

David Hume:

Una reflexión escéptica sobre la religión

Pablo Aristizábal Castrillón

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Carrera de Filosofía

Bogotá, 29 de septiembre de 2014

David Hume:

Una reflexión escéptica sobre la religión

Pablo Aristizábal Castrillón

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

Directora: Dra. Ángela Calvo de Saavedra

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Carrera de Filosofía

Bogotá, 29 de septiembre de 2014

Tabla de contenido

| | |
|--|----|
| Agradecimientos..... | 5 |
| Introducción..... | 6 |
| Capítulo 1. Sobre la genealogía de la creencia religiosa..... | 11 |
| 1.1. Las corrupciones de la “verdadera religión”..... | 13 |
| 1.2. Origen del teísmo a partir del politeísmo..... | 16 |
| 1.3. Comparación entre el politeísmo y el teísmo..... | 22 |
| 1.3.1. “Respecto a la tolerancia”..... | 23 |
| 1.3.2. “Respecto al valor y la humillación”..... | 24 |
| 1.3.3. “Respecto de lo racional y lo absurdo”..... | 25 |
| 1.3.4. “Respecto a la duda o a la convicción”..... | 27 |
| 1.4. Origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana..... | 30 |
| Interludio. El carácter escéptico de la filosofía humeana..... | 36 |
| Capítulo 2. Dinámica de perspectivas en los <i>Diálogos sobre religión natural</i> | 46 |
| 2.1. Demea y la teología negativa..... | 48 |
| 2.1.1. Primer acuerdo entre Filo y Demea..... | 49 |
| 2.1.2. Argumento <i>a priori</i> | 51 |
| 2.1.3. Segundo acuerdo entre Filo y Demea..... | 53 |
| 2.2. Filo y el escepticismo..... | 57 |
| 2.2.1. Escepticismo radical..... | 58 |
| 2.2.2. Escepticismo mitigado..... | 60 |
| 2.3. Cleantes y el teísmo experimental..... | 66 |

| | |
|---|----|
| 2.4. El problema del mal y la partida de Demea..... | 71 |
| Capítulo 3. Hacia una noción de la “verdadera religión” | 81 |
| 3.1. ¿Cómo interpretar los <i>Diálogos sobre religión natural</i> ? | 82 |
| 3.2. Condiciones de la "verdadera religión" | 85 |
| 3.2.1. Discusión sobre la naturaleza de Dios..... | 85 |
| 3.2.2. La discusión es de carácter escéptico..... | 86 |
| 3.2.3. Teísmo mitigado..... | 87 |
| 3.2.4. La religión no es fundamento de la moral..... | 91 |
| 3.2.5. Tendencia natural a la creencia..... | 96 |
| Bibliografía..... | 99 |

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mis padres por haberme permitido estudiar una pregrado que, aunque no hace parte de las expectativas comunes, ha transformado mi manera de ver el mundo y la vida. A mi familia, en general, por haberme apoyado sin miramientos, pues a pesar de que nuestros intereses sean diferentes, a todos nos ha unido siempre el “sentimiento de humanidad”. A mi directora de tesis, Ángela Clavo de Saavedra, por enseñarme tanto a lo largo de la carrera. Me siento muy afortunado de haberla tenido como maestra y de haber recibido sus agudas correcciones y comentarios. Debo mencionar la gran ayuda que me prestó su detallado y acertado libro sobre Hume, *El carácter de la “verdadera filosofía” en David Hume*, texto cuyo valor debe ser resaltado.

Agradezco a todos los profesores de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana por todo lo que han aportado, cada uno desde su perspectiva, a mi formación personal y, sobre todo, por su entrega admirable a una vida consagrada al pensamiento. A la Compañía de Jesús, en general, por su propuesta educativa, cuyo enfoque resulta tan adecuado a los problemas de la época en la que vivimos y, en particular, por su papel protagónico a lo largo de mi educación personal tanto en el Colegio San Luis Gonzaga como en la Pontificia Universidad Javeriana. A mis compañeros y amigos por ser mis interlocutores y por todo lo que he podido aprender de ellos. Por último, agradezco a Laura por haberme acompañado a lo largo del difícil proceso de escribir este trabajo.

Introducción

Con el desarrollo de la ciencia moderna empezaron a surgir argumentos que, de una u otra manera, cuestionaban la autoridad eclesiástica y su manera de gobernar los asuntos civiles o, en sus propios términos, el orden temporal. Tal es el caso del giro que se da con el auge de la teoría de Copérnico o de la discusión kantiana sobre el origen y la legitimidad del conocimiento; teniendo esta, por supuesto, una metáfora política: así como “la pura razón tiene que compartir sus títulos de nobleza con la sensibilidad, hasta entonces despreciada” (Serrano, 2007: 65), las instituciones religiosas –y monárquicas– deben ceder ante los movimientos civiles que pretenden abrirle paso a la legitimidad de las manifestaciones populares de gobierno.

El Cisma de Occidente y la Reforma Protestante fueron síntomas del agotamiento de la autoridad eclesiástica, suscitada por sus constantes abusos, haciendo necesario un cambio en la manera como se maneja el gobierno de los asuntos terrenos –y, quizá, también, la comprensión de los asuntos divinos–. En general, aunque de diferente manera, los filósofos modernos pretendieron responder a esta necesidad, propósito que adquirió su más alta manifestación en los ideales de la Ilustración. Como respuesta general al problema, se estimula la separación del gobierno de los asuntos terrenos (política) del gobierno de los asuntos divinos (religión). A este proceso se le va a conocer, posteriormente, como secularización.

Hume hace una crítica constante a la superstición impulsada por la teología tradicional y las corruptas instituciones religiosas. Además, rastrea el origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana, con lo que muestra por qué esta se arraiga tanto en la naturaleza humana y qué es, finalmente, lo que permite el abuso manifiesto de la superstición y el entusiasmo (corrupciones de la “verdadera religión”) como herramientas del poder eclesiástico. Aborda también las discusiones respecto del fundamento racional de la creencia religiosa que fueron protagónicas en la modernidad, como herencia de la época medieval. En ese sentido, su preocupación primordial es la de establecer los límites de la ciencia y la filosofía al respecto de la religión.

Uno de los aportes más grandes de Hume consiste en que centra su atención en la investigación

de la naturaleza humana, pudiendo hallar, de ese modo, que el fundamento de la moral no depende de la religión sino que se encuentra, precisamente, en la naturaleza humana. Este centro de su interés es suscitado por el carácter escéptico de su filosofía. Dicho escepticismo es el resultado de cuestionarse acerca de los alcances del entendimiento humano al respecto de los objetos, concluyendo que solo es posible decir algo de ellos a partir de las percepciones que nos causan, de la experiencia que tenemos de ellos. Si el escepticismo fuera radical, nada podría decirse o conocerse y la única posibilidad, en concordancia con eso, sería la inactividad. Sin embargo, la vida se impone y con ella las herramientas necesarias para vivir que provee el sentido común. De tal forma que se llega al escepticismo mitigado, cuya pretensión principal es la de limitar los campos a los que puede acceder el entendimiento humano, mediante la *skepsis* y el filtro de la experiencia.

Ese es el talante de la investigación de Hume sobre la religión. En primer lugar, una búsqueda del origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana y, en segundo lugar, un acercamiento a partir del diálogo, por supuesto con características escépticas, con la pretensión de enmarcar la pregunta por el fundamento racional de la religión dentro de las posibilidades del entendimiento humano y las pretensiones de la filosofía. En ese sentido, puede decirse que el acercamiento de Hume al tema es de orden crítico. Sin embargo, para mantenerse fiel a su lucha contra el dogmatismo, la filosofía humeana tampoco puede tratarse de una negación tajante de cualquier manifestación religiosa. Cosa que, además, es absurda, si se tiene en cuenta que hay una tendencia natural en el hombre hacia la creencia.

La "verdadera religión", por lo tanto, consiste en un esbozo de las condiciones necesarias para acercarse al tema de la religión, de una manera acorde a la "verdadera filosofía". De ella no puede darse una definición precisa, pues consiste en un intento de enmarcar el tema dentro de los límites del entendimiento humano, de tal modo que pueda precisarse el alcance de la filosofía al respecto, y no de la exposición de un credo en particular. Eso sí, reconociendo que hace parte de la naturaleza humana aquel deseo de querer ir más allá de sus propios límites. Lo que presenta Hume es, estrictamente, un modo de abordar el problema, una actitud prudente y razonable al hacerlo.

No se trata de desechar la sabiduría de Salomón –a quien se atribuye el libro del *Eclesiastés*– sino de construir una ciencia que pueda legitimarse en la confianza profunda en que la

humanidad puede hacerse cargo de sus asuntos¹. De tal modo que la “verdadera filosofía”, como marco de dicha ciencia, sirva como resistencia a la superstición propia del abuso dogmático de la creencia religiosa. Que los asuntos de la filosofía sean aquellos que más atañen al humano, la investigación de su propia naturaleza, y que, además, la actitud con la que se pretenda abordar los temas que se salen de este marco sea acorde a la prudencia adquirida por aquel que se ha adentrado, con honestidad, en los asuntos filosóficos; ese es el carácter de la investigación humeana sobre la religión.

Los *Diálogos sobre religión natural* fueron el tema del pre-seminario que vimos en primer semestre, a cargo de la profesora Ángela Calvo. En aquella oportunidad, a pesar de sus esfuerzos, claridad y comprensión del tema, no pude dimensionar la importancia de la discusión que se daba en este grandioso texto de Hume. No entendía que allí se manifiesta uno de los problemas más característicos de la Modernidad, si no el más: el enfrentamiento entre la teología tradicional y la teología natural, el conflicto entre fe y razón –ya sea como oposición entre ambas o como el intento por conciliarlas–. Ahora bien, ¿por qué esto es tan relevante en el contexto moderno y cuáles son su repercusiones actuales?

Aunque no del todo ausente, puede decirse que la reflexión sobre el tema de la religión ya no resulta tan protagónica como lo fue en otras épocas; sin embargo, esto no significa que su papel en la crisis actual no sea de gran relevancia. A pesar de que algunos de los conflictos actuales tengan que ver, claramente, con asuntos religiosos, como los del Medio Oriente, suelen evitarse ese tipo de interpretaciones, ya que la religión parece haberse vuelto un tabú en el ámbito público. Ni hablar de los conflictos que, en apariencia, nada tienen que ver con el tema, ellos se los explica a partir de categorías estrictamente políticas. Muy pocas perspectivas enfocadas a una lectura religiosa del conflicto son tenidas en cuenta y suelen ser relegadas a un plano crítico que no es tomado muy en serio por aquellos que tienen la posición privilegiada de poder mitigar la crisis.

