

David Hume. Una aproximación al debate de los *Diálogos sobre la religión natural*

Fernando Bahr

Centro de Investigaciones Filosóficas/CONICET, Universidad
Nacional del Litoral

A comienzos de noviembre de 2002, con su habitual generosidad, Margarita me invitó a formar parte de una mesa redonda sobre David Hume en el marco de la IV Jornadas de Investigación en Filosofía, organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. El trabajo que presento a continuación es una versión actualizada y ampliada del que expuse entonces, el cual llevó por título “Razón y fe en los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume”. Querría que sirviera de homenaje hacia una persona que admiré y por la que sentí (y siento) un profundo afecto.

I. Introducción

Los *Diálogos sobre religión natural* marcan acaso el punto más alto de la producción literaria y especulativa de David Hume, el punto de encuentro de la filosofía con el arte que su autor buscó porfiadamente a lo largo de la vida. Terence Penelhum dijo de este escrito que es “sin duda el libro más fascinante en lengua inglesa sobre filosofía de la

religión, y probablemente el libro más fascinante en cualquier idioma”.¹ Creo que estamos de acuerdo con él. Ahora bien, la fascinación puede ir acompañada del desconcierto, y ese desconcierto deberse justamente a que, como consideraba el propio Hume ante su amigo Adam Smith, “nada podría estar más cuidadosa y artísticamente escrito”.²

Obra “peligrosa”, discutida y admirada, los *Dialogues* se encargarán de examinar una de las dos grandes cuestiones que suscitan los estudios concernientes a la religión. La más importante de ellas, de acuerdo con el programa que el filósofo escocés presenta en la introducción de la *Natural History of Religion*, la que se refiere al fundamento racional de las creencias religiosas.³ Su campo de investigación viene delimitado desde el título: la “religión natural”, es decir, el conjunto de creencias acerca de Dios que son supuestas pueden derivarse de la razón y de la experiencia, *sin ayuda de la revelación*. No es la primera vez que Hume se ocupa de este problema. Lo había tratado, por ejemplo, en la sección XI de la *Enquiry concerning Human Understanding*,⁴ y también, de una manera menos directa, en el *Treatise on Human Nature* con el análisis de la idea de eficacia causal.⁵ Un estudio responsable de su posición al respecto, por lo tanto, no podría separar los *Dialogues* del entramado de relaciones que este escrito tiene con esas y otras obras, dado que sólo el conjunto de ellas deja adivinar los rasgos más o menos definidos de unos principios. El propósito que aquí nos guía, sin embargo, no es desentrañar la posición de Hume con respecto al fundamento racional de las creencias religiosas. Ni siquiera intentamos ofrecer un examen prolijo de las posiciones que encarnan

¹ T. Penelhum, *Hume*, London / Basingstoke, The MacMillan Press, 1975, p. 171.

² *The Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig (Ed.), Oxford, Clarendon Press, 1932, Vol. II, p. 334. Estas cualidades, de todas maneras, al menos en cuanto a su connotación de sutileza y reserva, no le habrán parecido tan evidentes al gran amigo de Hume, quien nunca se atrevió a tomar para sí el cuidado de la publicación póstuma. Puede encontrarse la elusiva respuesta de Adam Smith ante el pedido de Hume en *Ibid.*, pp. 334-335, n. 2. Como se sabe, será finalmente el sobrino de Hume, David Hume *the younger*, quien se hará cargo de la tarea. Sobre la historia de la redacción y publicación de los *Dialogues* remitimos a David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di Gianni Paganini, testo inglese a fronte, BUR Classici, 2013, pp. 85-90.

³ La otra cuestión, la que se pregunta por el origen de la religión en la naturaleza humana, será precisamente el cometido de su *Historia Natural*. Cf. David Hume, *Dialogues and Natural History of Religion*, edited with an introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 134. De aquí en adelante citaremos por esta edición utilizando las siglas *DNR* y *NHR* seguidas del número de página.

⁴ David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, edited by L. A. Selby Bigge: *Enquiries*, third edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. De aquí en más se cita esta edición mediante las siglas *EHU*

⁵ Cf. *Treatise on Human Nature*, I, III, xiv y I, IV, v. Utilizamos la edición de L. A. Selby Bigge, second edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 160 y p. 248. Para citarla, recurrimos de aquí en más a las siglas *THN*.

los tres personajes principales de los *Dialogues*. Nuestro interés radica más bien, y casi exclusivamente, en situar el debate de estos tres personajes recordando cuál es el núcleo sobre el cual discuten, núcleo que con frecuencia no ha sido enfatizado.

II. Fe y escepticismo

La obra de Hume relata una conversación entre tres hombres de letras –Cleanthes, Philo y Demea– tal como la misma ha quedado grabada en la memoria de un auditor más joven, Pamphilus, discípulo de Cleanthes. El escenario se abre, pues, con una introducción en la que Pamphilus, a través de una carta, cuenta los hechos a un amigo, de nombre Hermippus. Dos cuestiones suelen destacarse en dicha introducción. La primera se refiere a las consideraciones que hace el relator acerca de lo adecuada que resulta la forma dialógica para tratar una materia como la religión natural. En este tema, dice Pamphilus, existe total coincidencia acerca de una verdad obvia: que Dios existe. Pero también se comparte una oscuridad casi igualmente perfecta en cuanto a la *naturaleza* de ese Ser divino. Un punto de *doctrina* tan evidente, que resulta al mismo tiempo tan difícil de comprender desde la *filosofía*, se presta en forma especial para el contraste de opiniones, puesto que convoca como ningún otro nuestro interés sin dejarse jamás definir. Se trata de especulaciones de conclusión imposible, pero esta misma carencia nos impulsa a pensar y a conversar, “los dos placeres más grandes y puros de la vida humana, el estudio y la sociedad” se aúnan allí.⁶

La segunda cuestión a destacar en la introducción se refiere al modo en que Pamphilus describe a los participantes del encuentro, oponiendo “el aguzado talante filosófico” de Cleanthes al “descuidado escepticismo” de Philo, y comparando a uno y otro con “la rígida e inflexible ortodoxia” de Demea.⁷ Estas palabras encontrarían su ratificación en el pasaje que cierra la obra, donde de nuevo Pamphilus, después de “una seria revisión del conjunto”, considera que los principios defendidos por Philo “son más probables que los de Demea, pero que los de Cleanthes se acercan todavía más a la verdad”.⁸ Se ha discutido bastante acerca de si estos juicios representan los del propio Hume, y si los mismos resultan creíbles para el lector que, imitando al relator de los diálogos, “revise seriamente” el trayecto cumplido. Las conclusiones alcanzadas han sido, por lo general, negativas, y están apoyadas en buenas razones. No nos detendremos en ellas. Aceptando

⁶ DNR, p. 30. Cf. William Lad Sessions, *Reading Hume's Dialogues. A Veneration for True Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2002, pp. 207-209.

⁷ DNR, p. 30.

⁸ DNR, XII, p. 130.

la opinión mayoritaria, diremos que Pamphilus se equivoca, agregando sólo que acaso esa equivocación forme parte de una advertencia tácita que Hume dirige al lector de los *Dialogues*: formar su propio juicio en base a razones sólidas sin dejarse guiar demasiado por el dictamen de los personajes.⁹

Vayamos a la Parte I. Según el relato de Pamphilus, la controversia entre Cleanthes, Philo y Demea se suscita a partir de una cuestión pedagógica: el método más conveniente para enseñar la religión a los hijos o discípulos.¹⁰ El ortodoxo Demea sostiene que ese método consiste en infundir un adecuado sentimiento de “sumisión y de falta de confianza” en los alumnos a través de una exhibición de los errores y los extravíos en que han caído los hombres por confiar solamente en las fuerzas de su razón. Philo se manifiesta inmediatamente de acuerdo. El orgullo y la autosuficiencia son los mayores enemigos de la religión; quienes se deslumbran “por la aparente evidencia” de las doctrinas filosóficas, suponen que nada es “demasiado difícil para la razón humana” y terminan profanando “los más íntimos santuarios del templo”. La ignorancia es el mejor remedio contra tal soberbia. Pero en el caso de que la ignorancia se vuelva indeseable o imposible, dice Philo, aún queda el recurso señalado por Demea:

tomemos nota de la debilidad, la ceguera y los estrechos límites de la razón humana; (...) tengamos presentes los errores y engaños de nuestros propios sentidos; las dificultades insuperables que acompañan a los primeros principios de todos los sistemas; las contradicciones inherentes a las ideas mismas de materia, causa y efecto, extensión, espacio, tiempo y movimiento.¹¹

Después de haber expuesto de tal manera las fragilidades de la razón, nadie podrá ya confiar en sus conclusiones acerca de cuestiones tan “abstrusas y sublimes” como el origen del mundo, y esta falta de determinación, se supone, redundará en beneficio de la religión.

