir el dolor [...] por lo contrario, llamamos mal aquello que sea capaz de producir o de aumentar en nosotros cualquier dolor o de disminuir cualquier placer” (210). El placer y el dolor son las *motivaciones* de la acción humana, la cual se rige por la lógica de evitar dolor y conseguir placer. Sobre esta lógica “hedonista” de la conducta, Locke pasa a explicar el concepto de las leyes, que, afirma, no pueden comprenderse sin las nociones de premio y castigo. Para Locke (2005), “las leyes éticas se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos tan exorbitantes, lo que consiguen con promesas de premios y amenaza de castigos que pesen más que la satisfacción que cualquiera pueda prometerse a sí mismo con la violación de la ley” (50). Las leyes, entonces, representan una limitación de la libertad y del placer establecida por la promesa de un castigo en caso de ser violada, de tal forma que el dolor que trae el castigo sea motivación suficiente para evitar transgredirla, a pesar del placer que hacerlo pueda significar. Para Locke, el bien y el mal en sentido moral se refieren a la conformidad de las acciones voluntarias con la ley. En este sentido, Locke distingue tres tipos de leyes: la divina, la civil y la de la reputación.

Para Locke, la ley divina es el nivel más alto de deber que, incluso en el estado primitivo previo al contrato social y las leyes civiles, restringe la acción humana. El

legislador de estos principios es Dios mismo y la ley es la manifestación de su voluntad; es decir, ir en contra de la voluntad divina es el pecado, digno de un castigo eterno, y obedecerla es actuar según el deber. Locke (2005) afirma: “La ley divina es la medida del pecado y del deber. Por ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación [...] y Dios tiene el poder para hacer efectiva su ley por medio de recompensas y castigos de un peso infinito, en la otra vida” (336). Las leyes civiles corresponden a los límites de la acción humana dentro de una comunidad y sus castigos, las cuales según Locke (2005) conciernen a “la medida del crimen o la inocencia” (337). En este sentido, afirma en el *Segundo tratado*:

Y para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás, que se dañen recíprocamente, y para que sea observada la ley de la naturaleza [...] ha sido puesta en manos de todos los hombres la ejecución de la ley natural [...]. Sería vana la ley natural [...] si en el estado natural no hubiese nadie con el poder para hacerla ejecutar, defendiendo de ese modo a los inocentes y poniendo un obstáculo a los culpables. (Locke, 2013: 121)

A partir de esta cita, aunque queda abierto a la interpretación y el debate, es posible suponer que la llamada “ley natural” se identifica con la ley divina (conocida por la luz natural⁴ pero también por la revelación) y que la diferencia entre ésta y la ley civil recae en quién la ejecuta (en un caso, Dios mismo y, en el otro, el Estado). El último tipo de leyes, las de la reputación, dependen de las sociedades específicas y conciernen a la aprobación o el descrédito dentro de tales sociedades. La ejecución de estas leyes es meramente relativa a las opiniones de los hombres y Locke las llama también leyes de la virtud y el vicio.⁵ Locke no explica de manera más específica en el *Ensayo* cuáles sean estas leyes, sino que se limita a exponer sus bases y que pueden comprenderse con el uso de la razón y la evidencia del dolor y el placer.

La fe

Por otro lado, se encuentra la fe, que Locke (2005) describe como “el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en deducción racional,

4 Es decir, la razón.

5 En tanto que éstos, como individuos, renuncian a su capacidad de aplicar la ley para transferirla al gobierno (Locke, 2005: 338).

sino sobre el crédito del proponente” (695). Aquí, en contraste con la razón, el asentimiento sobre las proposiciones no depende de cadenas de razonamientos, sino simplemente de la autoridad de quien las enuncia. En consecuencia, la revelación debe tomarse como verdadera en cualquier caso, dado que el proponente es Dios mismo.

Locke considera este aspecto desde una visión sumamente cuidadosa debido al ya mencionado problema del entusiasmo. ¿Cómo puede asegurarse la procedencia divina de ciertas proposiciones? ¿Cómo identificar la auténtica autoridad de Dios frente a aquellos falsos comunicadores de su palabra? Según Locke, estas preguntas se deben resolver mediante la razón, pues debe aplicarse un ejercicio de valoración crítica con respecto a la pretendida revelación. La meta es probar su procedencia legítimamente divina: “la proposición que debe estar firmemente fundada y mostrada como verdadera es ésta: que Dios es quien la ha revelado y que lo por mí aceptado como una revelación ha sido ciertamente introducido en mi mente por Dios, y que no ha sido inspirada por algún otro espíritu, o provocada por mi propia imaginación” (Locke, 2005: 708).