Pero cada vez resulta más claro, y más difícil de ocultar, que no es que los problemas religiosos hayan desaparecido sino que, en una sociedad pretendidamente laica, se han transformado. Esto

¹ "Voy a sugerir que la equivalencia secular de la fe en Dios, que necesitamos tanto en moral, en ciencia o en la adquisición del conocimiento, es la fe en la comunidad humana y sus procesos de desarrollo".
"I shall suggest that the secular equivalent of faith in God, which we need in morality as well as in science or knowledge acquisition, is faith in the human community and its evolving" (Baier, 1985: 293).

requiere una investigación exhaustiva. Por ahora, basta con decir que las conductas supersticiosas han permeado también los ámbitos civiles —es suficiente con echar un vistazo a lo que sucede con las instituciones jurídicas y financieras para comprobar esto—. Puede decirse, entonces, que la lucha contra el dogmatismo y la superstición debe estar más vigente que nunca, para lo que quizá pueda servir el hecho de recordar las bases sobre las que se ha construido la misma; la reflexión humeana en torno a la religión, y su esbozo de la "verdadera religión", resultan muy apropiadas para este propósito.

El presente trabajo, cuyo tema es el que se ha esbozado previamente, está compuesto por tres capítulos y un interludio entre el primero y el segundo. En el primer capítulo se aborda el tema del origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana, así como el de la superstición y el entusiasmo, corrupciones de la “verdadera religión” —principalmente, desde la *Historia natural de la religión* y un ensayo titulado “De la superstición y el entusiasmo”—. Luego, en el interludio, se plantean un esbozo del escepticismo humeano como herramienta para enfrentarse al tema del fundamento racional de la religión en los *Diálogos sobre religión natural*, texto de carácter escéptico.

El segundo capítulo es una revisión del contenido de los *Diálogos*, haciendo énfasis en la caracterización de cada uno de los interlocutores y sus respectivas perspectivas, relacionándolo con su carácter escéptico y con el hecho de ser un ejercicio de “verdadera filosofía”. El tercer capítulo apunta a rastrear los puntos que esbozan una caracterización de la “verdadera filosofía” en los *Diálogos*, sobre todo, a partir de la “Parte XII”, en relación con el conjunto de la obra, y los problemas de interpretación que se suscitan. La conclusión, expresada como una tesis puntual, sería que la “verdadera religión” es una actitud, resultante del ejercicio de la filosofía escéptica, que pretende abordar el tema de la religión desde una perspectiva contraria al dogmatismo. Lo que permite enmarcar el tema dentro de los límites del entendimiento humano, aclarar cuales son los alcances de la filosofía respecto del mismo, y hacer que aquel humano que, naturalmente, quiera ir más allá de sus propios límites, al ser consiente de esto, conserve la prudencia que le ha generado la filosofía.

El *Tratado sobre la naturaleza humana* se citará según sus iniciales en inglés, THN, se incluye la nomenclatura del libro, la parte y la sección, seguida de la paginación de Selby-Bigge (SB) (1967) y la página de la traducción española de Félix Duque (FD) (1981). La *Investigación sobre el conocimiento humano* también se citará según sus iniciales en inglés, EHU, se incluye la nomenclatura de la sección, seguida de la página de la edición española de Jaime de Salas Ortueta (JO) (2007) y la paginación inglesa de la edición de Selby-Bigge (SB) (1975). Los *Diálogos sobre religión natural* según sus iniciales en inglés, DNR, se incluye el número correspondiente a la parte, seguido de la paginación de la edición española de Edmundo O'Gorman (EO) (2006) y la paginación inglesa de J. Gaskin (JG) (1993). La *Historia natural de la religión* según sus iniciales en inglés, NHR, y la paginación de la edición bilingüe de Concha Cogolludo (2003).

La *Investigación sobre los principios de la moral* también según sus iniciales en inglés, EPM, se incluye la sección, el párrafo y la paginación de la edición española de Carlos Mellizo (2006). Los *Ensayos morales, políticos y literarios* se citan según su primera inicial en inglés, E, la paginación española de Carlos Martín Ramírez (CR) (2011), seguida de la paginación inglesa de Eugene Miller (EM) (1987). La *Iliada* se citará por el canto seguido del párrafo. Las obras de Spinoza, al igual que la *Teogonía* de Hesíodo, según la citación estándar pero se incluye el año de publicación original. La Biblia se cita según la versión de Desclée de Brower de la Biblia de Jerusalén, como se acostumbra, por el libro, seguido del capítulo y el versículo.

Por último, las traducciones de las citas de la bibliografía que solo se encuentra en inglés son más, en los casos en los que se encuentran en el cuerpo del texto al pie de página pueden encontrarse sus versiones originales, en aquellos en los que las citas se ya se encuentran al pie de página, se encontrarán las versiones originales a continuación. Esto con la finalidad de que el lector pueda cotejar la traducción.

Capítulo 1

Sobre la genealogía de la creencia religiosa

Uno de los principales objetivos del pensamiento humeano es el de establecer los criterios fundamentales con los que debe cumplir una filosofía cuya pretensión sea la de enfrentarse al dogmatismo. Este último ha tenido, a lo largo de la historia, diferentes maneras de manifestarse; ya sea en el ámbito político, filosófico, científico, religioso o moral. Hume aborda cada uno de estos campos, pero lo hace de un modo en el que el propio proceder de la investigación se mantiene lejos de una caracterización dogmática. Ese es el caso del método genealógico que Hume utiliza en su *Historia natural de la religión*, cuyo objetivo es una búsqueda del origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana. Que la investigación en torno a un tema tan difícil, cuyas repercusiones son tan graves y que ha generado tantas disputas, se caracterice de esta manera es indispensable si queremos dilucidar o, por lo menos, acercarnos a una noción de la “verdadera religión”.

En la introducción de la *Historia natural de la religión* –texto escrito en 1757–, Hume destaca que le interesan dos cuestiones, especialmente, mediante las cuales puede abordarse una investigación sobre la religión: su “fundamento en la razón” y su “origen en la naturaleza humana”. En cuanto al primero de los temas dice que hay bastante claridad, pues considera que cualquier “investigador sensato” sostendría la creencia en “los primeros principios del verdadero teísmo y de la religión”². Aunque esta conclusión, por supuesto, no elimina las disputas que puedan darse al respecto, no tanto sobre el asunto de la existencia de Dios sino, más que todo, sobre su naturaleza. El asunto del “fundamento en la razón” se desarrolla en los *Diálogos sobre religión natural*, y será el tema de nuestro segundo capítulo.

La atención del presente capítulo se centrará en el segundo tema, a saber, el “origen en la naturaleza humana” de la creencia religiosa. La creencia en un autor inteligente, a pesar de haber

² “Todo el entramado de la naturaleza indica la existencia de un autor inteligente y ningún investigador sensato puede, después de una seria reflexión, suspender ni siquiera por un momento su creencia en los principios del verdadero teísmo y de la religión” (NHR: 39).

estado siempre muy difundida, ha sido también sumamente variada y, a veces, inexistente; por lo tanto, resulta indispensable investigar las causas de dichas variaciones y accidentes, así como la transformación de los primeros principios de la religión a lo largo de la historia humana³. Para tal propósito resulta muy apropiado el uso la genealogía, siendo esta, precisamente, una investigación sobre el origen. En este caso se trata de una genealogía de las disposiciones que erigen la creencia religiosa, sobre todo en la mente vulgar, aunque entendiendo por vulgar, como hace Hume, “el conjunto de toda la humanidad salvo algunas escasas excepciones”.

Antes de entrar en la *Historia natural de la religión*, definiremos tres conceptos vitales para el desarrollo del presente capítulo, teísmo, deísmo y politeísmo, y, luego, revisaremos el ensayo de Hume, “Sobre la superstición y el entusiasmo”, que no sólo revela las corrupciones de la “verdadera religión” sino que también insinúa el origen de las mismas en la naturaleza humana – por lo que puede ser considerado como una investigación genealógica o, por lo menos, como preámbulo de la misma–. Estas corrupciones, a saber, la superstición y el entusiasmo –y sobre todo la superstición– serán el hilo conductor de la argumentación que pretende desarrollarse a lo largo de todo el capítulo.

Por *teísmo* se entiende la creencia en una deidad que ha creado el mundo y que, de algún modo, participa de su gobierno –ya sea como la inteligencia que subyace a las leyes que lo rigen–. Se presentan muchas versiones del mismo, como el cristianismo, judaísmo o islamismo. Las discusiones que se han dado al respecto del teísmo en las historia del pensamiento han sido muy variadas, complejas y, por supuesto, muy airadas. Una de esas discusiones, inaugurada en el siglo XVII, da lugar al *deísmo*. Se entiende por este último una versión del teísmo que basa la creencia en la deidad en la razón: fe y razón no tienen por qué estar separadas, todo lo contrario, de la razón se obtiene la evidencia del designio de Dios en el mundo. El deísmo se opone al teísmo tradicional, cuyo fundamento es la Revelación o la teología negativa, y rechaza la idea de Providencia. En los *Diálogos sobre religión natural*, Cleantes, uno de los personajes, sostendrá

³ Suele considerarse de manera conjunta estos dos temas que se han mencionado. La distinción entre la creencia en un primer principio, su origen en la naturaleza humana y la manifestación social y política de dicha creencia (por ejemplo, las estructuras eclesiásticas) no suele ser tenida en cuenta. Sucede a menudo que a partir de una crítica institucional se llega a la negación de los principios racionales de la religión, o, por el contrario, suele creerse que la aceptación de dichos principios lleva, necesariamente, a la fidelidad ante alguna institución religiosa.

una posición que, quizá, podría ser clasificada como deísta⁴. El *politeísmo*, por su parte, se caracteriza por una creencia en varias deidades, lo que hace imposible concluir a partir de este que haya un orden o inteligencia única que rija el mundo (Honderich, 2001: 238).

1.1. Las corrupciones de la “verdadera religión”

No es exagerado decir que la superstición es la gran fuente de la que ha bebido el dogmatismo, pues este ha sido el elemento que le ha permitido arraigarse en la conducta humana. Según Hume, ella es una corrupción de la “verdadera religión”. La investigación en torno a la superstición, la detección de sus más nefastas consecuencias en la vida social y política, resulta prioritaria en la filosofía de David Hume, una filosofía enfrentada al pensamiento dogmático.