Las palabras de Philo despiertan una sospecha inmediata en su amigo Cleanthes. “Propones pues, Philo, erigir la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico; y piensas que, si la certeza y la evidencia son expulsadas de cualquier otro tema de indagación, las mismas se retirarán por entero a las doctrinas teológicas y adquirirán allí una fuerza y autoridad superior”.¹² Para Cleanthes, la posición de Philo resulta completamente increíble. Primero, porque ningún escéptico

⁹ Cf. Robert J. Fogelin, *Hume's Presence in the Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 6.

¹⁰ Puede verse sobre este punto W. L. Sessions, *op. cit.*, 225-228.

¹¹ *DNR*, I, p. 33.

¹² *DNR*, I, p. 34.

puede tomar en serio su propio escepticismo. Renunciar por entero a toda creencia y opinión equivale a violentar de una manera artificial la tendencia humana a actuar y decidir; se podrá hacerlo durante unos pocos minutos, pero intentar *vivir* en la suspensión de juicio resultaría simplemente ridículo. Segundo, porque, según Cleanthes, ya es opinión común entre los cristianos que los escépticos son parientes cercanos de los ateos. Sobre todo desde que Locke afirmó abiertamente que la fe no era sino una especie de razón, “que la religión era sólo una rama de la filosofía, y que siempre se empleaba una cadena de argumentos, similar a la que estableció cualquier verdad en moral, política o física, para descubrir todos los principios de la teología, natural y revelada”.¹³ ¿Quién podría seguir confiando en una proposición como la de Philo, después de Locke y después del “mal uso que Bayle y otros libertinos hicieron del escepticismo filosófico de los Padres y primeros reformadores”?¹⁴

Philo admite la primera observación para inmediatamente corregirla. Es cierto que un escéptico no tiene más remedio que comportarse como los demás hombres, por una absoluta necesidad de su naturaleza. Es cierto, también, que las objeciones escépticas resultan incapaces de oponerse a la sensatez de las convicciones derivadas de los sentidos y de la experiencia, convicciones que guían las especulaciones sobre negocios, moral, política o estética. Sin embargo, agrega, todas estas ventajas del sentido común desaparecen en las cuestiones teológicas, donde hablamos, por ejemplo, de “un Espíritu universal que existe sin comienzo y sin fin, omnipotente y omnisciente, inmutable, infinito, incomprendible”. No tenemos experiencia de tan oscuros objetos, y cualquier argumento puede ser respondido allí por otros igualmente verosímiles. La suspensión del juicio se hace entonces no sólo posible sino incluso obligatoria.

En cuanto a la segunda observación de Cleanthes, que ya nadie puede pensar, después de Locke, en erigir la fe religiosa sobre el escepticismo, para Philo se trata de una mera “patraña clerical”. Los teólogos defendían el escepticismo en sus comienzos; ahora “hablan el lenguaje de los estoicos, de los platónicos y de los peripatéticos”. En ningún caso lo han hecho por convicción sino por conveniencias estratégicas, “cualquiera sea el sistema que más se adapte al propósito de estos reverendos señores, dándoles un ascendiente sobre el género

¹³ DNR, I, p. 40.

¹⁴ DNR, I, p. 41. Sobre la relación Bayle-Hume a propósito de las cuestiones que tratan los *Dialogues* nos permitimos referir a nuestro artículo: Fernando Bahr, “Pierre Bayle en los *early memoranda* de Hume”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25, 1999, pp. 7-38. El tema ha sido analizado amplia y minuciosamente por Gianni Paganini en “Theism, Atheism, and Scepticism. Bayle’s Background to Hume’s *Dialogues*”, en W. Schröder (Hrsg.), *Gestalten des Deismus in Europa*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, pp. 203-244.

humano, no vacilan en hacer de él su principio favorito y su doctrina establecida”.¹⁵

Philo recusa, pues, las dos críticas que se le dirigen. Lamentablemente, sin embargo, no responde a la descripción que ha hecho Cleanthes de su posición, el origen de tales críticas. En ningún caso Philo sugería, como sí lo hizo Cleanthes, que fueran las “doctrinas teológicas” las que se aprovecharían de la “certeza y evidencia” expulsadas por el escepticismo de otros ámbitos del conocimiento. Su intervención se limitaba a señalar, en forma bastante vaga, una relación entre escepticismo y *piEDAD* religiosa. Ahora bien, como veremos, ni la certeza, ni la evidencia, ni las doctrinas teológicas, cumplen papel alguno en tal relación.

Bien. Al cabo de la primera parte de los diálogos, podemos hacer ya una aproximación inicial a los personajes. El ortodoxo Demea y el escéptico Philo coinciden en que la conciencia de la debilidad de la razón puede ser el mejor camino para proteger la fe. Cleanthes sospecha que las palabras de Philo delatan una maniobra para atacar por otro lado las creencias cristianas. Poco podemos saber de la sinceridad de Philo, pero en cualquier caso queda abierta la cuestión que deberá guiarnos a lo largo de *toda* la obra: ¿es válido considerar la razón como una aliada de la *piEDAD* religiosa? Cleanthes, siguiendo a Locke, piensa indudablemente que sí. En el caso de que Philo logre demostrar lo contrario, no sólo refutará a Cleanthes sino que también habrá refutado la identificación entre “escéptico” y “ateo” que su interlocutor supone ya probada. La Parte I, por lo tanto, lejos de ser una simple antesala para los problemas de peso, define el motivo primario del debate.

II. Místicos o antropomorfistas

La Parte II se inicia con Demea procurando situar con mayor precisión los aspectos filosóficos en juego. Tal como lo había hecho Pamphilus en la introducción, Demea concibe la existencia de Dios como una verdad “cierta y evidente en sí misma” para cualquier hombre de sentido común. Sobre ello no puede admitirse discusión alguna. Es la naturaleza de ese Ser la que se nos escapa y la que despierta nuestra perplejidad, dice el ortodoxo, citando al Padre Malebranche. Con él vuelve a estar de acuerdo Philo, aunque su exposición debería haber despertado cierta alarma en un Demea más atento: “La primera verdad, como bien observas, es incuestionable y evidente en sí misma. Nada existe sin una causa; y a la causa original de este universo (*cualquiera que ella sea*) la llamamos Dios, y *piadosamente* le adscribimos toda

¹⁵ DNR, I, p. 42.

especie de perfección”.¹⁶ Quien niegue tal verdad, dice Philo, merece el ridículo, el desprecio y la desaprobación. Sin embargo,

como toda perfección es completamente relativa, jamás debemos imaginar que comprendemos los atributos de este Ser divino, o suponer que sus perfecciones guardan alguna analogía o semejanza con las perfecciones de la criatura humana. Sabiduría, pensamiento, diseño, conocimiento, tales son las perfecciones que justamente le adscribimos, porque estas palabras son honorables entre los hombres, y no tenemos ningún otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tengan la menor semejanza con estas cualidades humanas. Él es infinitamente superior a nuestra limitada visión y comprensión, y es más objeto de adoración en el templo que de discusión en las escuelas.¹⁷

Todas las ideas que aparecen en este pasaje resultan de extraordinaria importancia. El escéptico empieza por reconocer el carácter “incuestionable y evidente” de una causa original del Universo a la que llamamos “Dios”. Después de que en la primera parte se hiciera una descripción tan vívida de la impotencia de la razón con respecto a cuestiones “abstrusas y sublimes”, como los orígenes del Universo, muchos de los intérpretes se han preguntado si es coherente que ahora Philo admita una “verdad incuestionable y evidente por sí misma” en este terreno. ¿De qué manera habría que entender sus palabras? El hecho de que Philo establezca como punto de partida el principio “nada existe sin una causa”, llevaría a pensar que se trata de la aplicación al Universo de una ley general de la razón. Pensamos que así es, efectivamente. De todos modos, creemos también que la celeridad de la admisión por parte del escéptico señala algo más importante que la admisión misma: Philo sabe que mediante ella gana un aliado –Demeas– sin perder nada decisivo para sus intereses. Philo, por otra parte, agrega en seguida “cualquiera que ella sea” para indicar que se trata de una inferencia sin determinación ulterior, es decir, que no brinda “idea” ni conocimiento alguno: tal “causa original” puede ser tanto material como espiritual, tanto interna como externa al Universo, tanto inteligente como no inteligente. Su afirmación, por lo tanto, no implicaría transgredir los límites por él mismo impuestos a las disquisiciones racionales.