La certeza más grande que puede haber sobre el origen divino de una proposición es la que acompaña a las Sagradas Escrituras, pues no sólo se trata de un testimonio escrito de la voluntad de Dios, sino que también da testimonio de pruebas reales (por ejemplo, los milagros) en el sentido de que quienes la revelaron de hecho, comunicaban la palabra de Dios (Locke, 2005: 712). Locke (2005) concluye que si bien la revelación puede mostrar proposiciones también evidentes por la razón (como las llamadas máximas, los axiomas de Euclídes o la existencia de Dios), el ámbito propio de la fe está en aquello que las facultades racionales no pueden suministrar:

[C]omo hay muchas cosas acerca de las cuales tenemos nociones muy imperfectas, o ninguna, y como hay otras cosas de cuya existencia pasada, presente y futura nada podemos saber por vía del uso natural de nuestras facultades, estas cosas, puesto que están más allá del descubrimiento de nuestras facultades naturales y se sitúan por encima de la razón, estas cosas, digo, cuando han sido reveladas, son el asunto propio de la fe. (700)

En última instancia, fe y razón son formas de conocimiento inseparables. Si bien la razón muestra partes de la naturaleza de Dios, como la existencia de la Ley moral hecha a su voluntad, este conocimiento no puede estar completo sin la fe. Por otro lado, la fe necesita de la razón para interpretar por medio de relaciones de ideas aquello que se manifiesta en las Escrituras, y así evitar errores como creer en falsos profetas.

Estas ideas se llevan al terreno de la ética y la política en otras obras de Locke, como en los *Dos tratados sobre el gobierno civil* y *Ensayos sobre la ley natural*, en las cuales hay numerosas referencias a las Escrituras.

Según lo dicho, debe haber cooperación entre ambas facultades, de tal modo que las Escrituras puedan ser compatibles con lo que nos enseña la razón. Para Locke, el entusiasmo debe corregirse mediante un entendimiento correcto (o probable) de la revelación guiado por la razón, pues sin esta cooperación se asoma la peligrosa arrogancia del entusiasmo. De esta cooperación entre fe y razón es de donde surge la diversidad de los grupos religiosos, que deben ser tolerados, siempre y cuando todos ellos estén apegados a las Escrituras y dentro del ámbito de la razón. Locke no tolera el ateísmo porque considera que sin la influencia de Dios no es posible construir una sociedad, ni un estado de derecho.⁶

El problema del suicidio

Aunque no existe un consenso claro sobre el tema del suicidio en Locke, en este trabajo se ofrece una interpretación relativamente común, según la cual dicho autor condena tal práctica en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Estas obras se ocupan de la relación entre Dios y el gobierno. En el primer tratado, Locke critica la postura de Robert Filmer en *El patriarca*, en la cual defendía el poder absoluto de los gobernantes por ser heredado de Dios y acorde con la ley divina. Aquí se parte de una larga discusión de interpretación bíblica sobre el tema de la autoridad paternal y la propiedad mediante lo dicho sobre Adán en las Escrituras. Filmer aseguraba que Adán poseía autoridad absoluta sobre toda la creación, la cual le era heredada a sus hijos, los monarcas. Locke (2013) llega a una conclusión contraria: “Adán no tenía, ni por derecho natural de paternidad, ni por atribución positiva hecha por Dios, una autoridad sobre sus hijos, ni semejante dominio sobre el mundo” (117).

Una vez dicho esto, Locke ofrece su propia interpretación, que servirá de fundamento para el *Segundo tratado*. Según Locke, Dios ha creado a todos los hombres iguales en especie y todos ellos tienen la misma autoridad sobre los seres no-rationa-

6 “no han de ser tolerados de ningún modo quienes niegan la divinidad, pues para el ateo los juramentos, pactos y promesas, que son lazos de la sociedad humana, no pueden ser algo estable y santo. Al apartar a Dios, aunque sólo sea en pensamiento, se disuelven todas las cosas. Y quien por su ateísmo destruye de raíz toda religión no puede pedir para sí privilegios de tolerancia en nombre de otra religión” (Locke, 1970: 50).

les, de los que pueden disponer para su propio beneficio. De esta disposición surge la propiedad privada, y de la igualdad de los hombres, los deberes de unos con otros y las leyes civiles (que coinciden con la ley divina). En el *Segundo tratado*, Locke asegura que el suicidio viola la ley natural u obligación de la “preservación de la vida” de los individuos, y significa un peligro para la sociedad, pues permitirlo abriría la puerta al homicidio. En un famoso pasaje, Locke (2013) dice:

Aunque este estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo [...] El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, porque siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está asimismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida. (120)

Como ya se mencionó, para Locke sólo hay libertad humana en la medida que ésta se subordina a las leyes que se desprenden de la *voluntad* de Dios. Para Locke, la moral se refiere a la ley que proviene de la volición del Ser supremo, que los hombres deben obedecer. La ley natural, una vez más, no está impresa en la naturaleza de los hombres, sino que debe aprenderse por el uso de las facultades racionales (por demostración, con las ideas del hombre y Dios y con las de dolor y placer) y la comprensión de la voluntad de Dios en las Escrituras. Si lo dicho hasta ahora es correcto, para Locke, el suicidio es una afrenta a Dios, al ir en contra de su voluntad sobre la vida, y como tal, puede suponerse, es castigado por la eternidad en la otra vida.