El origen de la superstición en la mente es rastreado en una especie de estado de ánimo, una postura vital que se origina a partir de la melancolía, del miedo y de la “mala salud”. La imaginación, perturbada, supone orígenes misteriosos a los males humanos e, incluso, en muchas ocasiones, a falta de males reales, inventa males fantasiosos. Como consecuencia de tal disposición a la debilidad se recurre a “ceremonias, observancias, mortificaciones, sacrificios, ofrendas, o en cualquier otra práctica, por absurda y frívola que sea, que la locura o el engaño recomienden a una credulidad ciega y aterrada” (E: CR 98, EM 74). Este catálogo de manifestaciones tiene como finalidad disminuir el efecto que produce la incertidumbre en los humanos; se teme -o se espera- un acontecimiento futuro del que no se tiene la certeza –es incierto- de que vaya a ocurrir. Para escapar a esta incertidumbre se recurre, pues, con actitud errónea, a la *falsa religión*. Por superstición se entiende, entonces, este modo de acercarse a la religión: “La debilidad, el miedo, la melancolía, junto con la ignorancia, son, así pues, las fuentes de la superstición” (E: CR 98, EM: 74).

⁴ “En lo que toca al primer punto, Dios, según el deísmo, no tiene relación alguna con el mundo más allá de crearlo y dotarlo eternamente de un orden y armonía perfectos en todas sus operaciones. Dios, por cierto, se revela en la naturaleza la cual es su obra, pero Dios no es la naturaleza. El deísmo, a diferencia del panteísmo, asevera la trascendencia absoluta de la divinidad con respecto del mundo. En esto coincide con el cristianismo tradicional, pero, al igual que el panteísmo, sostiene que Dios se revela a la razón de los hombres en el orden que exhibe la naturaleza, y no tanto a partir de una revelación especial otorgada con exclusividad a los que tienen fe en una autoridad sobrenaturalmente refrendada” (Badía Cabrera, 1996: 47).

Para comprender el fenómeno de la superstición resulta indispensable estar al tanto de su otra cara, de su anverso, pues está visto que, casi siempre, sólo así se pueden tener luces sobre los asuntos más relevantes. Del lado contrario a la superstición tenemos otra corrupción de la “verdadera religión”, como la llama Hume, a saber, el “entusiasmo”. El origen de este puede hallarse en un estado de ánimo exaltado, atrevido y confiado, en el que la fantasía se pone a disposición de un individuo que no se sume en un estado de melancolía y debilidad sino, por el contrario, de fortaleza y vitalidad.

Surgen así los raptos, transportes y sorprendentes vuelos de la imaginación y, al aumentar todavía más la confianza y la presunción, esos raptos, al ser completamente inexplicables, y parecer estar mucho más allá del alcance de nuestras facultades ordinarias, se atribuyen a la inmediata inspiración de ese Ser Divino que es objeto de devoción (E: CR 99, EM: 74).

El punto más alto al que puede llegar el entusiasmo es el de generarle al individuo la ilusión de ser un favorecido de la divinidad⁵. A ese nivel suele generarse un abandono de la moralidad y una negación de todo aquello que no dependa exclusivamente de la presunta inspiración celestial. “La esperanza, el orgullo, la presunción, una imaginación calenturienta, junto con la ignorancia, son, en consecuencia, las fuentes del entusiasmo” (E: CR 99, EM: 74). En la época se solía atribuir la superstición al catolicismo y el entusiasmo al protestantismo.

Hume elabora el contraste entre la superstición y el entusiasmo en tres aspectos de orden político. En primer lugar, la superstición incita la existencia de sacerdotes, que se establecen como los intermediarios entre el individuo y la divinidad, garantizando su lugar a partir de la baja autoestima, profunda debilidad, maldad y culpa a la que se hallan sometidos los fieles. De este modo, a mayor nivel de superstición, mayor será el poderío del clero. El entusiasta, por su parte, se siente tan cercano a la divinidad, tan orgulloso de sí, que puede prescindir de la intermediación y, así, establecer una relación directa con el Creador. La segunda cuestión que

⁵ Entusiasmo, del griego *enthousiasmós*, remite, literalmente, a un estar poseído por la divinidad; este término tiene una estrecha relación con la cuestión dionisiaca, tratada, entre muchos otros, por el alemán Friedrich Nietzsche (Nietzsche, 1981: 44).

“El culto de Dionisio se caracteriza por una serie de rasgos muy particulares. El fundamental es un intenso esfuerzo físico, desarrollado en danzas violentas y carreras agotadoras, al son de la música de determinados instrumentos como los crótalos, flauta, címbalos, etcétera, y en ritos acompañados por el vino, todo lo cual provocaba en los celebrantes un estado anormal de exaltación física que los llevaba a la comunión final con el dios, un *enthousiasmós* por el que se sentían llenos del dios. La comunión con la divinidad se buscaba también mediante la omofagia, al devorar sus fieles la carne sangrante de un animal despedazado vivo, generalmente un toro o un cabrito. El animal, símbolo de fecundidad, se identificaba con el dios, y al devorarlo el celebrante asimilaba de algún modo su fuerza sobrenatural” (Anónimo, 2001: 5).

resalta Hume es que la religiosidad entusiasta suele presentarse, al principio, con gran ímpetu y violencia⁶—como fruto de una irrupción—; pero luego ella parece irse moderando, al punto de que, en ocasiones, puede asemejarse al deísmo y sus miembros convertirse en “hombres que razonan libremente”. Otra cosa sucede con la superstición:

La superstición, por el contrario, se va imponiendo gradual e insensiblemente, hace a las personas mansas y sumisas, resulta aceptable para el magistrado y se le antoja inofensiva a la gente. Hasta que, finalmente, el sacerdote, una vez establecida firmemente su autoridad, se convierte en tirano y en perturbador de la sociedad humana, mediante sus inacabables controversias, persecuciones y guerras religiosas (E: CR 101, EM: 78).

La tercera consecuencia que se menciona parece ser una conclusión de las dos reflexiones anteriores, a saber, “que la superstición es enemiga de las libertades públicas, y el entusiasmo es favorable a ellas” (E: CR 102, EM: 78). Esto, quizá, pueda inferirse a partir de los tipos de caracteres que originan la superstición y el entusiasmo, uno débil y otro fuerte, respectivamente, uno miedoso y otro orgulloso. La superstición es enemiga de la libertad civil porque es dogmática, no suele examinarse a sí misma porque teme resquebrajarse, y dado que sus adeptos son miedosos, están cegados.

Por ahora, tenemos que el dogmatismo parece surgir del espíritu supersticioso, en tanto temeroso; la debilidad lleva a la terquedad de no permitir que los principios propios sean examinados, es más, dichos principios no pueden ser considerados como propios porque se supone que requieren de una autoridad que los emita. Debemos incluir, sin embargo, un matiz y es que si el fanatismo inicial que produce el entusiasmo no se moderara con rapidez, este sería igual de nocivo para la libertad civil.

La conclusión que se desprende de la fenomenología de la superstición es que ella surge de disposiciones naturales de la mente que se fortalecen mediante la prédica dogmática de las religiones que, al hablar de realidades amenazantes que sobrepasan el ámbito de la experiencia compartida, promueven la abdicación del razonamiento y la negación de las disposiciones afectivas naturales, artífices de una vida sensata (Calvo, 2012: 254).

Supuesto, primero, que es evidente el efecto nocivo de las corrupciones de la “verdadera religión” para la vida en sociedad y la libertad humanas y, segundo, que el origen de estas lo hallamos en ciertas disposiciones mentales, continuaremos exponiendo el desarrollo histórico de

⁶ “El entusiasmo, que se basa en la fortaleza de ánimo y en un carácter presuntuosamente audaz, da origen de manera natural a las más extremas decisiones, sobre todo cuando alcanza un grado que inspira en el engañado fanático la creencia en la iluminación divina, y un desprecio de las comunes reglas de la razón, la moralidad y la prudencia” (E: CR 101, EM: 77).

las mismas, sobre todo de la superstición, mediante el análisis genealógico de las mencionadas disposiciones mentales elaborado por Hume en su *Historia natural de la religión*.

1.2. Origen del teísmo a partir del politeísmo

La manifestación original –o, mejor, originaria– de la religión fue el politeísmo⁷. Contra eso parece no haber evidencias en las investigaciones de los historiadores. Y, de hecho, parece insensato afirmar que previo a las fechas hasta las que dichas investigaciones alcanzan a dar cuenta, allá en las “épocas bárbaras”, existía otro tipo de creencia más avanzada⁸. Pero la reflexión de Hume no se agota con este argumento construido desde la perspectiva de la historia positiva, pues, además, hace aparecer un concepto filosófico clave en su modo de argumentar; a saber, el denominado “progreso de la sociedad humana”. Con esto quiere decir que la razón humana tiende siempre a ir de un grado de perfección menor a un grado de perfección mayor, no pudiendo retroceder; por lo tanto, es imposible que una forma más perfecta de religión, como el teísmo, hubiese surgido antes que una más imperfecta, como el politeísmo. Ahora bien, ¿cómo se da este proceso? ¿Significa esto que puede trazarse una frontera tan clara como la que pretenden los abundantes defensores de la teoría del “paso del mito al logos”? ¿Qué motiva, finalmente, la aparición de la creencia religiosa? Trataremos de resolver estas tres preguntas en el orden inverso al que han sido planteadas.

Primero, acerca de lo que motiva, finalmente, la aparición de la creencia religiosa, vemos que en el caso del teísmo, al cual puede hallársele un “fundamento en la razón”, es usual que su origen pretenda ser rastreado en la mera contemplación que hace el individuo de la inteligencia que rige las “obras de la naturaleza”⁹. Pero, como irá mostrando Hume, la sola razón no basta para que se afiance la creencia en la mente humana, será necesario, como ya se ha dicho, rastrear su “origen

⁷ También en sus inicios las religiones monoteístas estuvieron estrechamente vinculadas con prácticas politeístas. "Esto es interesante, porque sabemos que aun en el periodo posexilico, una proporción considerable de judíos era, para todo fin práctico, politeísta. El monoteísmo puro fue establecido por entonces seguramente en el Segundo Templo de Jerusalén, pero se mantuvo vacilante por doquier" (Momigliano, 1999: 130).