El escéptico no sostiene que tengamos una idea distinta de Dios, ni siquiera que haya un referente claro al cual llamar de esa manera. Sólo

¹⁶ DNR, II, p. 44 (las cursivas son nuestras).

¹⁷ DNR, II, p. 44.

está concediendo la existencia de una causa universal indeterminada que nos resulta completamente desconocida y a la cual denominamos “Dios”. A tal causa ignota –esto nos interesa destacar en especial– se le adscribe *piadosamente* toda suerte de perfecciones. El adverbio subrayado indica el carácter *religioso* de la atribución, lo cual en el léxico de Philo significa “basado puramente en el sentimiento y no en la razón”. Es nuestra piedad la que nos lleva a llamarla “Dios”, a considerarla “perfecta” y a concederle las cualidades que más valoramos entre los humanos: no tenemos otro lenguaje por medio del cual expresar nuestra adoración por dicha causa. “Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tengan la menor semejanza con estas cualidades humanas.” Ateniéndonos a las conjeturas de la razón natural, bien podría suceder que esa causa original resultara para nosotros un mecanismo ciego o un principio indiferente. Pero estas conclusiones –de acuerdo con la tesis de Philo– de ninguna manera podrían hacer mella en sus perfecciones, que se mantienen *por definición*, no por comparación con las cualidades humanas.

El alegato de Philo termina con el recuerdo de otro razonamiento, no escéptico sino empirista, para llegar a la misma conclusión. Que no tenemos ni podemos tener idea de los atributos divinos se comprende fácilmente si unimos dos premisas: que nuestras ideas no van más allá de la experiencia y que no tenemos experiencia de los atributos divinos. Otro camino desde el cual apelar a la sana piedad, a “la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser supremo”. Contra este argumento reaccionará Cleanthes; en primer lugar, para hacer ver que sí hay una forma de conocer algo de los atributos divinos contando con las ideas que tenemos, y, en segundo lugar, para justificar por qué cualidades como sabiduría, pensamiento, diseño o conocimiento deben ser consideradas, no meras expresiones de nuestra piedad hacia una primera causa, sino perfecciones reales de Dios, y entendidas en un sentido análogo al modo en que son entendidas entre los humanos.

El expediente que utilizará Cleanthes para su empresa es un argumento de tipo analógico, es decir, un argumento que parte de la semejanza aparente entre los efectos para inferir una semejanza en las causas. En este caso, los efectos son, por un lado, la coherencia de partes y la adaptación de medios a fines observables en la naturaleza y, por el otro, los productos “del diseño, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia humanas”. Puesto que los efectos se asemejan, “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 en algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, en proporción con la grandeza de la obra que ha

ejecutado”.¹⁸ Se trata, pues, del muy conocido “argumento del diseño”; por medio de él, y *sólo* por medio de él, dice Cleanthes, se prueba al mismo tiempo la existencia de una Deidad y la semejanza de esa Deidad con la mente y la inteligencia humanas.

El argumento del diseño resultaba, en época de Hume, un recurso muy extendido entre teólogos y científicos, fundamentalmente desde que Sir Isaac Newton lo había afirmado en el escolio general a los *Principia Mathematica* (1691). Sobre la exposición que hace Cleanthes del mismo ya se ha dicho lo suficiente como para dispensarnos de agregar nuevos elementos.¹⁹ Lo que sí nos interesa destacar es que, una vez conocido el argumento, estamos en mejores condiciones de saber qué doctrina representa Cleanthes y por qué lucharán contra ella, desde distintos frentes, Demea y Philo. El maestro de Pamphilus considera que los datos observables en la experiencia son el mejor y el único camino para obtener un conocimiento de Dios. Su posición, por lo tanto, se asemeja a una “teología empírica”, teología que se supone capaz de demostrar que los atributos de Dios pueden ser reconocidos en el curso de la naturaleza y que tales atributos no constituyen sino un perfeccionamiento de las cualidades humanas (con lo cual también habrá demostrado que las palabras tienen un significado similar cuando se predicán de Dios y cuando se refieren al mundo terrenal). Por medio de este programa, Cleanthes piensa cumplir el “juicioso” proyecto de Mr. Locke y hacer ver, efectivamente, que la religión no es sino “una rama de la filosofía”.

Demea y Philo –con objetivos diferentes, repetimos– subrayarán en cambio que el camino propuesto por Cleanthes es, primero, inseguro, puesto que no *demuestra* nada en realidad acerca de los atributos divinos, y, después, peligroso, puesto que presume de comprender a Dios y nos entrega a cambio un mero fanteoche, una especie de Superhombre que da al traste con el “adorable misterio” que requiere la fe. Ante el horror que despiertan tales consecuencias en Demea, Philo procederá a exponer las debilidades de los argumentos que apoyan esa teología natural de tipo empírico. Su propósito, dice, es defender el “verdadero sistema del teísmo” cuyas bases ha expuesto más arriba: un Dios perfecto *por definición*, pero incomprensible.

Debo reconocer que desde el principio me sentí escandalizado con la semejanza que se afirma entre la Deidad y las criaturas humanas, y me veo obligado a concebir que la misma implica una degradación tal del Ser supremo que ningún teísta bien fundado

¹⁸ DNR, II, p. 45.

¹⁹ Pueden verse, entre otros, David O’Connor, *Hume on Religion*, London-New York, Routledge, 2001, pp. 53-94, y Miguel A. Badía Cabrera, *Hume’s Reflection on Religion*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 2001, pp. 249-263.

podría tolerarla. Con tu asistencia, pues, Demea, voy a pasar a defender lo que justamente has llamado el adorable misterio de la naturaleza divina y a refutar este razonamiento de Cleanthes...²⁰

Las dos primeras críticas que propone Philo señalan, por un lado, la debilidad de la analogía propuesta entre los objetos naturales y los objetos que se conocen como procedentes del diseño humano, y, por el otro, la condición única del Universo, esto es, la imposibilidad racional de incluir al Universo bajo una especie conocida e inferir a partir de allí cuál podría ser su causa. Para el análisis de estas observaciones, nuevamente, remitimos a otros estudios que se han ocupado específicamente de ellas.²¹ Por nuestra parte, queremos ir directamente a las consecuencias que deriva Cleanthes del tipo de teología que proponen sus rivales. El “teólogo empírico” no se está dirigiendo a Philo, sino a Demea, que acaba de hacer una encendida exposición de las limitaciones de la mente humana y, por tanto, del error que supone considerarla un modelo para alcanzar alguna idea de la naturaleza divina. Demea insiste en el carácter puramente piadoso de los nombres que se atribuyen a Dios, y ésta es la respuesta de Cleanthes:

La Deidad, estoy dispuesto a reconocerlo, posee muchos poderes y atributos que nosotros no podemos comprender; pero si nuestras ideas, por limitadas que sean, no fueran correctas ni adecuadas, y no se correspondiesen con la real naturaleza divina, no alcanzo a ver qué hay en este asunto que merezca la pena insistir en él. ¿Acaso tiene el nombre, despojado de significado, una importancia tan grande? ¿O en qué, vosotros los místicos, que mantenéis la absoluta incomprendibilidad de la Deidad, diferís de los escépticos o los ateos, que afirman que la causa primera de Todo es desconocida e ininteligible?²²

Por afirmar la “absoluta incomprendibilidad” de la Deidad, la posición de Demea y Philo debe ser calificada, según Cleanthes, de “mística”. La pregunta clave que les dirige a sus adversarios, en este sentido, es en qué se distingue tal posición del ateísmo. ¿Hay alguna diferencia, acaso, entre decir que Dios es inefable e incomprensible y decir que la causa primera es desconocida e ininteligible? Al parecer, sólo una diferencia de términos, pues hablar, por ejemplo, de una “mente simple e inmutable” es emitir una expresión sin significado, algo así como hablar de “una extensión limitada sin figura o de un número sin

²⁰ DNR, II, p. 48.

²¹ Véase J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London and Basingstoke, The MacMillan Press, 1978, pp. 20-25, y O'Connor, *op. cit.*, pp. 97-108.