Hume y el escepticismo

Hume mostró una actitud crítica hacia la religión durante toda su vida. La originalidad de su pensamiento no proviene de su empirismo, sino de su escepticismo. Según estos planteamientos, no es posible que la razón infiera la existencia de algún objeto por sí sola (de manera *a priori*), menos aún, una existencia necesaria, como se pretende en el caso de Dios. Aunque la razón logre convencerse a sí misma, con argumentos u observaciones que parezcan plausibles, no puede deducir a partir de éstos la existencia de cosas tales como un alma inmortal o Dios. Como se verá más adelante, el objetivo principal de crítica para Hume fue el llamado “argumento del designio”, que pretendía demostrar la existencia de Dios mediante una analogía entre la divinidad y el hombre. Según Hume (1994), la razón excede los límites de sus capacidades cuando procede de esta manera, lo cual la lleva a caminos abstractos, difíciles y alejados de la vida cotidiana a la que la filosofía debe enfocar su actividad:

Aquí se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica, que no es propiamente una ciencia, sino que surge, más bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad. Ahuyentados del campo abierto, estos bandidos se refugian en el bosque y esperan emboscados para irrumpir en todas las vías desguarnecidas de la mente y subyugarla con temores y prejuicios religiosos. (25)

El problema de la filosofía abstrusa es el tema central de la filosofía de Hume, ya que ésta contamina a la mente con todas aquellas oscuras nociones metafísicas, y arrastra a los hombres hacia pasiones desbordadas y prácticas dañinas. Puesto que la metafísica y la religión tienen una justificación en la razón, y que se deben aceptar a partir de una supuesta confirmación empírica, Hume se propuso examinar a fondo el modo de operar de la razón y decidir si la hipótesis religiosa de una inteligencia suprema creadora del mundo se sostiene o no. La conclusión de este examen es que no es posible que tal hipótesis se pruebe racionalmente y, por lo tanto, que estos asuntos deben

quedar fuera de las investigaciones humanas.⁷ Al respecto, Hume (1994) dice: “La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano, y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos” (26).

Las críticas más agudas de Hume se enfocaron en los argumentos de la religión natural, particularmente en su vertiente empirista.⁸ En la modernidad, en pleno auge de la visión mecanicista del mundo, surgió la analogía del mundo como una máquina, frecuentemente concebido como un reloj. Tal analogía fue usada para probar la existencia de Dios con argumentos que Hume (2011) presenta en los *Diálogos sobre la religión natural* de la siguiente manera:⁹

Pasead vuestra mirada por el mundo, contempladlo en su totalidad y a cada una de sus partes: encontraréis que no es sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que pueden rastrear y explicar los sentidos y facultades del ser humano. Todas esas diferentes máquinas están tan ajustadas entre sí que cautiva la admiración de cuantos hombres la han contemplado. La curiosa adaptación de medios a fines, a lo largo y ancho de toda la naturaleza, se asemeja exactamente a los productos del humano ingenio: del diseño, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia humanas. Puesto que los efectos, por tanto, se asemejan unos a otros, nos sentimos inclinados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, que están en proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado. (86)

Para Hume, esto no es más que una especulación de la razón debido a que no hay, ni puede haber experiencia de Dios, y por ello la justificación de este argumento debe ser analizada (con el examen de las facultades humanas).

7 Al igual que Kant, Hume reconoce una “verdadera metafísica” y una “verdadera religión”, aunque no es clara su postura al respecto.

8 Los argumentos en contra de la religión revelada se hallan principalmente en la obra *Historia natural de la religión* (Hume, 1966). Otro escrito relevante sobre el tema es la sección x de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, “Sobre los milagros”.

9 Este argumento es un ejemplo clásico del modo de explicación *a posteriori*, en tanto que se parte de los efectos (es decir, la creación, el universo) para deducir la causa (Dios). También es un argumento empirista.

En cuanto a la moral, Hume consideraba a toda religión como un obstáculo. Se trata de una forma de control, de una restricción irracional y autoritaria de la acción humana basada en supersticiones y prejuicios. Hume tocó el tema de los efectos de la religión en la moral en varios escritos. Entre ellos destaca su ensayo de 1742 “De la superstición y el entusiasmo”, donde explica que el miedo irracional que provoca lo desconocido lleva a los hombres hacia ciertas prácticas, igualmente irracionales, para mitigar su terror, tales como ceremonias, ofrendas, etcétera. Hume (2005: 92) llama a esta situación superstición. Los hombres supersticiosos sienten el deber de recurrir a sacerdotes u otras supuestas autoridades, que sirven de guías para “ser agradables” a la divinidad, y se entregan en una relación de sumisión a ellos (Hume, 2005: 94). Por otro lado, el entusiasmo se refiere a la misma arrogancia de la que hablaba Locke: un estado mental bajo el cual algún sujeto se atribuye a sí mismo una autoridad de origen divino, sin mayor fundamento que la fantasía humana desbordada y la devoción fanática.