⁸ "¿Afirmaremos que en épocas aún más remotas, antes del conocimiento de la escritura o del descubrimiento de cualquier arte o ciencia, los hombres mantuvieron los principios del teísmo puro, es decir, que mientras fueron ignorantes y bárbaros descubrieron la verdad, pero que cayeron en el error tan pronto como adquirieron cultura y civilización?" (NHR: 41).

⁹ Esta será la base del teísmo experimental que defiende Cleantes, uno de los interlocutores en los *Diálogos sobre la religión natural*.

en la naturaleza humana” . Ahora bien, teniendo en cuenta que la disposición mental que permite el afianzamiento del teísmo en la mente humana es idéntica a la que lleva al surgimiento del politeísmo, y que esta última es la religión originaria; es necesario, si se quiere hacer una genealogía de la creencia religiosa, primero, indagar acerca del origen del politeísmo.

Puede afirmarse, desde ya –para responder a la segunda pregunta– que si somos fieles al proceso que describiremos a continuación –como respuesta a la primera pregunta que fue planteada–, debemos negar que se haya dado algo así como un paso definitivo del mito al logos. Sin embargo, a vuelo de pájaro, nos surge una pregunta que no podremos responder por ahora: ¿esto, el hecho de que no haya un paso definitivo del mito al logos, no contradice el argumento de Hume respecto al “progreso de la sociedad humana”? Pero, por el momento, vayamos, de una buena vez, al proceso como se va manifestando la consabida creencia religiosa, la tercera cuestión y la más fundamental.

Al ser humano le es imposible conocer las causas verdaderas de todo cuanto acontece, de sus conflictos, y este desconocimiento suscita pasiones como la esperanza y el temor. Como se ha mostrado, son ellas, precisamente, el miedo y la esperanza las afecciones que constituyen las raíces de la superstición y del entusiasmo, respectivamente. Las “causas desconocidas” generan, por supuesto, una terrible incertidumbre frente a los acontecimientos venideros, produciendo así las pasiones previamente mencionadas. “Miedo y esperanza son variaciones de la tristeza y la alegría, causadas por la incertidumbre frente al posible mal o bien futuro” (Calvo, 2012: 239). A pesar de que Hume considera que las pasiones no pueden definirse, de suerte que sólo puede ofrecerse una “descripción de su génesis”, una genealogía (Calvo, 2012: 240), considero pertinente traer las definiciones que da Spinoza del miedo y la esperanza ya que parecen coincidir con el origen que Hume les atribuye.

XII. La esperanza es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo. XIII. El miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo (Spinoza, 2009 [1677]: 267).

Entonces, la imaginación, para menguar la incertidumbre –aquella “efectividad de la que se duda de algún modo”– y, motivada por las pasiones, elabora sus propias versiones respecto de las tales “causas desconocidas”. La magnitud de esta tendencia es inversamente proporcional al conocimiento del funcionamiento de la naturaleza que tenga el individuo, pues la superstición

aumenta entre más esté una vida supeditada a la ignorancia y entre más cuestiones se dejen libradas al azar.

Sumemos a lo anterior que hay una tendencia humana que consiste en atribuir a los demás objetos sus propias características, esto es, la tendencia al antropomorfismo. Y así como sucede con las fábulas, es habitual que la imaginación, movida por dicha tendencia, le atribuya a las “causas desconocidas” rasgos humanos como razón, pasiones y características físicas¹⁰ similares a las del hombre. La diversidad de conflictos a los que se enfrenta el humano en su cotidianidad lo llevan a aceptar “diversas deidades limitadas e imperfectas” que no poco se parecen a él (NHR: 43).

El politeísmo surge, pues, de la dinámica de las pasiones, del temor y, en menor medida, de la esperanza. Se recurre a la idolatría para tener éxito en una acción en particular, que se supone regida por el designio de un dios particular. De hecho, por tal motivo, Hume anota que el fanatismo¹¹ suele ser mayor cuando es suscitado por el miedo o la melancolía, o sea, por la superstición. En condiciones de fortaleza, de prosperidad o, más exactamente, de entusiasmo es menos frecuente la creencia, esos momentos suelen ir acompañados de un olvido de la divinidad.

La prosperidad se acepta fácilmente como algo que se nos debe y nos hacemos pocas preguntas por lo que a su causa o autor se refiere. Engendra alegría, actividad y presteza y un animado disfrute de todos los placeres sociales y sensuales. Y mientras dura ese estado mental, los hombres apenas tienen tiempo o inclinación a pensar en los desconocidos ámbitos invisibles (NHR: 57).

La debilidad, por su parte, lleva al humano a rogar, a tratar, mediante “cualquier procedimiento”, de aplacar los funestos designios de las “causas desconocidas”. Si ese es el origen del

¹⁰ "Suponen que sus deidades, aunque poderosas e invisibles, no son más que una especie de criaturas humanas, quizás surgidas de entre los hombres y que conservan todas las pasiones y apetitos humanos, juntamente con los miembros y órganos corporales. Tales seres limitados, aunque dueños del destino humano, son, por separado, incapaces de extender su influencia por todas partes y tienen que multiplicarse enormemente con el fin de atender a la variedad de acontecimientos que ocurren en la naturaleza en toda su extensión. Por eso todo lugar se halla provisto de una multitud de deidades locales y por eso el politeísmo ha prevalecido y prevalece aún entre la mayor parte de la humanidad inculta" (NHR: 57).

¹¹ Es interesante notar cómo hasta las manifestaciones del entusiasmo más radical estuvieron impregnadas, en su faceta incipiente, de las condiciones más supersticiosas –como puede notarse en ciertos rituales tales como la omofagia– pero también de las intenciones más emancipadoras: siguiendo con la cuestión del *enthousiasmós*: “Es curioso señalar asimismo que Dionisio ejerce su esfera de influencia sobre las zonas más marginadas de la sociedad: las mujeres, los esclavos o los extranjeros. Las personas cuya incorporación a la polis era del todo insuficiente, ven en Dionisio su libertador” (Anónimo, 2001: 5). Es muy probable que esto no garantizara la inclusión de estos grupos en la vida política, sin embargo, sí tenía repercusiones en su vida espiritual; se trata de una fuerte experiencia religiosa, posesión del dios, que se contrapone a la vulnerabilidad de la vida cotidiana.

politeísmo, entonces, es evidente que no basta la contemplación de la naturaleza y la conclusión racional acerca de una inteligencia que la rige para establecer la creencia en el teísmo como contraposición a la idolatría; para que la creencia en aquel pueda superar el politeísmo y, así, fijarse en la humanidad es necesario que se suscite, como él, desde el ámbito de la pasión¹². Siguiendo a Hume, podría decirse que lo anterior se da a través del proceso que describiremos a continuación.

A partir de la idolatría, sucede que se va generando una jerarquización de las deidades; de este modo, aumenta la preponderancia que se le da a aquella que se ubica en la cúspide. Esto es lo que ocurre con Zeus, al que se le atribuye el hecho de ser el padre de todos los dioses y hombres (Hesíodo, 2006 [S. VII-VII a.C]: 45). Cada vez aumenta la grandeza de las características del poder que se le atribuye a la divinidad, de sus adjetivos, se engrandecen también las alabanzas, “y proceden de este modo hasta que, por fin, llegan a la infinitud, más allá de la cual no es posible el progreso” (NHR: 83). Dichas alabanzas, como se insinuó anteriormente, tienen como fin obtener beneficios de la deidad –aunque deberíamos decir, si quisiéramos ser fieles al espíritu supersticioso, que tienen como fin el de retener los males que ella pueda ocasionar–.

La mente se eleva gradualmente de lo inferior a lo superior; partiendo de lo imperfecto forma, por abstracción, la idea de perfección. Distingue, poco a poco, las partes nobles de su propia estructura de aquellas que son más groseras y aprende a atribuir sólo las primeras, más elevadas y refinadas, a la divinidad (NHR: 43).

Lo anterior no debe considerarse como contrario al teísmo mientras se mantenga la idea de la inteligencia de la deidad; a pesar de que el origen del mismo se rastree según su origen en la naturaleza humana y no según su fundamento en la razón, dicha idea de la inteligencia divina implica, por supuesto, un orden de la naturaleza y contradice la existencia de cualquier tipo de intervención caprichosa. A pesar de que no se llegue racionalmente a esta conclusión, ella, si cumple con la anterior condición, no deja de coincidir con los principios de “la razón y la verdadera filosofía”¹³. Suponemos, además, que la posibilidad que tiene el hombre, una vez que

¹² “La ansiosa preocupación por la felicidad, el temor a la desdicha futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el apetito por la comida y otras cosas necesarias. Agitados por esperanzas y temores de esta naturaleza, especialmente por los últimos, los hombres escrutan, con una curiosidad temblorosa, el curso de las futuras causas y examinan los sucesos diversos y contrapuestos de la vida humana. Y en este escenario confuso ven, con ojos aún más confusos y atónitos, las primeras y oscuras huellas de la divinidad” (NHR: 51).

¹³ “Y todo va bien si, en su esfuerzo por ir más lejos y representarse una simplicidad magnífica, no acaban topándose con un misterio inexplicable y destruyen la naturaleza inteligente de toda la deidad, que es lo único en que puede basarse cualquier forma de veneración o adoración racional. Mientras se limitan a la noción de un ser

ha llegado al teísmo, de coincidir con estos principios¹⁴, es lo que garantiza la vigencia del argumento del “progreso de la sociedad humana”.

El primer principio del teísmo, que dista del politeísmo, parece surgir, entonces, cuando se filtra la naturaleza humana a través del tamiz de la razón. De ahí que primero haya surgido la creencia en deidades similares a los hombres (antropomórficas), aunque, por supuesto, más poderosas; y, luego, se haya podido llegar a abstracciones tales como la omnisciencia, omnipotencia u omnipresencia. Se nota, entonces, como ya se ha mencionado, que la primera forma de creencia religiosa –y también el teísmo– es suscitada más por la vivencia de “ese poder invisible en los variados y opuestos acontecimientos de la vida humana” (NHR: 49) que por la contemplación de un único designio que gobierna la naturaleza.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la llegada al teísmo no es definitiva. La ignorancia, que es la característica humana más difundida, sumada a la superstición, lleva a que no sea suficiente la creencia en una inteligencia perfecta. Como la pretensión es que se supriman los males que le acontecen al hombre –pretensión, por demás, inocua–, no basta con la mera contemplación del orden natural para que dichos intereses vulgares sean satisfechos. Esto lleva a que, después de un tiempo, la gente, decepcionada de la fría idea de la inteligencia suprema, descienda de las alturas del teísmo, de nuevo, a las variedades del politeísmo.