²² DNR, IV, p. 60.

composición”.²³ Quien habla de la Deidad en estos términos, dice el teólogo empírico, está pensando en nada y acumula “hueros epítetos” para ocultar y ocultarse su falta. Los “místicos”, pues, son ateos que abusan del lenguaje, ateos sin saberlo. El dilema que presenta Cleanthes es de hierro: o se concibe la Deidad como una mente semejante a la mente humana y cuyas perfecciones son semejantes a las perfecciones humanas, o se emiten palabras vacías de significado para no reconocer la propia incredulidad.

La reacción de Philo es inmediata. Cleanthes ha calificado de “ateos” a todos los teólogos ortodoxos, puesto que todos han sostenido el carácter simple e inmutable de la naturaleza divina. El escéptico no muestra mayor inconveniente en admitir tal escándalo, pero sí se preocupará por hacer ver que los principios de la teología natural de Cleanthes llevan a consecuencias, por lo menos, igualmente impías. Si esta doctrina considera, como se admite, que el principio empírico “efectos semejantes prueban causas semejantes” resulta el *único* argumento teológico legítimo, en las conclusiones nos esperan –dice Philo– el antropomorfismo o el ridículo. Presentar los efectos visibles en el mundo como el *único* apoyo de la teología exige concebir la causa que los ha producido como *estrictamente* proporcionada a los mismos.²⁴ De esta manera, habría que renunciar a una Deidad infinita, puesto que “el efecto, en la medida en que cae bajo nuestro conocimiento, no es infinito”.²⁵ Sería imposible atribuir perfección a la Deidad, puesto que el efecto está lejos de parecer perfecto; y sería también imposible probar la unidad de la Deidad, puesto que el mismo efecto podría haber sido producido por varios seres trabajando en común. Cualquier conjetura podría hacerse legítima, de hecho, puesto que el efecto las admite: teogonías como las de la Grecia antigua, dioses con figura humana como los del epicureísmo, deidades seniles o infantiles.

En una palabra, Cleanthes, *un hombre que adopte tu hipótesis* está acaso capacitado para afirmar, o conjeturar, que el universo surgió alguna vez de algo así como un diseño; pero más allá de esta posición le será imposible afirmar una sola circunstancia, y en adelante tendrá que recurrir a la máxima libertad de hipótesis y fantasías para fijar cada punto de su teología.²⁶

Como se ha notado, los argumentos que dramatiza Philo aplican los análisis empíricos y escépticos que Hume había desarrollado en sus

²³ DNR, IV, p. 61.

²⁴ Este argumento, clave en la crítica de Hume a la teología natural, adquiere su mayor desarrollo en la sección XI de la *EHU*.

²⁵ DNR, V, p. 68.

²⁶ DNR, V, p. 71 (las cursivas son nuestras).

otras obras. Al reducir en forma estricta el conocimiento a la experiencia, ya se venía enseñando, por lo menos desde la *Enquiry concerning Human Understanding*, que estamos imposibilitados de legitimar creencia alguna acerca de la causa del Universo, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de un efecto único con respecto al cual no valen las comparaciones ni el hábito de inferir. Sin embargo, más allá de la claridad de tales conclusiones, queda en pie un *problema*, y sobre él queremos insistir. En este punto de los *Dialogues*, la discusión se ha planteado entre “místicos” (Demea y Philo) y “antropomorfistas” (Cleanthes). Llama la atención, en primer lugar, el acuerdo que manifiestan el ortodoxo y el escéptico. Ambos juzgan que el procedimiento analógico que defiende Cleanthes parte de la fatuidad de concebir a la mente humana como modelo para todo el Universo y desemboca en la blasfemia de construir una Deidad a nuestra imagen. Ambos afirman que la debilidad de la naturaleza humana impide alcanzar idea alguna que pueda corresponderse en lo más mínimo con los atributos divinos y que por lo tanto estos atributos son incomprensibles. Ambos, por último, sostienen que el lenguaje religioso no indica conocimiento sino *expresa* adoración y temor. Cleanthes, por su parte, los enfrenta a la cara oscura de su acuerdo. Prescindir de la idea de semejanza para acercarnos a alguna comprensión de la causa original, prescindir del significado analógico de los atributos divinos, prescindir de la razón, en definitiva, y conservar el lenguaje religioso sólo en su sentido expresivo, dice en todo caso algo acerca del *sujeto* que cree, pero absolutamente nada acerca del *objeto* creído. Si se acepta esta posición, en la medida en que se permanezca dentro de los límites de la razón natural, aclara Cleanthes, los “verdaderos teístas” no son sino ateos que por oscuros motivos psicológicos proclaman creer en una Deidad que les resulta desconocida e ininteligible.

Estamos situados al final de la Parte V. De allí en más, Philo examinará otras hipótesis. Primero, la del “naturalismo estratonista”, con su “muy plausible” adscripción al mundo de “un eterno e inherente principio de orden, aunque escoltado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones”.²⁷ Luego, la de un “epicureísmo modificado” que concibe la materia como compuesta de un número finito de partículas moviéndose en un tiempo infinito.²⁸ Desde allí, la posibilidad de inferir los atributos morales de la Deidad lo llevará a sumergirse en el problema del mal. En este punto queremos detenernos.

²⁷ DNR, VI, p. 76.

²⁸ DNR, VIII, p. 85.

IV. Las miserias de la vida

En las Partes X y XI de la obra de Hume, en efecto, se esconden las posibilidades más jugosas para nuestro análisis, puesto que las mismas están concentradas en la posibilidad de inferir los atributos *morales* de la divinidad. El tema que suscita esta cuestión específica es el que encontramos a comienzos de los diálogos: ¿cuál es el método más conveniente para inculcar la piedad religiosa? Las nueve partes anteriores han demostrado que los caminos racionales resultan peligrosos y poco efectivos. Tal aparente fracaso hace que Philo proponga como mejor recurso una “representación veraz de la miseria y maldad de los hombres” para lo cual, dice, “el arte de la elocuencia y una imaginación vivaz” valen más que los razonamientos y las argumentaciones. “Pues ¿acaso es necesario probar lo que cada uno siente dentro de sí mismo? Sólo es necesario hacérselo sentir, si fuera posible, más íntima y vivamente”.²⁹

La piedad religiosa para Philo, pues, requiere de la imaginación, no de la razón, para despertarse. Es, en todo caso, el producto de una imaginación que observa el hecho innegable de nuestra propia miseria y maldad. El ortodoxo Demea manifiesta su acuerdo, al menos sobre el hecho que se señala. Nadie se atrevería a negar la evidencia de la miseria, apoyada en el testimonio unánime de la humanidad. Haciendo uso de la elocuencia requerida, Demea y Philo describen profusamente a continuación el escenario horroroso al que se despiertan todas las criaturas vivientes. La naturaleza parece empeñarse en que todas las especies se amarguen mutuamente la vida. Y el hombre, especialmente el hombre, subraya Philo, aunque domine a las otras especies, se empeña en reemplazar esos enemigos reales por otros enemigos imaginarios. Además, la sociedad que lo protege de los enemigos naturales le crea nuevos enemigos, nuevos pesares y nuevas miserias: el hombre es el mayor enemigo del hombre, y si las sociedades subsisten sólo se debe a los temores aún mayores que despierta la vida en soledad.

Ante una pintura tan sombría de la vida como la que se ha presentado, la respuesta de Cleanthes alcanza sólo a indicar que su propio sentir es diferente y que espera que otros estén de acuerdo con él. Demea tacha a los sentimientos de Cleanthes como una “feliz singularidad” y opone ejemplos de hombres gloriosos, y a pesar de ello desgraciados, para probar la escasa posibilidad del optimismo. Pero el punto verdaderamente importante radica en el desafío que Philo, a partir de las experiencias aducidas por él y Demea, lanza a cualquier hipótesis antropomorfista. Nadie, dice el escéptico, que tenga en cuenta estos testimonios puede persistir en el antropomorfismo, es decir, puede empeñarse en pensar que los atributos morales de Dios –justicia,

²⁹ DNR, X, p. 95.

benevolencia, misericordia, rectitud– poseen la misma naturaleza que las virtudes humanas.