El problema con el entusiasmo, dice Hume, se relaciona con la enemistad entre distintos grupos que se ven a sí mismos como los auténticos portadores de la verdad divina, lo que acarrea violencia y confrontación a quienes se les oponen. Hume (2005: 95) menciona los ejemplos de los anabaptistas en Alemania, los camisardos en Francia y los niveladores en Escocia, involucrados en conflictos político-religiosos y guerras civiles.¹⁰

La crítica escéptica de la religión

El escepticismo de Hume no necesariamente es alimentado por un interés en la precisión de la ciencia o el método, sino que más bien, apegado a la tradición del escepticismo antiguo, tiene un fin ético y práctico: el de liberar a la vida humana de preocupaciones y pasiones inducidas por el pensamiento dogmático (como el miedo y la arrogancia características de la superstición y el entusiasmo). Sin embargo, dada

¹⁰ Con esto, Hume se refiere, en primer lugar, al fallido intento de revolución en contra de los príncipes liderado por uno de los fundadores del anabaptismo, Thomas Münzer, en 1528. Münzer instigó a sus seguidores, que consideraba como los auténticos “elegidos” de Dios, a instaurar un nuevo gobierno basado en sus ideas religiosas y políticas, lo cual culminó en la masacre de sus tropas. Los camisardos fueron un grupo de calvinistas hugonotes que, inspirados en los sueños del “profeta” Abraham Mazel, se levantaron en armas contra los católicos tras la revocación del Edicto de Nandes (con lo cual se prohibía cualquier religión distinta a la católica). Hume (1945) se refiere también a los niveladores (*levellers*), de quienes habla abiertamente en su *Investigación sobre la moral*, y los condena precisamente por su entusiasmo “político”, que “surgió de los religiosos”, y con el que pretendían una “repartición igual de la propiedad” (54).

la íntima conexión que había en su momento entre la religión, la metafísica y la ciencia, Hume no tiene otro remedio que encargarse también de la última.

Para Hume, las conclusiones de sus reflexiones escépticas, generalmente consideradas problemáticas, en realidad no lo son, puesto que el escepticismo del que parte “jamás podrá socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción además de especulación” (Hume, 1994: 64). Razonamientos como el causal, fundamento de la vida cotidiana y del sentido común, deben tener alguna explicación, aunque no sea la que los filósofos habían ofrecido previamente. Esto es lo que lleva a Hume a su propuesta “naturalista” en la epistemología. Hume nunca duda de la validez del razonamiento causal, sino de la capacidad de la razón para establecer relaciones causales por sí misma (sin la materia de las observaciones empíricas), puesto que este proceder de los filósofos se había convertido en un vehículo para discusiones muy abstractas que levantaban pasiones excesivas y manchaban la utilidad tanto de la filosofía como de la ciencia. Hume concluye así que la razón no es una guía ni una herramienta infalible para la investigación, mucho menos para la conducta. En realidad, según Hume, la razón tiene un papel más bien reducido y sometido a lo dado a los sentidos en la formación del conocimiento. Para él, la filosofía había contribuido a alimentar el dogmatismo religioso y a separar a la religión común, adorada por el vulgo y todos los analfabetos de una religión supuestamente racional, para los sabios e instruidos. Hume busca probar que los llamados primeros principios, de los cuales se pensaba que dependía el universo y las leyes que lo regían,¹¹ no son necesarios para la filosofía natural, y que es posible explicar la ciencia y la moral sin tales suposiciones metafísicas.

Hume es escéptico de la operación de la deducción, según la cual la razón realiza un movimiento de una idea a otra. Si a algún hombre se le presentara un objeto desconocido, y se exigiera que éste se pronunciara sobre los efectos que resultan de él usando solamente el poderío de la razón, dice Hume, no le quedaría más que imaginar algunas opciones plausibles. Sin embargo, declarar una probabilidad más confiable que otra es una operación arbitraria. Al igual que en Descartes, la experiencia es una especie de soporte, de andadera sobre la cual la razón se decanta en torno a una hipótesis y descarta otras. Además, los efectos no dejan pistas sobre las causas de las que son producto, no hay ninguna semejanza entre una cosa y la otra y, por lo tanto,

11 La idea de “primeros principios” de carácter metafísico es manifiesta en la mayoría de los autores de la modernidad. Un ejemplo muy claro es el de Descartes en sus *Principios de la filosofía*.

es imposible inferir una relación causa-efecto a partir de la mera contemplación y análisis racional, por más riguroso que sea.