Pero en esta alternancia de sentimientos humanos, es tan grande la propensión a retornar a la idolatría que la máxima precaución no es capaz de evitarla efectivamente. Y algunos teístas, en concreto los judíos y los mahometanos, se han dado cuenta, como puede verse por su proscripción de todas las artes relacionadas con la estatuaria y la pintura y por su rechazo de las representaciones, incluso de figuras humanas, en mármol o por medio de colores, por miedo a que la debilidad común de la haga surgir de ello la idolatría (NHR: 93).

perfecto, creador del mundo, coinciden, por casualidad, con los principios de la razón y de la verdadera filosofía, aunque lleguen a esa idea no razonando, de lo que en gran medida son capaces, sino por la adulación y los miedos propios de la superstición más vulgar” (NHR: 83).

¹⁴ Pero no es usual en la historia que la religión se asemeje a la verdadera filosofía, ya que la mayoría de las veces, dado su carácter supersticioso, ésta se halla llena de contradicciones; de las contradicciones propias de la naturaleza humana. Vale la pena resaltar las últimas letras de Hume en la sección VI de *Historia natural de la religión*: “Nada, en verdad, probaría con mayor fuerza el origen divino de cualquier religión que encontrar (y esto es lo que afortunadamente ocurre con el Cristianismo) que se halla libre de contradicciones, algo tan propio de la naturaleza humana” (NHR: 87).

Quizá, dichas precauciones también sean suscitadas debido a que en el propio origen de estas religiones pueda encontrarse cierta tendencia politeísta. El historiador Arnaldo Momigliano afirma que “durante el exilio, y después de éste, Ezequiel (33.23), el Tercer Isaías (57.1-10; 65. 11-12) y el Segundo Zacarías (10.2;13.2) denunciaron la adoración de ídolos, el maltrato a los niños y la práctica de la prostitución ritual” (Momigliano, 1988: 130).

Pero tampoco la caída en el politeísmo es definitiva, la naturaleza humana es fluctuante y también lo son las manifestaciones de sus creencias. Después de que dicha forma de religión vuelve a degenerarse, la humanidad emprende, de nuevo, el camino hacia el teísmo. Cabe anotar, sin embargo, que si seguimos el argumento del “progreso de la sociedad humana”, tenemos que admitir que nunca podrá ser el politeísmo tan difundido como lo fue al principio y que, a pesar de que se retorne a él, dicho retorno se dará cada vez en menor medida y con menor intensidad.

En conclusión, no es la fuerza racional del argumento teísta la que ha permitido su amplia difusión sino que son las mismas motivaciones pasionales que suscitaron el politeísmo aquellas que han fijado el teísmo como una creencia tan generalizada. Así es que puede explicarse el asunto de la providencia, de su acción en la vida cotidiana del hombre: la imaginación parece atribuirle a ella la potestad sobre las “causas desconocidas”, manifestando el deseo humano de mantenerse a salvo. Al buen razonador, sin embargo, esa injerencia inmediata de la inteligencia suprema es lo que suele parecerle un obstáculo para admitir tal inteligencia. Por eso es que los más destacados teístas se limitan a establecer un primer principio del cual se derivan las leyes que gobiernan la naturaleza, “sin alterar a cada momento el orden establecido de los acontecimientos por medio de disposiciones especiales” (NHR: 81) o atribuir a un criterio humanizado y caprichoso la salvación o condenación del individuo¹⁵.

¹⁵ Resulta llamativa la pertinencia de las palabras de Spinoza al respecto de este asunto. “Para responder a lo primero digo que la escritura, porque sirve para el pueblo, habla de manera humana porque el pueblo no es capaz de entender cosas elevadas. Y por eso yo creo que todas las cosas que dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación fueron escritas como leyes, y así los profetas versaron toda una parábola, a saber: primero representaron a dios como un rey y un legislador, porque él había revelado los medios para la salvación y la perdición de aquellos de los que era causa. A los medios, que no son más que causas, los llamaron leyes, y los escribieron como si fueran leyes; a la salvación y a la perdición, que no son nada más que efectos que se siguen de esas causas, las representaron como oferta y castigo. Y ordenaron sus palabras más según esa parábola que según la verdad, y generalmente representaron a dios como un ser humano, a veces iracundo, a veces compasivo, a veces deseando lo futuro, a veces invadido por los celos y la suspicacia, y a veces engañado por el diablo. De modo que los filósofos y todos aquellos que, con ellos, están encima de la ley, esto es, que siguen la virtud no como una ley sino por amor, porque eso es lo mejor, no tienen que inclinarse ante tales palabras” (Spinoza, 2008 [1665]: 29).

De todo lo anterior podemos concluir que, como el vulgo, en las naciones que han abrazado la doctrina del teísmo, se basa todavía en unos principios irracionales y supersticiosos, no llega nunca a tal opinión siguiendo un proceso racional, sino a través de una secuencia de pensamientos más acorde con sus dotes naturales y su capacidad (NHR: 81).

“Un poco de filosofía, dice Lord Bacon, hace a los hombres ateos; mucha, les reconcilia con la religión” (NHR: 81). En efecto, cuando el espíritu supersticioso se da cuenta de la arbitrariedad de sus creencias y se entera de “que el curso de la naturaleza es regular e uniforme, toda su fe se tambalea y sucumbe” (NHR: 81). Sin embargo, si ahonda en sus reflexiones, puede percatarse de que es, precisamente, ese orden y regularidad, la verdadera manifestación de una inteligencia suprema.

A partir de esta original genealogía de la creencia religiosa, original en cuanto invierte la investigación usual, sistemática, sobre el tema de la religión, y porque atribuye el mismo origen al teísmo y al politeísmo, puede afirmarse que la argumentación de Hume en la *Historia natural de la religión* –y que nosotros pretendemos seguir– se dirige a establecer criterios para una comparación cualitativa entre el politeísmo y el teísmo; obteniendo, de este modo, una visión más amplia de los efectos y las corrupciones de los mismos.

1.3. Comparación entre el politeísmo y el teísmo

“Que la corrupción de las mejores cosas produce a las peores se ha convertido en una máxima y es comúnmente demostrada, entre otras instancias, por los perniciosos efectos de la superstición y el entusiasmo, corrupciones de la verdadera religión” (EM: 73) (Hume, 2006: 77). Con esta afirmación Hume inicia el ensayo “De la superstición y el entusiasmo” y, con la exposición de dicho ensayo hemos empezado el presente capítulo; pues, finalmente, toda la reflexión del filósofo en su *Historia natural de la religión*, especialmente a partir de la sección IX¹⁶, retornará siempre a las ideas que allí se exponen. La comparación entre ambas formas de religión, politeísmo y teísmo, permite también una toma de posición respecto de sus respectivas ventajas y desventajas morales y políticas, además de su relación con la afirmación de que “la corrupción

¹⁶ “A raíz de la comparación del teísmo con la idolatría, podemos realizar algunas otras observaciones que confirmarán también la observación del vulgo de que la corrupción de las cosas mejores da lugar a las peores” (NHR: 101).

de las mejores cosas engendra las peores”¹⁷. Hume destaca cuatro aspectos en su estudio comparativo: 1) “respecto a la tolerancia”, 2) “respecto al valor y la humillación”, 3) “respecto de lo racional y lo absurdo” y, 4) “respecto a la duda o a la convicción”.

1.3.1. “Respecto a la tolerancia”

El politeísmo o culto idolátrico, al estar basado por completo en tradiciones vulgares, está sujeto a un gran inconveniente: puede autorizar cualquier práctica u opinión, por bárbara y depravada que sea. Y la situación es propicia para que la bellaquería se imponga sobre la credulidad hasta conseguir que la moralidad y el humanitarismo sean expulsados de los sistemas religiosos de la humanidad (NHR: 93).

Sin embargo, debido a su naturaleza variada, la idolatría es tolerante con dioses ajenos¹⁸. Esto constituye una ventaja evidente en cuanto a la convivencia con otros pueblos y culturas. Por su parte, el teísmo pretende ceñirse, de manera dogmática, a la suma bondad y racionalidad, por lo tanto, intenta erradicar cualquier conducta o rito considerado “inhumano”. Esto tiene una implicación: el teísmo no resulta tan tolerante con otros cultos como lo es la idolatría. Los teístas, debido a su carácter racionalista, “unitario” y “bondadoso”, están demasiado seguros de sí mismos, por lo tanto, juzgan que los otros, ajenos a su creencia, se encuentran por fuera del ámbito de la divinidad.

Porque cuando cada secta está segura de que su propia fe o adoración son absolutamente gratas a la divinidad, y ni puede concebirse siquiera que a ese mismo ser le agraden ritos y principios diferentes y opuestos, las diversas sectas caen naturalmente en la animosidad y descargan unas sobre otras su sagrado celo y rencor, las más furiosas e implacables de todas las pasiones humana (NHR: 95).

Según Hume, todas las religiones que asumen como principio un Dios único se destacan por su egocentrismo e intolerancia; basta con mencionar a los judíos, musulmanes y cristianos. De hecho, la sangrienta guerra de religión que se generó al interior del cristianismo, sobre todo a

¹⁷ Un procedimiento semejante usa Hume en la comparación que hace entre la superstición y el entusiasmo, pues también deriva de estos sus efectos en la vida humana y la sociedad.

¹⁸ “El espíritu tolerante de los idólatras, tanto en la antigüedad como en la época moderna, resulta obvio para cualquiera que esté mínimamente al tanto de los escritos de los historiadores o viajeros. Cuando se preguntó al oráculo de Delfos qué ritos o formas de veneración eran más gratas a los dioses, el oráculo respondió que los legalmente establecidos en cada ciudad. Parece que incluso los sacerdotes de tales épocas podían aceptar la salvación de aquellos que tenían distinta comunión. Los romanos, por lo común, adoptaban los dioses de los pueblos conquistados y nunca cuestionaban los atributos de las deidades locales y nacionales en cuyos territorios residían” (NHR: 95).

partir de la época de la Reforma Protestante, puede ser considerado como un claro testimonio de lo anterior; si diferentes sectas que comparten, en términos generales, un mismo “sistema de creencias”, se declaran la guerra a muerte entre ellas, ¿qué podemos esperar del trato que pueda dársele a los “sistemas de creencias” que resultan del todo ajenos?¹⁹

Puedo aventurarme a afirmar que pocas corrupciones de la idolatría y del politeísmo son más perniciosas para la sociedad que esta corrupción del teísmo cuando se lleva a su más alto grado. Los sacrificios humanos de los cartaginenses, mejicanos y muchos otros pueblos bárbaros apenas sobrepasan a la inquisición y a la persecución de Roma y de Madrid. Además, el derramamiento de sangre quizás no fuera tan grande en los primeros casos como en los últimos; más aún, afirmo que al ser elegidas las víctimas humanas por sorteo o por algunos signos externos, no afecta en un grado tan considerable al resto de la sociedad. Mientras que la virtud, el conocimiento, el amor a la libertad son las cualidades que claman la venganza fatal de los inquisidores, y, cuando se las destierra, la sociedad queda sumida en la ignorancia, corrupción y esclavitud más vergonzosas. El asesinato ilegal de un solo hombre por un tirano es más pernicioso que la muerte de mil por la peste, el hambre o cualquier otra calamidad de las que no hacen distinciones (NHR: 99).