Admitimos que el poder de Dios es infinito; todo lo que él quiere se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por lo tanto, él no quiere la felicidad de éstos. Su sabiduría es infinita; nunca se equivoca al elegir los medios para algún fin; pero el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad humana o animal; por lo tanto, no ha sido establecido para este propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué sentido entonces se asemejan su benevolencia y misericordia a la benevolencia y misericordia de los hombres?³⁰

La inferencia es, según el escéptico, “cierta e infalible” como ninguna. Llamamos “bueno” y “misericordioso” entre los hombres a aquél que procura la felicidad de los demás o procura, al menos, evitarles las desgracias. En consecuencia, la benevolencia y misericordia divinas no pueden entenderse como análogas a la benevolencia y misericordia humanas. La pretensión de Cleanthes de concebir los atributos divinos como perfeccionamientos de las virtudes humanas, y de hacerlo por la vía empírica, se revela finalmente como un imposible si en vez de partir del orden o la finalidad de la naturaleza partimos de las desgracias visibles. Por este camino, dice Philo, lejos de encontrarnos con el conocimiento de los atributos divinos, sólo tropezaremos con las antiguas perplejidades de Epicuro: “¿Quiere él [Dios] prevenir el mal, pero no puede? Entonces es impotente. ¿Puede, pero no quiere? Entonces es malévolos. ¿Puede y quiere? Entonces ¿de dónde sale el mal?”³¹

A renglón seguido, Philo admite por primera vez que es justo adscribir un propósito o una intención a la naturaleza; siempre, agrega, que no se pretenda afirmar que la felicidad de las criaturas forma parte de esa intención original. En contra de tal supuesto, el escéptico vuelve a afirmar la preeminencia del dolor en la vida humana y presenta lo que desde el principio de los *Dialogues* ha considerado como los principios del “verdadero teísmo”: “¿Cómo se manifiesta entonces la divina benevolencia en el sentido que le dais vosotros, los antropomorfistas? Nadie, salvo nosotros los místicos, como os gusta llamarnos, puede dar cuenta de la extraña mezcla de fenómenos, derivándola de atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles”.³²

Cleanthes entiende que Philo ha revelado por fin sus oscuras intenciones y que la negra pintura del mundo humano y animal

³⁰ DNR, X, p. 100.

³¹ DNR, X, p. 100.

³² DNR, X, p. 101.

presentada un momento antes, dirigida a mostrar que es imposible inferir desde los hechos la bondad de Dios, se proponía finalmente atacar el corazón de la religión. Establecer que la bondad de Dios debe ser entendida en un sentido completamente diferente de la bondad humana equivale, en realidad, a decir que los atributos morales de Dios nos son desconocidos, con lo cual, dice Cleanthes, importa poco admitir sus atributos naturales. Contra la tesis de Philo, y también contra la “corrección teológica” propuesta por Demea,³³ el teólogo empírico objetará no la validez de la inferencia sino la verdad de los hechos, desde los que se la ha propuesto. “El *único* método para admitir la benevolencia divina (y es el que yo de buena gana adopto) es negar absolutamente la miseria y maldad del hombre”.³⁴ Cleanthes afirmará entonces que el “consenso unánime” de la humanidad sobre el predominio de los males es falso, y que los placeres y la felicidad son experiencias más comunes que el sufrimiento y la desgracia.

La réplica de Philo a este nuevo intento es alegar que quienes destruyen el corazón de la religión son las premisas “antropomorfitas” y el proyecto de teología empírica, no la tesis “mística”. Sustener que la *única* manera de establecer la benevolencia divina depende de una demostración previa de que los seres vivos son felices, dice Philo, es someter el artículo más importante de la religión a una prueba imposible. Cleanthes deberá, en primer lugar, justificar por qué la vida humana resulta deseable y atractiva, es decir, deberá justificar un hecho “contrario a los sentimientos y experiencia de cada uno; contrario a una autoridad establecida que nadie puede derrocar”. Si lograra hacer tal cosa, ya sumamente difícil, en segundo lugar, deberá probar que tal sentimiento se extiende a la totalidad de los seres vivos, e intentar el cálculo increíble de “comparar todos los dolores y todos los placeres en las vidas de todos los hombres y animales”. Nadie podría creer que tal cálculo pueda cumplirse, pero aun si así fuera, aun si se lograra poner en evidencia que los dolores son inferiores a los placeres en todo el ámbito de la naturaleza, no habría conseguido nada, porque la maldad

³³ El argumento de Demea guarda semejanzas con el conocido como “argumento del pórtico”: suponer que los males actuales son rectificadados “en otras regiones y en algún futuro período de existencia”. Los ojos de los hombres, dice, verán entonces “la total conexión de las leyes generales, y rastrearán con adoración la benevolencia y rectitud de la Deidad a través de los laberintos y complejidades de su providencia”. Tal presunción resulta para Cleanthes absolutamente arbitraria, pues implica sumar hipótesis sobre hipótesis, en el aire, sin tener en cuenta los fenómenos visibles (Cf. *DNR*, X, 101-102). Como se ha notado, la crítica de Cleanthes es similar a la que Hume –o, en este caso, el amigo “aficionado a las paradojas escépticas” – desarrolla en la *Enquiry concerning Human Understanding*, XI, p. 141. Lo que no se ha notado es que estos argumentos llevan a Demea a abandonar la tesis de la “incomprensibilidad mística”, pues termina afirmando que si pudiéramos ver el universo nos daríamos cuenta de que Dios es bondadoso, y de que su bondad debe ser entendida en el mismo sentido que la bondad humana.

³⁴ *DNR*, X, p. 103 (cursivas nuestras).

y la miseria siguen estando allí y siguen siendo un dato incompatible con una Deidad omnipotente y de bondad *infinita*. Desde los fenómenos presentes, y sólo desde ellos, resulta imposible *probar* el atributo divino de la bondad; el ataque al “corazón de toda religión”, por lo tanto, no proviene sino de los principios mismos del antropomorfismo. A Cleanthes se le advierte que: “has llevado esta controversia a un punto peligrosísimo, y, sin darte cuenta, has introducido un escepticismo total en los artículos más esenciales de la teología natural y revelada”.³⁵

Este último pasaje ha sido interpretado como si el objetivo de Philo fuera dar vuelta la acusación que Cleanthes le dirigía en la Parte I de los *Dialogues*, esto es, demostrar que en última instancia el pirrónico, esto es, el escéptico “exagerado”, es Cleanthes y no el mismo Philo, cuya posición, como la de Hume, sería de un “escepticismo mitigado”.³⁶ Coincidimos con George Nathan que tal lectura es equivocada. Cuando Philo acusa a Cleanthes de introducir un completo escepticismo en los fundamentos de la religión, sostiene Nathan, no lo hace “porque quiera irónicamente presentar a Cleanthes como el pirrónico y a él mismo como el escéptico moderado, sino más bien en orden a conseguir que Cleanthes abandone el antropomorfismo por haberle demostrado sus peligrosas consecuencias.”³⁷ ¿Cuáles son esas peligrosas consecuencias? Que al hacer depender la religión de la posibilidad de inferir desde los hechos los atributos morales de la Deidad, y al establecer como principio que tales atributos deben ser entendidos en un sentido análogo a las virtudes humanas, se está sometiendo a las inexorables luces de la razón lo que sólo pertenece al sentimiento y a la fe.

Que esta interpretación es adecuada, nos parece, puede constatarse observando el modo en que se cierra la Parte X. Philo proclama su triunfo y, al mismo tiempo, para desconcierto del lector, denuncia que hasta entonces sólo estaba divirtiéndose, o poco menos. Reconoce que en sus objeciones a los atributos *naturales* de la divinidad había apelado a argumentos sin peso, a “cavilaciones y sofismas” que valen muy poco frente a la “irresistible fuerza” que tiene la impresión inmediata de las causas finales. Los “hechos”, pues, alcanzaban anteriormente para trivializar sus objeciones al argumento del diseño; pero llegados al punto de demostrar los atributos morales de esa Deidad el que corre el riesgo de comportarse como un sofista es Cleanthes, y es su hipótesis de una teología empírica la que se vuelve increíble. “Aquí triunfo yo”, dice el escéptico, sugiriendo que entre las partes III y VIII el triunfador

³⁵ DNR, X, p. 103.

³⁶ Cf. John Davis, “Going out the window: A Comment on Tweyman”, en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge, 1991, pp. 199-200. La acusación de Cleanthes aparece en DNR, I, p. 34.