La respuesta que ofrece Hume parte de la clasificación de las percepciones, según su intensidad, entre ideas e impresiones. A cada idea (una forma de percepción sensorial menos intensa) debe corresponder una impresión (la percepción inmediata de algún objeto en un momento determinado). Hume piensa que en la cotidianidad toda conexión de ideas se hace sobre la base de observaciones de impresiones que de hecho nos han sido dadas repetidamente por costumbre o hábito. Así, de lo único que se tiene auténtico conocimiento es que dos cosas aparecen de manera conjunta, una tras la otra, sin que realmente haya alguna explicación “interna” sobre la causa de ello. En realidad, qué es lo que en cada cosa provoca unos u otros efectos no es conocido por nadie; es algo que queda fuera del conocimiento humano (Hume, 1994: 82). Según Hume, los filósofos transgreden el modo natural en el que opera la razón por alguna tendencia a la metafísica con la que pretenden llevar al pensamiento más allá de lo que de hecho se ha experimentado, o incluso, de prescindir de cualquier testimonio empírico, y esto es el origen de la filosofía abstrusa.

Una vez dicho esto, dado que para Hume los poderes que unen a cierta causa con un efecto no pueden ser conocidos, la relación que un Creador del universo pudiera tener con éste tampoco puede ser desentrañada. Del hecho de que el universo exista y tenga ciertas cualidades no puede inferirse cuáles sean sus causas y menos aun describirlas de la manera en que los filósofos pretendían hacerlo. Es por esto que todas las discusiones y controversias sobre Dios sobrepasan toda capacidad racional. En este sentido, Hume también critica a los ocasionistas, que atribuían a la intervención de la voluntad de Dios la conexión causal entre objetos. De igual manera, Hume (1994: 89) afirma que la noción de que la voluntad actúa como una causa también es aprendida a través de la repetición y la observación.

Al igual que con otros fenómenos, de lo único de lo que se tiene conocimiento real es del hecho de que a cada ocasión en que la voluntad desea, por ejemplo, mover alguna extremidad, le sigue el movimiento deseado, sin ningún indicio de cuál es el poder de la voluntad que lo causa. Por ello, no es sensato tomar algo desconocido en nosotros mismos y pretender, mediante la improbable analogía del antropomorfismo, aclarar algunos de los secretos más profundos de la existencia con la idea de una voluntad divina (Hume, 1994: 97). Con esto dicho, Hume (2011: 92) se pregunta en los *Diálogos sobre la religión natural* cuáles son los privilegios de la razón que la convierten en una prioridad al momento de explicar la totalidad del universo; por

qué tomar esta pequeña fracción de la naturaleza sobre otras, especialmente cuando existen otras dimensiones en la naturaleza (como la materia) mucho más amplias que la inteligencia. Según Hume, las explicaciones basadas en este ente divino no son muy distintas de las planteadas por la antigua filosofía de los aristotélicos, que, sustentada por la noción de sustancia, establecía poderes causales ocultos, y que fueron abandonadas con la revolución científica. La voluntad de Dios es solamente una suerte de sustituto de tales nociones, y al igual que aquellas, no hace más que ocultar la absoluta ignorancia de los hombres frente al funcionamiento “interno” de la causalidad.

Las críticas de Hume a la religión despertaron gran preocupación, pues se suponía que ésta era necesaria para la moral. No obstante, las discusiones sobre el problema de la libertad fueron de especial interés para Hume. Para solucionar las dificultades sobre la moral, los filósofos desarrollaron complejas teorías sobre la compatibilidad de la libertad y la necesidad de la providencia divina. Por ello, afirma Hume que los debates sobre este tema habían llevado a un “laberinto de oscura sofistería”, aunque en los hechos, gracias a la experiencia, ya había una respuesta unánime que mostraba la compatibilidad entre ambos.

Hume comienza por definir dos conceptos claves: el de necesidad y el de libertad. En primer lugar, la necesidad se refiere a la asociación por costumbre de dos hechos que aparecen de manera conjunta en cada ocasión. En segundo lugar, la libertad es actuar o no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad (Hume, 1994: 117-119). Según estas definiciones, es un hecho corroborado en la experiencia que las acciones voluntarias conllevan necesidad, ya que existe una conexión necesaria entre los actos voluntarios y los motivos. Cada acción realizada de manera voluntaria se relaciona invariablemente con algún motivo ligado a un gran conjunto de circunstancias posibles, por ejemplo, el temperamento, la edad, la cultura, el sexo, el estado de ánimo, etcétera. Esta conjunción constante (necesaria) permite a los hombres realizar inferencias sobre las acciones de otros y, a su vez, permite la construcción de la sociedad y el juicio sobre lo correcto o incorrecto (Hume, 1994: 123).

Para Hume, esto no significaba un ataque a los fundamentos de la sociedad. En realidad, solucionaba algunas de las paradojas más graves de la filosofía religiosa en su dimensión moral. ¿Cómo podía ser compatible un Dios supuestamente bondadoso y todopoderoso con el mal siendo éste la causa de todo el universo? Para Hume, no había una respuesta convincente a tal enigma que no convirtiera a Dios en culpable o cómplice del mal o, en todo caso, que no minimizara sus capacidades (Hume, 1994: 127). Más aun, el intento por establecer leyes morales fundamentadas en la metafísica

era en ocasiones perjudicial, al condenar acciones perfectamente aceptables sin ninguna otra base que la superstición y el miedo. Tal es el caso del suicidio.