1.3.2. “Respecto al valor y la humillación”

Constituye una enorme corrupción del teísmo el hecho de que este, después de haberle atribuido infinitud a la divinidad, ponga al hombre en un nivel tan bajo que lo hace susceptible de caer en la mayor superstición. El individuo, cuando se encuentra en ese estado, se humilla a sí mismo hasta tal punto que a veces opta por “la mortificación, la penitencia, la humildad y el sufrimiento pasivo como las únicas cualidades que le resultan aceptables” (NHR: 101). Por el contrario, el politeísmo representa a sus ídolos como más cercanos a la naturaleza humana, superiores sí, pero no tanto como para que no puedan ser imitados o, incluso, retados –aunque jamás derrotados–.

La posibilidad de imitar a sus ídolos, teniendo en cuenta, además, que de algunos de ellos se considera que han tenido un origen humano, puede producir en las personas un espíritu magnánimo, engrandecido y que ama la libertad, cuestión que no puede dejar de recordarnos la disposición que subyace al entusiasmo. Lo anterior puede notarse perfectamente si se compara un héroe del paganismo, como Aquiles, guerrero vigoroso, con un santo como Pacomio, ermitaño y fiel a la vida monástica (aunque también, cómo no, exitoso empresario). Mientras los

¹⁹ “Y si, entre los cristianos, los ingleses y los holandeses han abrazado los principios de la tolerancia, esta singularidad tiene su origen en la firme relación de magistrados civiles, en oposición a los esfuerzos continuos de los clérigos y fanáticos” (NHR: 97).

héroes se distinguían por su fortaleza, vitalidad y “contento de sí”, los santos del papismo, en palabras de Hume, se destacaban por su “cobardía”, “humildad”, “sumisión” y “obediencia servil”. La definición que da Spinoza de la humildad y al “contento de sí mismo”, puede servirnos para ilustrar la anterior comparación.

XXVI. La humildad es una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad. EXPLICACIÓN: El contento de sí mismo se opone a la humildad, en cuanto por “contento de sí mismo” entendemos una alegría surgida de que consideramos nuestra potencia de obrar (Spinoza, 2009 [1677]: 270).

La conclusión anterior “dio lugar a la observación de Maquiavelo de que las doctrinas de la religión cristiana (refiriéndose a la católica, pues no conocía otra) que aconsejaban sólo el valor y el sufrimiento pasivo habían doblegado el vigor de la humanidad haciendo a sus miembros idóneos para la esclavitud y el sometimiento” (NHR: 103). No podemos dejar de mencionar, en concordancia con el ensayo “De la superstición y el entusiasmo”, que la promoción de la superstición y de la vida ascética, de la esclavitud y el sometimiento, es, precisamente, aquello que garantiza el poder desmesurado del clero²⁰.

1.3.3. “Respecto de lo racional y lo absurdo”

Es común que se acuse al politeísmo de ser absurdo y contradictorio; sin embargo, dice Hume que esto puede no ser tan evidente si se revisa con detenimiento la mitología pagana. Además, sugiere que no es descabellado pensar que estos dioses provienen del mismo poder que ha formado nuestro mundo visible, tratándose de criaturas más poderosas que las demás y dotadas

²⁰ En esa misma vía, Hume hace una crítica de las virtudes monacales. “Y como toda cualidad que es útil o agradable para nosotros mismos o para otros en la vida ordinaria se reconoce que es parte del mérito personal, ninguna otra será aceptada allí donde los hombres juzguen acerca de las cosas sirviéndose de su razón natural y libre de prejuicios, sin dejarse llevar por los engaños de la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y toda la serie de virtudes monacales, ¿por qué razón son rechazadas por las gentes con sentido, sino porque no sirven a propósito alguno, no mejoran la fortuna del hombre en el mundo, no le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, no le preparan para amenizar a sus amistades y no aumentan su propia capacidad de goce? Al contrario, observamos que (esas virtudes monacales) se oponen a todos estos fines deseables, embotan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrían el carácter. Con justicia, por tanto, las pasamos a la columna opuesta y las ponemos en el catálogo de los vicios; y no hay superstición que tenga entre los hombres de este mundo fuerza suficiente para pervertir por completo estos sentimientos naturales. Puede que un sombrío fanático de escaso talento tenga, después de su muerte, un lugar en el calendario; pero mientras viva, rara vez será admitido en intimidad y sociedad, excepto por quienes tengan los mismos delirios y sean tan lóbregos como él” (EPM, 9. 87: 161).

de mayor autoridad²¹. Si en ellos se presenta algún tipo de vicio quizá sea, precisamente, al desenfreno de su enorme autoridad. Visto de este modo, la mitología resulta tan natural que, “en la enorme variedad de planetas y mundos contenidos en este universo, parece más probable que, en un lugar u otro, se lleve realmente a efecto” (NHR: 105).

La debilidad que se puede aducir a la idolatría, “por lo que se refiere a nuestro planeta” –dice Hume–, es que no está basada en un sistema lógico o, por lo menos, en alguna autoridad concluyente. Nuestro conocimiento al respecto surge de relatos fragmentarios, contradictorios y ceñidos, casi exclusivamente, a la tradición: “unos cuantos volúmenes, por tanto, tienen que contener todos los escritos polémicos de los sacerdotes paganos. Y toda su teología tiene que consistir más en relatos tradicionales y prácticas supersticiosas que en argumentaciones y controversias filosóficas” (NHR: 105). Pero, precisamente, la idolatría no busca basarse en un sistema lógico; más que de algo absurdo, se trata de una forma tradicional, variopinta y discontinua.

Con el teísmo, cuando este constituye el principio de una religión popular, sucede algo muy diferente. Al principio, suele tener una apariencia bastante filosófica. Después surge una marcada tendencia hacia lo absurdo, como podrá verse que ocurre con la escolástica; esta tendencia es mantenida por los razonadores especulativos quienes, debido a su cercanía cultural (como su primera educación), aceptan los dogmas que provienen de los libros sagrados y de las autoridades visibles. Paradójicamente, lo absurdo y contradictorio de sus doctrinas es lo que garantiza la fidelidad de sus adeptos. La teología popular no puede permitir que sus razonamientos sean considerados obvios y fáciles –¡todo lo contrario!– puesto que así perderían su autoridad como administradores del misterio²².

El asombro tiene que surgir necesariamente; el misterio, fingirse; las tinieblas y la oscuridad deben desearse fervientemente. Y se debe impulsar a hacer méritos a los piadosos fanáticos que desean una oportunidad para someter a su rebelde razón aceptando la creencia en los más ininteligibles sofismas (...) Oponerse al torrente de la religión

²¹ “¿Qué dificultad existe en concebir que los mismos poderes o principios, sean los que sean, que formaron este mundo visible, a los hombres y a los animales, produjeran también una especie de criaturas inteligentes de una sustancia más refinada y de una autoridad mayor que el resto?” (NHR: 103)

²² “La historia eclesiástica confirma suficientemente estas reflexiones. Cuando se inicia una controversia, siempre hay alguien que pretende conocer de antemano el resultado con certeza. Dicen que la opinión que más se oponga al sentido común será con seguridad la que prevalezca, incluso donde el interés general del sistema no requiera esa decisión. Aunque la acusación de herejía pueda, en algunas ocasiones, pasar de unos a otros entre los que disputan, siempre se quedará al final en el bando de la razón” (NHR: 107).

escolástica con máximas tan débiles como que es imposible para una cosa ser y no ser, que el todo es mayor que la parte, que dos más tres son cinco, es pretender detener el océano con un haz de juncos. ¿Queréis instaurar la razón profana frente a los misterios sagrados? No existe un castigo lo suficientemente grande para vuestra impiedad. Y las mismas hogueras que fueron encendidas para los herejes servirán también para la destrucción de los filósofos (NHR: 105).

1.3.4. “Respecto a la duda o a la convicción”

La última comparación que hace Hume entre el teísmo y el politeísmo se refiere a “la duda o a la convicción”; pretende investigar la solidez de la creencia que tienen los adeptos a una u otra forma de religión. Refirámonos primero, con Hume, a lo que sucede con los católicos romanos y, sobre todo, al asunto de la transubstanciación, o misterio mediante el cual el pan y el vino, sin perder su forma, convierten su sustancia en la sustancia de Cristo, tratándose de la presencia real de Cristo en la celebración eucarística. Por supuesto, esta doctrina se ha prestado para una enorme cantidad de burlas y disputas teológicas; de hecho, es uno de los puntos de los que más tomaron distancias los cristianos reformados. A pesar de que el nivel cultural de los católicos de la época es ampliamente reconocido por Hume, el filósofo no evita mencionar ironías como la de Averroes: “de todas las religiones, la más absurda y sin sentido es aquella en la que sus devotos, después de haber creado a su deidad, se la comen” (NHR: 109). Lo paradójico es que, a pesar de eso, el catolicismo cuenta con una enorme cantidad de fieles devotos.

Lo anterior se menciona para decir que a los humanos del futuro se les hará bastante difícil creer que en alguna época un grupo de seres inteligentes hubiese abrazado dicha doctrina; del mismo modo que a los hombres de la época de Hume les era difícil creer que en algún tiempo el politeísmo hubiese sido considerado como una creencia sensata y que hubiera contado con muchos adeptos. El punto que Hume pretende mostrar es que no resulta tan fácil descartar el politeísmo como una forma religiosa que haya logrado despertar la convicción de sus adeptos. Para completar el argumento, Hume trae algunos ejemplos de creyentes paganos convencidos, aunque ambiguos también, en ocasiones, como Cicerón, Pompeyo o Augusto.