³⁷ G. Nathan, “Comments on Tweyman and Davis”, en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, p. 207.

podría haber sido otro. “[N]o hay aspecto de la vida humana, o de la condición de la humanidad, del que, sin cometer la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales, ni conocer esa infinita benevolencia, aunada con el infinito poder y la infinita sabiduría”.³⁸ Quien debe luchar contra la experiencia y contra la razón es ahora el teólogo empírico, enfrentado a la alternativa de, o someter la fe a la razón y confesar que resulta imposible saber si la bondad forma parte de los atributos divinos (lo cual alcanza para destruir todo sentimiento religioso), o renunciar al antropomorfismo, reconocer que los criterios morales no resultan aplicables a la Divinidad, y entregarse a lo que sólo “los ojos de la fe” logren descubrir. No sabemos qué descubrirán finalmente los ojos de la fe; pero en cualquier caso está claro que Philo ha logrado hacer ver que por el camino de la experiencia y de la razón el acceso a la idea del Dios cristiano es imposible. Y el reconocimiento de la evidencia “inmediata” del diseño en nada cambia esta conclusión, puesto que, como preguntaba Cleanthes, “¿qué sentido tiene establecer los atributos naturales de la Deidad, mientras los morales siguen siendo dudosos e inciertos?”³⁹

V. “Tópicos de los mayores libertinos”

J. C. A. Gaskin ha distinguido dentro del problema del mal dos subproblemas: el subproblema “de la inferencia”, es decir, la posibilidad o imposibilidad de probar a partir de los hechos que estamos bajo el dominio de una Deidad bondadosa; y el subproblema “de la consistencia”, es decir, el mal como objeción a la creencia en un Dios omnipotente y bondadoso a la que se ha llegado por otro camino, *a priori* o por fe.⁴⁰ Philo ha establecido la diferencia al final de la Parte X. Aun cuando se admitiera que el dolor o la miseria “es compatible con el poder y la bondad infinitos de la Deidad, incluso en el sentido que tú das a estos atributos”, le dice a Cleanthes, no se ha ganado nada más que una mera posibilidad. El teólogo empírico debe, en cambio, “probar estos atributos puros, sin mezcla e incontrolables a partir de los mezclados e impuros fenómenos presentes, y sólo a partir de ellos”.⁴¹

La Parte XI se abre con Cleanthes procurando no declarar vencida su empresa teológica y reconociendo la desconfianza que le genera la palabra “infinito”. Esta palabra, dice, “huele más a panegírico que a filosofía”, es una noción imposible de imaginar, por lo que carece de todo influjo sobre los sentimientos humanos, y, además, obliga a abandonar la proporción analógica, lo cual significa para él el primer

³⁸ DNR, X, p. 104.

³⁹ DNR, X, p. 101.

⁴⁰ Cf. Gaskin, *op. cit.*, pp. 41 y 47-54.

⁴¹ DNR, X, p. 103.

paso hacia el abandono liso y llano de toda religión. Cleanthes acepta que la maldad y la miseria visibles, aun cuando en proporción sean inferiores a los bienes, alcanza para poner en crisis la idea de una bondad *infinita*; pero considera que ese problema se eliminaría si se considerara a la Deidad como “finitamente perfecta”: “Será posible así elegir un mal menor para evitar otro mayor, o aceptar los inconvenientes en orden a alcanzar un fin deseable; en una palabra, la benevolencia regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad, puede producir justamente un mundo como el presente”.⁴² Desde aquí, y como consecuencia de la modificación introducida por su amigo, Philo introduce más específicamente el “problema de la consistencia”.

Si a una inteligencia muy limitada, argumenta Philo, antes de mostrarle el Universo se le convenciese de que ese Universo es obra de un “Ser muy bondadoso, sabio y poderoso, aunque finito”, se imaginaría –a partir de una causa con tales atributos– un efecto mucho menos deficiente y, por lo tanto, se decepcionaría al conocerlo. Tal decepción, sin embargo, no la llevaría a abandonar su creencia anterior si ésta contara con fundamentos sólidos, puesto que la conciencia de la propia ignorancia podría enseñarle que hay soluciones que escapan a su comprensión. La situación cambia radicalmente si esa inteligencia *no* estuviera de antemano convencida de la existencia de una suprema inteligencia, buena y poderosa, y se supone que debe formarla a partir de los hechos: apoyando su inferencia en lo que conoce, nunca llegaría a la construcción de tales atributos. Este último “es el caso real con respecto al hombre”; por lo tanto, aunque se admitiera la compatibilidad que reclama Cleanthes –entre los males visibles y una Deidad “finitamente perfecta”–, tal presunto acuerdo no pasaría de una simple posibilidad apoyada exclusivamente en la conciencia humana acerca de su limitación e ignorancia, y jamás podría pretender un valor *cognoscitivo*. “Todo lo que corresponde al intelecto humano, en esta profunda ignorancia y oscuridad, es ser escéptico, o al menos cauto, y no admitir cualquier hipótesis, mucho menos cuando no viene apoyada por apariencia alguna de probabilidad”.⁴³

Desde esta cautela escéptica, pues, Philo concluye: “Admitamos que si la bondad de la Deidad (quiero decir una bondad como la humana) pudiera ser establecida por razones *a priori* tolerables, estos fenómenos, por funestos que fueran, no serían suficientes para subvertir tal principio, sino que podrían fácilmente, de alguna desconocida manera, ser reconciliables con él”.⁴⁴ Pero, “puesto que esta bondad no está establecida de antemano”, aun cuando no se afirme la

⁴² DNR, XI, p. 105.

⁴³ DNR, XI, p. 107.

⁴⁴ DNR, XI, pp. 112-113.

imposibilidad de una conjetura que explique el acuerdo, sí se puede afirmar que los fenómenos y los razonamientos a partir de los fenómenos no parecen apoyarlo. Para recordar cuáles son esos fenómenos, Philo recurre a una imagen poderosa que no ha dejado de causar cierto desconcierto en los intérpretes:

Pasea tu mirada por este universo. ¡Qué inmensa profusión de seres, animados y organizados, sensibles y activos! Admiras esta prodigiosa variedad y fecundidad. Pero inspecciona un poco más de cerca estas existencias vivientes, los únicos seres dignos de ser considerados. ¡Cuán hostiles y destructivos unos con otros! ¡Cuán insuficientes todos ellos para su propia felicidad! ¡Cuán despreciables u odiosos para el espectador! ¡El conjunto no presenta sino la idea de una naturaleza ciega, impregnada por un gran principio vivificador, que va dejando caer de su regazo, sin discernimiento o cuidado paternal, a sus lisiados o abortados hijos!⁴⁵

La primera hipótesis que Philo examina como posible explicación de este estado de cosas observable en la naturaleza es la del maniqueísmo. En principio, Philo lo califica como una hipótesis “en algunos aspectos muy convincente, y [que] tiene mayor probabilidad que la hipótesis usual al ofrecer una explicación plausible de la extraña mezcla de bien y mal que aparece en la vida”.⁴⁶ Sin embargo, la perfecta uniformidad que, con todas sus tensiones internas, presenta el conjunto del universo lleva a descartar la posibilidad de un enfrentamiento entre divinidades; por lo tanto, también el dualismo debe ser descartado.

La verdadera conclusión es que la fuente original de todas las cosas es completamente indiferente a todos estos principios, y tan poca preferencia tiene por el bien sobre el mal como por el calor sobre el frío, o la sequía sobre la humedad, o lo ligero sobre lo pesado.

Pueden formularse *cuatro* hipótesis relativas a las primeras causas del universo: *que* están dotadas de bondad perfecta, *que* tienen perfecta malicia, *que* son opuestas y tienen tanto bondad como malicia, *que* no poseen ni bondad ni malicia. Los fenómenos mixtos jamás pueden probar los dos primeros principios, que no son mixtos. Y la uniformidad y firmeza de las leyes generales

⁴⁵ DNR, XI, p. 113. El desconcierto se debe a que Philo parece *proponer* una concepción de la naturaleza muy diferente a la del propio Hume. Norman Kemp Smith reconoce que aquí el supuesto representante se separa de su representado, puesto que ningún otro pasaje de los escritos de Hume “va en esta línea” (Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, London, Macmillan, 1941, pp. 563-564).