El problema del suicidio en Hume

Hume ataca los argumentos para afirmar la inmoralidad del suicidio en el ensayo “Sobre el suicidio”. En él, concede que Dios sea el autor de facultades como los sentidos, las pasiones y el juicio, pero las leyes que considera no son morales, sino físicas, sobre los cuerpos. Si el hecho de cambiar el curso natural que Dios ha puesto en el mundo equivale a cometer un crimen, entonces, situaciones comunes y completamente aceptadas también deberían serlo. Los seres vivos, al ser también creados por Dios, no pueden juzgarse solamente sobre la base de su interacción con los cuerpos externos en su curso natural. Esto supondría que hechos normalmente aceptados, como la manipulación de materiales como árboles o metales para la satisfacción de las necesidades humanas, también deberían considerarse inmorales por ir contra la voluntad de Dios sobre los cuerpos. La prolongación de la vida, bajo la misma lógica, sería moralmente inaceptable: “Si la disposición de la vida humana estuviera tan reservada, como dominio peculiar del Todopoderoso [...] sería igualmente criminal actuar a favor de la preservación de la vida como en aras de su destrucción” (Hume, 2005: 130).

Para Hume, el suicidio en realidad no es distinto de muchas otras situaciones de la vida en las que los deseos y pasiones llevan a tomar acciones sobre los cuerpos, en este caso, el propio. La posición que afirma que el suicidio va en contra de la providencia divina, y por lo tanto es inmoral, es una apelación a la naturaleza que ha mostrado ser absurda a lo largo de la historia. Hume (2005) afirma:

Resulta impío, dice la antigua superstición romana, desviar de los ríos su curso, o invadir las prerrogativas de la naturaleza [...]. Es impío, dice la moderna superstición europea, poner término a nuestra propia vida y rebelarnos, así, contra nuestro creador. ¿Por qué no es impío, digo yo, construir casas, cultivar la tierra o navegar el océano? En todas estas acciones, empleamos los poderes de nuestra mente y cuerpo para producir cierta innovación en el curso de la naturaleza y en ninguna de ellas hacemos más que eso. Todas ellas son, por consiguiente, igual de inocentes o igual de culpables. (131)

En cuanto a la creencia de que el suicidio era también una amenaza para la sociedad, Hume consideraba que esto no sólo era falso, sino que el suicidio podía ser algo digno de admiración. Cuando una persona ya no es capaz, por el motivo que sea, de contribuir a la sociedad y se convierte en una carga, resulta más útil para el conjunto y para el individuo removerlo de ella. La posición de Hume en torno a la moral es más cercana a la de la filosofía antigua: se refiere a una ética de las virtudes, que se deriva de los *sentimientos* de alabanza y rechazo de los actos. La ley se establece por convención, de manera artificial, con respecto a la utilidad que estos actos conllevan para el bien de la sociedad (Hume, 1945: 75). Con esto en mente, Hume afirma que el único mal para la sociedad que puede provenir del suicidio es, en todo caso, no contribuir más al bien común. Sin embargo, dice, tal mal “sería de la clase más ínfima” (Hume, 2005: 132). Finalmente, sobre el supuesto deber con uno mismo de preservar la vida, Hume (2005: 133) argumenta que el interés propio y la muerte no son mutuamente excluyentes en casos como la enfermedad. En ocasiones, el suicidio es una acción prudente.

Con su postura sobre el suicidio, queda claro que Hume rechaza los sistemas morales y leyes de la conducta basadas en las especulaciones de la filosofía abstrusa y la metafísica, a la cual considera un simple revestimiento racional de la religión. La moral, como la ciencia, debe tener un fundamento en lo observable, en lo que muestra la experiencia y los sentimientos. En este sentido, son una guía mucho más confiable de lo que pueden ser las oscuras nociones de la religión, que sobrepasan el entendimiento humano. Hume (1994) afirma así, en oposición a Locke, que “toda la filosofía del mundo y toda la religión, que no es sino una clase de filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta o comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común” (173).

Kant y la religión natural

Al igual que Locke y en oposición a Hume, Kant consideraba necesarias las leyes de la moral. A pesar de esta diferencia fundamental, aceptó las críticas de Hume a la religión y a la metafísica y procuró encontrar un término medio que mostrara la existencia de reglas universales que deben guiar la conducta humana, independientemente de los motivos específicos, pero que evitara caer en las trampas epistemológicas de la filosofía abstrusa sobre la cual no podía haber verdadero conocimiento. El modo de lograrlo fue

colocar a la razón como regente de la realidad. Kant rechazó los estrechos límites que Hume había identificado para el poder de la razón y fue más allá de sus predecesores al convertirla en una condición de la experiencia y el fundamento mismo del deber. En cuanto a la epistemología, dice Kant, los seres racionales no sólo reciben datos del exterior y con base en ellos establecen relaciones de ideas, sino que la facultad del entendimiento participa activamente en la experiencia y la unifica, justificando así la necesidad del conocimiento dentro de la conciencia, y marcando los límites del mismo según la forma de la sensibilidad.