Pero parece que, fueran cuales fueran las libertades escépticas que ese gran hombre pudiera haberse tomado en sus escritos o en sus conversaciones filosóficas, con todo evitó en la conducta cotidiana cualquier cosa que permitiese acusarla de deísmo o de irreverencia. Incluso estaba deseoso de aparecer como un devoto religioso ante los miembros de su propia familia y ante su esposa Terencia, en quien confiaba en grado

sumo; y nos queda una carta suya, dirigida a ella, en la que le ruega, con toda seriedad, que ofrezca un sacrificio a Apolo y a Esculapio como prueba de gratitud por haber recuperado la salud (NHR: 117). Resumiendo, no hay duda de que los devotos de la superstición establecida en la antigüedad fueron tan numerosos en cualquier estado como lo son en la actualidad los de la religión moderna; su influencia fue tan universal, aunque no tan grande; y mucha gente le concedió su asentimiento, aunque ese asentimiento aparentemente no fuera tan fuerte, preciso ni afirmativo (NHR: 119).

Sin embargo, es preciso advertir, dice Hume, que el carácter o la naturaleza de la creencia de los idólatras tampoco aparece con suficiente claridad. En muchas ocasiones, como, por ejemplo, en la ambigüedad de Cicerón, se muestra que su temperamento religioso es meramente superficial y que, en realidad, alberga las más grandes dudas en su interior, así exteriormente muestre la mayor devoción. De hecho, casi siempre el sentido común y la experiencia han sido las verdaderas guías del comportamiento humano. Muestra de eso es que ni siquiera los esfuerzos que ha llevado a cabo la teología escolástica, esfuerzos que se han valido, incluso de la violencia, han logrado grabar del todo dichos principios en la mente humana, y ni siquiera pudieron borrar la enorme variedad de herejías y blasfemias tan conocidas a lo largo de la historia. Con mayor razón se puede decir que en la época antigua no era poca la inconsistencia de las creencias, dado que ni siquiera había un esfuerzo por sistematizarlas lógicamente.

Otra anotación que hace Hume para argumentar la menor rigidez de las religiones antiguas es que estas no eran “escriturales” sino “tradicionales”. De ahí, también, que no se haya establecido un dogma unificador sino que la creencia hubiese dependido de relatos fragmentarios de los cuales era imposible, con razón, ponderar unos por encima de otros. Evidentemente, la consecuencia es que la manera que los creyentes tenían de afrontar su creencia era mucho más flexible que si esta hubiese dependido de algún principio rígido²³. Se suele considerar que esta flexibilidad hacía que la creencia en el politeísmo no fuese tan firme como la que pueden generar las doctrinas especulativas del teísmo. Hume, por su parte, considera la posibilidad –“No lo sé, pero puede que la conclusión contraria sea más probable” (NHR: 121)– de que ese carácter flexible, al evitar las enormes disertaciones sobre principios dogmáticos, evitase también los cuestionamientos sobre el origen y la validez misma de la religión, impidiendo, de este modo, una caída en el escepticismo radical. Sobre este punto, Hume concluye que: “La diferencia es

²³ “Y aunque esto no apartó a la mayor parte de los hombres de tan absurda fe (pues ¿cuándo será la gente razonable?), sí les hizo más críticos y les llevó a dudar más a la hora de mantener sus principios, y fue incluso capaz de producir en personas con una cierta disposición mental prácticas y opiniones que tenían la apariencia de manifiesta infidelidad” (NHR: 121).

sólo en el grado. Un hombre de la época antigua pondrá alternativamente un toque de impiedad y otro de superstición a lo largo de su discurso. Un hombre moderno piensa a menudo de la misma manera, aunque pueda ser más cauto en su expresión” (NHR: 123).

Además, si la creencia en el politeísmo no hubiera sido real, ¿por qué, entonces, Luciano se habría dedicado a atacar esta forma de religión con tanta vehemencia?, ¿por qué Livio se habría tomado el trabajo de criticar la impiedad de sus contemporáneos? De hecho, aunque el asunto religioso no se destacó como el centro de sus investigaciones, los estoicos también participaron de algunas de las supersticiones de la época.

Es cierto que Epicteto nos prohíbe tomar en consideración el lenguaje de grajos y cuervos, pero no porque no digan la verdad, sino sólo porque no pueden presagiar otra cosa como no sea que nos vamos a romper el cuello, o a perder nuestra hacienda, que son circunstancias que, según él, en modo alguno dependen de nosotros (NHR: 125).

Lo que Hume quiere destacar es que eran usuales las libertades en la manera en la que se asumía la creencia religiosa en el marco del politeísmo, en marcado contraste con el dogmatismo imperante en las religiones teístas. El escepticismo, incluso, se proponía refutar toda la variedad de manifestaciones religiosas, reducirlas a un mismo origen, así como dudar del sistema mitológico como tal. Pero argumenta Hume “que todas estas libertades no implicaron una infidelidad y escepticismo plenos y universales entre la gente es algo demasiado evidente para ser negado” (NHR: 127). Hume concluye que

las diferencias mayores y más visibles entre una religión tradicional y mitológica y otra sistemática y escolástica son dos: la primera es, con frecuencia, más razonable, pues consiste sólo en una multiplicidad de historias que, aunque sin fundamento, no implican un absurdo manifiesto ni una contradicción demostrativa, y se asienta tan fácil y suavemente en la mente de los hombres que, aunque pueda ser aceptada de una forma tan universal, no produce, afortunadamente, una impresión profunda ni en los sentimientos, ni en el entendimiento (NHR: 129).

Si quisiéramos hacer un balance general de los cuatro aspectos de la comparación entre teísmo y politeísmo que establece Hume, tendríamos que concluir que el politeísmo sale mucho mejor librado porque (1) resulta más tolerante debido a la diversidad de sus dioses y a la manera incluyente que tenía de acercarse a los ritos de las culturas extranjeras; (2) sus deidades, al ser más cercanas a la naturaleza humana, no someten al individuo a la completa humillación y permiten que el espíritu pueda albergar la intención entusiasta de imitar a los dioses; (3) como no pretende ser un sistema teológico dogmático, y acepta su carácter tradicional y fragmentario,

evita caer en el absurdo. La teología escolástica, por su parte, sí cae en el absurdo puesto que pretende ser cada vez más elaborada, terca y alejada del sentido común; (4) contrario a lo que se cree usualmente, la idolatría sí contaba con adeptos convencidos, aunque la naturaleza de su creencia fuese, por mucho, más flexible que la de los teístas. En este punto, la superioridad del politeísmo se da más respecto del carácter no dogmático de sus fieles, pues es innegable que las religiones teístas también cuentan con una enorme cantidad de adeptos convencidos.

1.4. Origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana

De la investigación genealógica humeana se puede concluir que la religión tiene origen en las pasiones humanas, en el miedo, un miedo descontrolado que incrementa la ansiedad y las imágenes terroríficas de lo desconocido; el pánico se transfiere a las representaciones de la divinidad, convirtiéndola en la oscuridad más pavorosa. Sin embargo, paradójicamente, lo que aparece en la sistematización teológica de la divinidad no son estas características tan sombrías sino, todo lo contrario, las alabanzas más grandes que puedan ser pensadas. ¿Por qué? Porque esa es la manera en que puede mitigarse el terror, a través de elogios muy elevados que contenten a la divinidad. Esto tiene una consecuencia crucial, a saber, que la creencia religiosa se presenta en el humano como una tensión entre dos polos opuestos: “los terrores naturales” y “la propensión a la adulación”, “ la influencia de estos principios opuestos varía según la situación en que se encuentre el entendimiento humano” (NHR: 131).

Los pueblos más bárbaros solían atribuir a los dioses cuestiones tan humanas y tan mezquinas como la envidia o la ignorancia de algunos asuntos. Se dice que Sócrates se oponía a esto con empeño, argumentaba que los dioses lo conocían todo, incluso lo más íntimo de los pensamientos de los hombres. Pero, desde luego, la posición de Sócrates no era la más aceptada vulgarmente, dado su carácter filosófico. También ocurría que sólo se magnificaban el poder y el conocimiento de la divinidad, dejando de lado la bondad y la benevolencia. Por supuesto, esto hacía que el miedo aumentase y que el individuo, secretamente, detestara tanta crueldad en la divinidad a pesar de que tuviera que cantarle alabanzas dictadas por el entendimiento.

Por eso puede afirmarse con seguridad que las religiones populares son realmente, en la concepción que de ella tienen sus devotos más vulgares, una especie de demonismo; y

cuanto más se ensalza el poder y el conocimiento de la deidad, más disminuidas por supuesto se encuentran su bondad y su benevolencia, sean cuales sean los epítetos de alabanza que les dediquen sus asombrados adoradores (NHR: 133).

A pesar de que “lo único aceptable para un ser perfecto” sea la virtud y la conducta moral, la actitud supersticiosa conduce a que se pretendan obtener beneficios de la divinidad a partir del extenso catálogo de ritos absurdos que antes mencionamos. Dice Hume que los preceptos morales contenidos en los libros sagrados no son considerados como la parte más importante de la creencia. En el modo vulgar de acercarse a la religión encontramos que cuando alguien es atacado por un mal, como Roma en épocas de la peste, no hay consideración alguna de que dichos males puedan haber sido causados por la propia conducta viciosa; estos se atribuyen a una ira inexplicable y misteriosa, arbitraria pero santa, de la divinidad. La superstición se encuentra tan arraigada que si se diera el caso de una religión cuyos primeros principios consistieran en un conjunto de planteamientos morales, expuestos, con regularidad, en un sermón, sucedería que los fieles empezarían a considerar que lo relevante del asunto es la intachable asistencia a escuchar el sermón (como rito), y no el cumplimiento efectivo de los preceptos que allí se presentan.

Surge entonces un problema, a saber, ¿por qué, a pesar de que siempre la razón natural nos impulse a atribuirle las conductas más virtuosas a la divinidad, no se ha establecido, con seriedad, la imitación de dichas virtudes como el principio de la religión? No es suficiente con decir que los dioses son antropomórficos y, por lo tanto, que las características atribuidas a ellos provienen también de lo más mezquino del hombre. Tampoco es suficiente con el argumento usual de que practicar la moral es un asunto bastante difícil. Y no es suficiente, precisamente, “porque no hay nadie tan estúpido que, haciendo uso de la razón natural, no considere la virtud y la honradez como las cualidades más valiosas que una persona pueda poseer” (NHR: 141). Además, parece que no es posible admitir que es más difícil llevar una conducta moral que cumplir con muchos de los rituales supersticiosos; ya que estos implican, entre otras cosas, el sufrimiento voluntario y, en ocasiones, la completa humillación.