⁴⁶ DNR, XI, p. 113. Por “hipótesis usual” debería entenderse la de una Deidad única y bondadosa.

parecen oponerse al tercero. El cuarto, por tanto, parece ser con mucho el más probable.⁴⁷

Estamos ante un pasaje muy debatido. Considerando los dos párrafos en sí mismos, parece cierto que Philo está intentando sostener una *verdad* en teología natural, la de la indiferencia de “la fuente original de todas las cosas”. Con lo cual estaría también abandonando el escepticismo, esto es, la suspensión del juicio sobre la verdad de los sistemas teológicos, que hasta entonces ha defendido. Esta es la interpretación de Stanley Tweyman. Que Philo hable de la “verdadera conclusión” y que establezca que una de las cuatro hipótesis es “con mucho la más probable”, resulta para este autor indicio seguro de que Philo es un ex-escéptico que ha pasado a investigar de una manera científica: teniendo en cuenta los datos observados, dice Tweyman, Philo “elimina todas, excepto una, de las hipótesis que pueden ser introducidas para explicar el designio del mundo”.⁴⁸ Otros autores, sin embargo, no están de acuerdo con esta interpretación, o, por lo menos, no con todos sus elementos. El que está más cerca, seguramente, es John Gaskin, quien sostiene que hay realmente una *afirmación* por parte de Philo –que el origen de todas las cosas (“Dios”) es moralmente indiferente–, aunque tal afirmación no sería inconsistente con el “escepticismo mitigado” de Philo (y de Hume).⁴⁹ Nelson Pike, en cambio, considera que la afirmación de Philo no tiene un sentido metafísico, sino escéptico, y que su propósito sería antes atacar la hipótesis de Cleanthes que probar la propia.⁵⁰ Pero es otra vez George Nathan, a nuestro juicio, quien interpreta correctamente el sentido de las palabras de Philo, recordando el “enemigo” que intentan combatir las mismas. Para Nathan, “[e]l argumento de Philo en la Parte XI es que, de acuerdo a los datos reconocidos, la inferencia más probable es que Dios carece tanto de bondad como de maldad, *en tanto estos atributos estén caracterizados antropomórficamente*”.⁵¹ Es decir, la conclusión de Philo acerca de la indiferencia moral del primer principio es una conclusión a la que se llega *desde* los principios que fundan el proyecto

⁴⁷ DNR, XI, pp. 113-114.

⁴⁸ Cf. S. Tweyman, “Hume’s *Dialogues* on Evil”, en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge, 1991, p. 194. Tweyman se apoya también en el hecho de que Philo recurra a la tercera persona para declarar el triunfo del escéptico (“*his victory*”) y en el tono singularmente afirmativo de algunas expresiones que utiliza en las Partes X y XI.

⁴⁹ Cf. Gaskin, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁰ Cf. N. Pike, “Hume on Evil”, en M. McCord Adams y R. M. Adams (Eds.), *The Problem of Evil*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1990, pp. 50-51.

⁵¹ G. Nathan, “Comments on Tweyman and Davis”, en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, p. 208.

teológico de Cleanthes: no afirmar sino lo que pueda inferirse desde los hechos observados y mantener el carácter unívoco de los significados morales. Philo razona de acuerdo con estos principios, sí, pero no hay que olvidar que anteriormente ha rechazado en forma explícita el segundo de ellos (que la bondad de la Deidad pueda entenderse en los mismos términos que la bondad humana), y eso nos obliga a no atribuirle esa “verdad” o esa “conjetura probable” como si expresaran su propia posición. Coincidimos con Nathan, por lo tanto, en que el objetivo de Philo sigue siendo poner en crisis el antropomorfismo de Cleanthes, demostrarle las perniciosas consecuencias que el mismo tiene para la religión y forzarlo a la alternativa de, o abandonar la religión, o adoptar la “tesis de la incomprendibilidad mística”; un objetivo que el escéptico estableció en la Parte II de los *Dialogues*.⁵²

Pero ni siquiera hay que retroceder hasta la Parte II para apoyar nuestra interpretación. Alcanza, nos parece, con leer lo que el escéptico dice a continuación del pasaje que estamos tratando. Permítasenos citar.

Lo que he dicho con respecto al mal natural podrá aplicarse al mal moral con poca o ninguna variación; y no tenemos más razón para inferir que la rectitud del Ser supremo *se asemeja a la rectitud humana*, que la que teníamos para inferir que su benevolencia *se asemejaba a la humana*. No, deberá pensarse que tenemos aún mayores motivos para excluir de él sentimientos morales, *tal como nosotros los experimentamos*, puesto que, en opinión de muchos, el mal moral predomina sobre el bien moral mucho más de lo que predomina el mal natural sobre el bien natural.⁵³

Ya desde este texto, la restricción señalada por George Nathan se presenta como perfectamente apropiada: la “tesis de la indiferencia” resulta según Philo una conclusión ineludible *si se aceptan* las premisas antropomórficas de Cleanthes. Y cualquier duda al respecto debería desaparecer si se agrega el párrafo siguiente:

Pero incluso aunque no se admitiera esto, y aunque se reconociese que la virtud de la humanidad es superior al vicio, aun así, mientras haya el menor vicio en el universo, os resultará muy problemático, a vosotros los antropomorfistas, dar razón de su existencia. Tendréis que asignarle una causa sin recurrir a la causa primera.

⁵² La idea se comprende mejor uniendo dos pasajes separados por una página. “Parece que no te has percatado, replicó Philo [a Demea], de que discuto con Cleanthes en su mismo terreno, y, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus principios, espero reducirlo finalmente a nuestras opiniones. (...) Con tu asistencia, pues, Demea, voy a pasar a defender lo que tú justamente has llamado el adorable misterio de la naturaleza divina y a refutar esta argumentación de Cleanthes.” (*DNR*, II, pp. 47-48).

⁵³ *DNR*, XI, p. 114 (las cursivas son nuestras).

Pero como todo efecto ha de tener una causa, y esa causa otra a su vez, tendréis que continuar la progresión in infinitum o deteneros en ese principio original que es la causa última de todas las cosas...⁵⁴

Es obvio que existe una conexión, como ha señalado Gaskin, entre este texto y el párrafo que cierra la Sección VIII de la *Enquiry concerning Human Understanding*, donde Hume señala la imposibilidad de “explicar claramente cómo Dios puede ser la causa mediata de todas las acciones de los hombres, sin ser el autor de sus pecados y de su baja moral” y declara refugiarse en un misterio “que la mera mente natural, sin otra asistencia, no es capaz de tratar adecuadamente”.⁵⁵ Sin embargo, consideramos que Gaskin se equivoca al afirmar que Philo desarrolla en *Dialogues* XI lo que Hume sólo había dejado implícito en la mencionada sección de la *Enquiry*: que Dios es moralmente indiferente. Se equivoca, al menos, si considera esas palabras como una afirmación que Philo hace desde sus propios principios.⁵⁶ Quien se mete en un regreso *in infinitum* o en la terrible conclusión de hacer a Dios autor de los vicios es Cleanthes en virtud de su proyecto “antropomorfista”.

En cualquier caso, la sugerencia final de Philo (que Dios debe ser considerado autor del pecado, de acuerdo con los principios antropomorfistas) despierta, por fin, la reacción de Demea.

¡Alto! ¡Alto!, gritó Demea: ¿Adónde te lleva tu imaginación? Me uní en alianza contigo para probar la incomprensible naturaleza del Ser divino, y refutar los principios de Cleanthes, que querría medir todo con reglas y patrones humanos. Pero ahora te veo enarbolando todos los tópicos de los mayores libertinos e infieles y traicionando esa sagrada causa que parecías haber abrazado. ¿Eres, pues, en secreto, un enemigo más peligroso que el mismo Cleanthes?⁵⁷

El enojo y la partida de Demea se producen porque Philo “refuta los principios de Cleanthes” sin aceptar los argumentos teológicos tradicionales que él mismo enarbolaba en la Parte X, es decir, porque Philo lleva hasta el final la tesis de la “incomprensibilidad mística” sin ofrecer al creyente ningún paliativo (esperanza o razón) con el que

⁵⁴ *DNR*, XI, p. 114 (las primeras cursivas son nuestras).

⁵⁵ *EHU*, VIII, p. 103. Los intérpretes aseguran que las palabras de Hume tienen un sentido irónico, y no hay muchos elementos para ponerlo en duda. Sugeriríamos entonces que lo que Hume está diciendo irónicamente aquí, Philo *puede* afirmarlo en serio, en el caso de que también tome en serio su tesis de la “incomprensibilidad mística”.

⁵⁶ *Cf.* Gaskin, *op. cit.*, pp. 54-57.

⁵⁷ *DNR*, X, pp. 114-115.

sostener su fe.⁵⁸ De ahí que la posición de su hasta entonces aliado pase a ser una exposición de los “tópicos de los mayores libertinos o infieles” que, con el pretexto de despejar los errores que rodean a la fe, arteramente, atacan los principios fundamentales de la religión, buscando y exponiendo sin piedad sus puntos débiles.