Aunque los límites del conocimiento teórico dejan cualquier noción metafísica fuera de la ciencia, Kant asegura que por naturaleza hay una tendencia hacia estos saberes. Conceptos como el de Dios en realidad son forjados por la razón. Se trata de las llamadas ideas de la razón o ideas regulativas, que tienen un papel fundamental para la moral. Estas ideas, a grandes rasgos, son el resultado de un modo de pensar la totalidad, al absoluto que naturalmente se extiende más allá de la experiencia y para lo cual es necesario asumir o presuponer lo suprasensible, como las cosas en sí y el todo del universo. En la *Crítica de la razón pura*, Kant (2013: 308) explica extensamente su postura entre el dogmatismo y el empirismo, y apunta hacia la utilidad práctica de las ideas trascendentales.

La religión racional

Las ideas sobre la religión en Kant se ligan con su ética de manera muy estrecha. En los *Prolegómenos*, explica su postura intermedia entre el deísmo (que acepta conocimiento sobre la idea de Dios) y el teísmo (que busca describir a Dios y atribuirle existencia) haciendo referencias explícitas a Hume y sus críticas al antropomorfismo. La idea de Dios yace en el límite de la razón; es una forma de pensar lo indeterminado sin sobrepasar tal límite, lo cual obliga a pensar al mundo “como si” hubiera un entendimiento y una voluntad supremas que no se atribuyen a algo real. Kant (2015) llama a esto un “antropomorfismo simbólico” en contraste con el dogmático, y dice: “las ideas trascendentales, si bien no sirven para instruirnos positivamente, sirven para anular las afirmaciones del *materialismo*, del *naturalismo*, y del *fatalismo*, afirmaciones temerarias y restrictivas del campo de la razón; y con ello sirven para procurarles a las ideas morales un espacio fuera del campo de la especulación” (279).

Kant introduce en la moral un razonamiento teleológico para el conjunto de todas las acciones humanas. Para actuar según el deber, dice, no es necesario ningún fin. Las leyes de la razón son suficientes por sí mismas. Sin embargo, debido a las exigencias de la razón, del actuar según la ley, debe surgir un fin para la moral misma (Kant, 1981: 21). Para satisfacer estas exigencias es necesaria la idea del bien supremo y, con ella, la de Dios. Kant (1981) dice: “esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral. Pero, lo que es aquí lo principal, esta idea resulta de la Moral y no es la base de ella” (21).

A diferencia de autores previos, la moralidad no se deriva del conocimiento de Dios. Kant (1981) invierte este orden y asegura que la moral no depende de la religión; al contrario, es la moral la que lleva ineludiblemente a la religión, al extender las leyes racionales al todo de la naturaleza, desembocando en la idea de Dios “en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” (22). En la *Religión*, Kant (1981) habla de una religión puramente racional que se refiere al núcleo de los deberes y se basa en una fe racional, en contraste con la religión revelada fundada en una fe histórica que implica otras prácticas llamadas leyes estatutarias (innecesarias, aunque útiles):

El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo un Dios, también sólo una Religión, que es puramente moral. Pero si aceptamos leyes estatutarias de Dios y hacemos consistir la Religión en nuestro seguimiento de ellas, entonces el conocimiento de las mismas no es posible mediante nuestra propia Razón solamente, sino sólo por revelación [...]. —Aunque se admitan también leyes divinas estatutarias [...] sin embargo, la legislación moral pura, por la cual la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón, no es sólo la condición ineludible de toda Religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta, y aquello en orden a lo cual la ley estatutaria puede contener solamente el medio de promoción y extensión de ello. (105)

La religión racional es la verdadera religión, que es una sola y subyace en la diversidad de lo que normalmente se llama religión (ya sea musulmana, judía, católica, etcétera). Así, siempre y cuando uno actúe según el deber, se obrará también en concordancia con la creencia en tanto que la verdadera religión está contenida en todas las

variantes religiosas: “Si ocurre así, se podrá decir que entre la Razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía, de modo que quien sigue una (bajo la dirección de los conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra” (Kant, 1981: 27). Esta postura es similar a la llamada *philosophia perennis* investigada por Leibniz y otros, que consideraba la existencia de un núcleo único en todas las religiones y mostraba la armonía entre la revelación y la razón. Para Kant, tal núcleo se restringe al campo de la ética y, aún más, estas leyes no se *descubren* con la razón sino que ella misma es su fundamento. De esta forma, la moral no es algo que proviene de algo exterior a los hombres, ni depende de la experiencia personal o de algún ente metafísico como Dios.