VI. A modo de conclusión

Queremos terminar nuestro recorrido citando el penúltimo párrafo de la Parte XII, acaso el más discutido entre los especialistas:

Si toda la teología natural, como algunos parecen mantener, se resuelve en una sola proposición, sencilla, aunque un tanto ambigua o al menos indefinida, *que la causa o causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no es susceptible de extensión, variación o más particular aplicación; si no aporta ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser fuente de alguna acción o abstención; y si la analogía, imperfecta como es, no puede ser llevada más allá de la inteligencia humana, ni transferida con apariencia de probabilidad a las otras cualidades de la mente; si éste es realmente el caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres sino dar un llano asentimiento filosófico a esa proposición, cuantas veces aparezca, y creer que los argumentos sobre los que ha sido establecida exceden las objeciones esgrimidas contra ella?⁵⁹

Esta tesis se suele caracterizar como la tesis del “deísmo mínimo” y parece conceder un valor al procedimiento analógico y aceptar la posibilidad de atribuir a la Deidad, con carácter significativo, términos usuales en nuestro vocabulario como “inteligencia” o “diseño”. Después de que buena parte de los *Dialogues* transcurrieran entre argumentos dirigidos a demostrar precisamente lo contrario, esto es, a negar toda semejanza entre los atributos divinos y las cualidades humanas, semejante vuelta atrás resulta desconcertante. Por su inmunidad frente a las objeciones escépticas, la creencia en cuestión resultaría asimilable a las creencias naturales;⁶⁰ por no ser ni universal ni instintiva, sin embargo, debería ser calificada de “creencia razonable de contenido mínimo”;⁶¹ por no incluir características definitorias de unas y otras,

⁵⁸ Se encontrarán algunas consideraciones interesantes sobre este punto en W. L. Sessions, *op. cit.*, pp.178-181.

⁵⁹ *DNR*, XII, p. 129.

⁶⁰ Véase S. Tweyman, *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, pp. 18-19 y M. A. Badía Cabrera, *op. cit.*, pp. 304-307.

⁶¹ Esta es la posición de Gaskin (*op. cit.*, p. 126).

finalmente, habría que reconocer su condición de “anomalía dentro del sistema de Hume”.⁶²

En este trabajo, siguiendo la interpretación de George Nathan, hemos intentado mostrar que la tesis en cuestión se afirma después de suponer la adopción de las premisas “antropomórficas” de Cleanthes, premisas que Philo ha largamente recusado. El escéptico no está declarando aquí su propia posición; lo que hace es exhibir en su conjunto la insignificancia religiosa de las hipótesis que podrían legitimarse a partir de las premisas del teísmo empírico. Al dilema de Cleanthes –o el antropomorfismo o el ateísmo– responde con su propio dilema: o abandonar la religión o adoptar la “tesis de la incomprensibilidad mística”.

Philo, lo sabemos, afirma su creencia en una divinidad de “atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles”.⁶³ Tal parece ser para el escéptico la “verdadera religión”⁶⁴ y el “verdadero sistema del teísmo”.⁶⁵ el culto a una Deidad que no responde, de una Deidad a la que no se conoce, un Infinito inconmensurable con las mentes finitas cuya creencia sólo puede ser reivindicada por los que renuncien a la indignidad de *todas* las concepciones humanas.⁶⁶ En la Parte IV, examinando esa concepción, Cleanthes decía que al recurrir a un mero nombre (“Dios”) y despojarlo de cualquier significado inteligible, los místicos no diferían en nada de los “ateos, para quienes la causa primera de Todo es desconocida e ininteligible”.⁶⁷ Llegando al final del escrito, Philo concede lo que daba la impresión de rechazar inicialmente, a saber, que su amigo tenía razón sobre este punto, que entre teístas y ateos sólo hay una “controversia verbal”.⁶⁸ El desacuerdo –dice Philo– se da en el plano de las pasiones, no en el de la razón; por eso no hay argumentos capaces de convencer a la otra parte de que su opción inicial está equivocada. Se elige ser teísta o ateo por hábito, gusto, capricho o inclinación; son estos complejos resortes psicológicos, en

⁶² T. Penelhum, “Natural belief and religious belief in Hume's philosophy”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, N° 131, 1983, pp. 169-170.

⁶³ *DNR*, X, p. 101.

⁶⁴ *DNR*, XII, p. 121.

⁶⁵ *DNR*, V, p. 67.

⁶⁶ N. K. Smith (Ed.), *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, New York, Social Sciences Publishers, 1948, p. 37.

⁶⁷ *DNR*, IV, p. 60.

⁶⁸ *DNR*, XII, p. 119. Sobre este punto son muy interesantes las consideraciones de G. Paganini (*op. cit.*, especialmente pp. 215-218). También recomendamos ver su introducción a David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, pp. 5-83. Para otra perspectiva, cf. W. L. Sessions, *op. cit.*, pp. 189-192.

todo caso, los que eligen las razones epistemológicas capaces de confirmarlos en su opción inicial.⁶⁹

La opción de Philo parece ser a favor del teísmo. Esto ha suscitado un problema insoluble para quienes desean encontrar en el escéptico al vocero de la filosofía humeana. Pero lo importante, para nosotros, no es esta cuestión sino lo que Hume ha conseguido gracias a sus personajes. Primero, demostrar la incapacidad de la razón para alcanzar conocimientos ciertos en el terreno teológico; segundo, mostrar que el acto de fe sólo puede sostenerse sobre la más consecuente irracionalidad. Esta última conclusión, en particular, ha complacido a varios ateos; resulta más curioso que también haya complacido a algunos creyentes como Johann Georg Hamann, quien descubrió en Hume a un “Saúl entre los profetas”, a un descreído que el Espíritu había elegido para manifestarse. Lo notable de esta historia es que el rotundo Hamann, después de traducir el comienzo y el final de los *Diálogos*, se los alcanzó a su vecino Kant para que comprendiera por fin de lo que significaba ser cristiano.⁷⁰

Referencias bibliográficas

Badía Cabrera, Miguel A., *Hume's Reflection on Religion*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 2001.

Bahr, Fernando, “Pierre Bayle en los *early memoranda* de Hume”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25, 1999.

Berlin, Isaiah, *El mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, edición de Henry Hardy, traducción de J. B. Díaz-Urmeneta Muñoz, Madrid, Tecnos, 1997.

Fogelin, Robert J., *Hume's Presence in the Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, London and Basingstoke, The MacMillan Press, 1978.

⁶⁹ Este argumento se encontrará en otros escritos de Hume; recordemos, por ejemplo, éste del *Treatise on Human Nature*: “No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es solamente una idea que me afecta con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia” (*THN*, p. 103).

⁷⁰ Véase Isaiah Berlin, *El mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, edición de Henry Hardy, traducción de J. B. Díaz-Urmeneta Muñoz, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 89-91.

Hume, David, *Dialogues and Natural History of Religion*, edited with an introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1993. Los *Dialogues* se citaron como *DNR*; la *Natural History of Religion*, como *NHR*.

Hume, David, *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura de G. Paganini, testo inglese a fronte, Milano, BUR Classici, 2013.

Hume, David, *Dialogues concerning Natural Religion*, edited with an introduction by Norman Kemp Smith, New York, Social Sciences Publishers, 1948.

Hume, David, *Enquiry concerning Human Understanding*, edited by L. A. Selby Bigge: *Enquiries*, third edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Se citó recurriendo a las siglas *EHU*.

Hume, David, *Treatise on Human Nature*, edited by L. A. Selby Bigge, second edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978. Se citó recurriendo a las siglas *THN*.

Hume, David, *The Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig (Ed.), Oxford, Clarendon Press, 1932, 2 vols.

Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, London, Macmillan, 1941.

Nathan, George, "Comments on Tweyman and Davis", en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge, 1991.

O'Connor, David, *Hume on Religion*, London / New York, Routledge, 2001.

Paganini, Gianni, "Theism, Atheism, and Scepticism. Bayle's Background to Hume's *Dialogues*", W. Schröder (Hrsg.), *Gestalten des Deismus in Europa*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013

Penelhum, Terence, *Hume*, London / Basingstoke, The MacMillan Press, 1975.

Penelhum, Terence, "Natural belief and religious belief in Hume's philosophy", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, N° 131, 1983.

Pike, Nelson, "Hume on Evil", en M. McCord Adams y R. M. Adams (Eds.), *The Problem of Evil*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1990.

Sessions, William Lad, *Reading Hume's Dialogues. A Veneration for True Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2002.

Tweyman, Stanley, *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1986.

Tweyman, Stanley, "Hume's *Dialogues* on Evil", en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge, 1991.