El problema del suicidio en Kant

El concepto de razón pura práctica es el centro de la ética kantiana. Éste implica leyes racionales y universales que constriñen a la libertad. Al igual que la razón especulativa, estas leyes se aplican a elementos concretos, en este caso, los deseos y motivaciones particulares (la materia de la acción). El libre arbitrio, dice Kant (1993), es “el arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura*”, lo cual “no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal” y “prescribir esta ley sólo como imperativo de prohibición o mandato, dado que las máximas del hombre que proceden de causas subjetivas no coinciden por sí mismas con las objetivas” (17). El libre arbitrio, entonces, es una facultad única de los seres racionales: es la *autonomía* que los distingue de los animales al no determinarse *completamente* por “impulsos” sensibles o materiales (y que requiere de la idea de Dios, que confiere a las leyes de la libertad un dominio separado de la materia y los sentimientos). En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant explica a detalle tales planteamientos, donde el suicidio figura como un ejemplo para ilustrar esta teoría. El imperativo categórico es la expresión de un mandato de la razón, que indica si alguna máxima puede ser ley para todo ser racional.

El suicidio, según Kant, es contrario a la razón y por ello no es permisible bajo ninguna circunstancia. Según la primera fórmula del imperativo categórico, el suicidio implica una contradicción si se supone que es una ley de la naturaleza. Esto es así puesto que la máxima “hágome por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado” (Kant, 2007: 36)

implica que el egoísmo o amor propio, que tiende a la conservación de la vida, también puede llevar a la autodestrucción. En palabras de Kant (2007), “Pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber” (36).

Según la llamada fórmula de la humanidad, el suicidio tampoco puede ser una ley. La humanidad debe ser tratada como un fin en sí misma, lo cual obliga a no tratar a otros o a uno mismo como meros medios. Sobre esto, explica Kant (1993) en la *Metafísica de las costumbres*:

Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona, la cual sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre. (282-283)

Aquí, el concepto de humanidad se entiende como la fuente de las leyes morales, y por esto cada ser racional debe pensarse como un fin en sí mismo. Si es lícito eliminar aquello que en primer lugar establece la legalidad misma, puede suponerse que es lícita cualquier acción y que la moral no tiene ninguna validez. En la *Fundamentación*, Kant apunta hacia su teoría del derecho (expuesta en la *Metafísica de las costumbres*) sobre la base de la moral con su noción de reino de los fines, de la comunidad de legisladores y agentes morales, que también involucra la noción de una voluntad perfecta, perteneciente a este reino como su jefe. La razón por la cual los hombres son fines en sí mismos (el valor de la humanidad, a lo que Kant llama dignidad), viene precisamente de su papel como legislador en el campo de la libertad, es decir, de su autonomía moral.

Para Kant, la moral no proviene de obedecer una voluntad divina ni de los sentimientos, pues entonces estaría condicionada y no sería universal. Estas dos formas de explicar la moral, según Kant, se basan en la heteronomía. El valor de la moral viene de la dignidad de la autonomía humana y de la idea del bien supremo, de la idea de una voluntad perfectamente buena, independientemente de cualquier necesidad

material como la que condiciona a los hombres y que presupone a Dios. En lo que respecta al ejemplo del suicidio, no es que una voluntad divina prohíba esta práctica y que, por este motivo, los seres humanos debamos hacerlo también. Todo lo contrario: es porque la razón puede probar que el suicidio es moralmente inaceptable, que debemos pensar que Dios también lo condena.

Conclusión

En este artículo se ha procurado mostrar el vínculo del pensamiento religioso con la ética en la modernidad. Aunque es evidente que en el tema hay un espacio amplio para distintas interpretaciones, el punto es claro: el tratamiento de la religión en estos autores es clave para comprender la totalidad de sus sistemas. Mucho se ha escrito en torno a la epistemología de Hume, por ejemplo, pero pocas veces se toman en cuenta sus teorías éticas. Un enfoque que debe considerarse para comprender esta conexión se halla en la religión. Algo similar sucede con los otros dos autores de los que es objeto el artículo, así como con la gran mayoría de los autores del periodo moderno. La religión, durante este periodo de crisis, atraviesa la totalidad de la filosofía, desde la epistemología hasta la ética y la política. Aquí se ha intentado ilustrar esto con un pequeño ejemplo.

Referencias bibliográficas

- GALILEO. (1994). *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. Altaya.
- HUME, David. (1945). *Investigación sobre la moral*. Losada.
- HUME, David. (1966). *Historia natural de la religión*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- HUME, David. (1994). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Altaya.
- HUME, David. (2005). *Escritos impíos y antirreligiosos* (José L. Tasset, Ed.). Akal.
- HUME, David. (2011). *Diálogos sobre la religión natural*. Tecnos.
- KANT, Immanuel. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- KANT, Immanuel. (1993). *Metafísica de las costumbres*. Altaya.

KANT, Immanuel. (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.

KANT, Immanuel. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Pedro M. Rosario Barbosa, Ed.). San Juan.

KANT, Immanuel. (2015). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ediciones Istmo.

LEIBNIZ, Gottfried. (2016). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. Akal.

LOCKE, John. (1970). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos* (Pedro Bravo Gala, Ed.). Grijalbo.

LOCKE, John. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de cultura económica.

LOCKE, John. (2013). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Gredos.