El verdadero motivo por el cual no suele fundamentarse la religión en preceptos morales es que la moral es considerada como una obligación, no como una excepción o sacrificio que pueda llamar la atención de algún dios. (Aunque, en cierta medida, puede decirse que la concepción de la moral que subyace a la anterior afirmación resulta algo trivial, pues, visto de cerca, el asunto de la moral presenta tantas complicaciones que ella no puede ser considerada como una simple

obligación). Como de la moral se obtiene cierta utilidad inmediata en la vida, esta puede dar la impresión de no seguirse sólo por amor a la divinidad, sino buscando, precisamente, alguna utilidad concreta. Contrario a esto, el rito supersticioso no busca una utilidad generada directamente por el individuo, como la conducta moral, sino que busca el favor de la divinidad a través de un rito inútil por sí mismo.

Al devolver un préstamo o pagar una deuda, su divinidad no se siente en absoluto agradecida porque esos actos de justicia son algo que estaba obligado a realizar y que muchos habrían realizado aunque no existiese ningún dios en el universo. Pero si hace un día de ayuno o se flagela a base de bien, eso está, en su opinión, en relación directa con el servicio de Dios. Ningún otro motivo podría obligarle a tales austeridades. Gracias a esas excepcionales muestras de devoción ha logrado el favor divino y puede esperar, como recompensa, protección y seguridad en este mundo y felicidad eterna en el otro (NHR: 143).

Por eso es que, bajo ninguna circunstancia, puede tomarse como prueba de la moralidad de un humano el que este sea un devoto religioso dedicado. Puede que esto, incluso, genere un efecto contrario, a saber, que a mayor superstición mayor el miedo y, en consecuencia, mayores las corrupciones en la conducta que este genera. El crimen, como se ha mostrado a lo largo de la historia humana, es compatible con la piedad²⁴. La culpa, tan promocionada por la jerga y teología católica de la época, debilita la mente y, por lo tanto, no le permite ejercer su razón natural sino que la incita a expiarse a través de rituales y ofrendas absurdas. El factor común de las formas de religión popular es la “barbarie” y el “capricho” y no es casualidad que estas sean las características que la superstición termina atribuyéndole a la divinidad, más bien es una consecuencia del abandono a la debilidad, al miedo, a esas pasiones supersticiosas que resultan nocivas para la razón natural y la moral²⁵. La religión, o por lo menos la religión vulgar, parece

²⁴ Dice Hume, citando a Diodoro Sículo: “Quienes emprenden las empresas más criminales y más peligrosas son, por lo general, los más supersticiosos, como señala un antiguo historiador a propósito de lo anterior. Su devoción y su fe espiritual van creciendo a la vez que sus miedos” (NHR: 145).

²⁵ “Incluso los sacerdotes, en vez de corregir esas depravadas ideas de la humanidad, a menudo se han hallado dispuestos a fomentarlas y alimentarlas. Cuanto más terriblemente se represente a la divinidad, más dócil y sumisamente se conducirán los hombres con sus ministros. Y cuanto más irracionales sean los procedimientos de aceptación exigidos por ella, tanto más necesario se hace abandonar nuestra razón natural y someternos a la guía y dirección espiritual de aquéllos. Debe admitirse, por tanto, que las estrategias de los hombres agravan nuestras debilidades naturales y las locuras de esta clase, pero que nunca las engendran originariamente. La raíz de ellas se encuentra en lo más profundo de la mente y brota de las propiedades esenciales y universales de la naturaleza humana” (NHR: 145). Nada puede hacer que se mantengan puros los auténticos principios de la moral a la hora de juzgar la conducta humana a no ser la absoluta necesidad que tenemos de esos principios para que exista la sociedad. Si el pensar común puede ser condescendiente con los príncipes y aceptar que su sistema ético sea algo diferente de las normas establecidas para regular la vida de los particulares, ¿cuánto más no lo será con esos seres superiores

no ser el fundamento de la moral; así como la moral no parece ser el fundamento de la religión, o por lo menos no de la religión vulgar.

Al principio habíamos mencionado que, además de su origen en la naturaleza humana –que ha sido el objeto de toda la genealogía que se expuesto–, hay otra fuente de la religión: su fundamento en la razón. Dicho fundamento en la razón no hace parte del ámbito de la religión vulgar y las disertaciones en torno al mismo están lejos de poder ser consideradas como algo bárbaro. Los hombres bárbaros, según Hume, además de adjudicar características arbitrarias a sus dioses, son incapaces de reconocer aquello que resulta tan evidente para cualquier “persona dotada de buen entendimiento”; que hay una inteligencia que rige la naturaleza, “un propósito”. Cuestión que debe suscitar, por su mera contemplación, “la idea de una causa o autor inteligente”²⁶ (NHR: 147), idea que constituye el fundamento racional del teísmo²⁷.

Y contrario a lo que sucede con la superstición, no es necesaria ninguna autoridad eclesiástica, ni de ningún tipo, para que la mente humana pueda albergar la idea del designio de un autor inteligente. Al tratarse de una contemplación racional, según el mayor orden e inteligencia, no pueden atribuírsele a dicha causa inteligente los vicios de la naturaleza humana; por lo tanto, aquel que alberga estos principios no tiene por qué humillarse al temer que los caprichos de la divinidad vayan a poder perjudicarlo.

La *Historia natural de la religión* termina con un “Corolario general” que empieza de la siguiente forma:

Aunque la necesidad de los hombres, bárbaros y sin instrucción, sea tan grande que les haga incapaces de reconocer la existencia de un autor soberano en las obras de la naturaleza más evidentes, con las que están muy familiarizados, resulta casi imposible que una persona dotada de buen entendimiento rechace esa idea cuando se le sugiere. Es evidente que existe un propósito, una intención, un designio en todas las cosas y cuando nuestra comprensión se amplía hasta el punto de contemplar el origen primero de este sistema visible, tenemos que aceptar, con la más firme convicción, la idea de una causa o autor inteligente. También los principios uniformes que

cuyos atributos, puntos de vista y naturaleza nos son tan absolutamente desconocidos? Los dioses tienen sus propias leyes. Los dioses tienen máximas de justicia propias (NHR: 137).

²⁶ “También los principios uniformes que prevalecen en la estructura total del universo nos llevan de forma natural (si no necesariamente) a concebir esa inteligencia como única e indivisa, allí donde los prejuicios de la educación no se oponen a tan razonable teoría. Incluso los hechos discordantes que ocurren en la naturaleza, y que se descubren por todas partes, se convierten en pruebas de un proyecto coherente y son la prueba de un único propósito o intención, por inexplicable o incomprensible que sea” (NHR: 147).

²⁷ Aquí Hume parece acercarse al teísmo y el teísmo, al surgir de la contemplación, del orgullo, y no del miedo, parece acercarse al entusiasmo; por lo menos, mucho más de lo que puede llegar a acercarse a la superstición.

prevalecen en la estructura total del universo nos llevan de forma natural (si no necesariamente) a concebir esa inteligencia como única e indivisa, allí donde los prejuicios de la educación no se oponen a tan razonable teoría. Incluso los hechos discordantes que ocurren en la naturaleza, y que se descubren por todas partes, se convierten en pruebas de un proyecto coherente y son la prueba de un único propósito o intención, por inexplicable e incomprensible que sea (NHR: 147).

A pesar de lo extraño que pueda parecernos, el hecho de que “el bien y el mal estén universalmente entremezclados y confundidos” puede considerarse como uno de esos hechos discordantes que también prueban el único propósito que rige la naturaleza. Pues, a pesar de que “todas las ventajas van acompañadas de desventajas” y de que ni siquiera “nuestras aspiraciones más quiméricas nos permiten formarnos la idea de una posición o situación completamente deseable”, “una compensación universal se da en todas las maneras de ser y de existir” (NHR: 147)²⁸.

Ahora bien, así termina la *Historia natural de la religión*:

El todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestra investigación más rigurosa sobre este tema. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tan irresistible el contagio de la opinión que incluso esta duda prudente apenas podría sostenerse. ¿No hemos ampliado nuestras miras enfrentando una clase de superstición a otra y poniéndolas a combatir? Mientras ellas se enfurecen y luchan, nos escapamos felizmente a las regiones tranquilas, aunque oscuras, de la filosofía (NHR: 151).

Según su “origen en la naturaleza humana”, tal como lo ha mostrado la genealogía humeana, la religión surge del miedo, de la debilidad y, en menor medida, de la esperanza. Según eso, el teísmo y el politeísmo tienen un origen común en las pasiones; siendo el primero un desarrollo posterior del segundo, suscitado a medida que las deidades se fueron jerarquizando y las alabanzas volviendo más complejas. El politeísmo, sin embargo, por diversos motivos, se arraiga con mayor facilidad a la mente humana y su variedad lo hace flexible, de tal modo que no es tan propenso al dogmatismo como sí lo es el teísmo²⁹.

²⁸ “Cuanto más exquisito es el bien del que se nos ofrece una pequeña muestra, tanto más agudo es el mal asociado a él; y existen pocas excepciones de esta ley uniforme de la naturaleza. El más vivo ingenio raya en la locura; las más elevadas efusiones de alegría producen la melancolía más profunda; los placeres más atrayentes van acompañados de la más cruel lasitud y disgusto; las esperanzas más halagüeñas conducen a las más duras decepciones. Y, en general, ninguna trayectoria vital tiene una seguridad (pues no hay ni que soñar con la felicidad) como la que ofrece la vida moderada y tranquila, que apuesta, en la medida de lo posible, por un término medio y por una especie de insensibilidad en todo” (NHR: 147).

²⁹ Una conclusión muy relevante que se obtiene a partir de la genealogía de la creencia religiosa es que esta no se origina a partir de ningún lineamiento moral, sino de la debilidad, el miedo y la ignorancia humana; ella tampoco ha buscado, en su tradición vulgar, establecer lineamientos morales sino que se ha limitado a apaciguar el miedo y la

Pero la religión no puede ser vista sólo desde la perspectiva de su “origen en la naturaleza humana”, pues también existe una perspectiva desde su “fundamento en la razón”, que Hume insinúa al final de la *Historia natural de la religión*. Según su “fundamento en la razón”, el politeísmo es absurdo, mientras que la conclusión teísta –o, más bien, deísta– es apenas obvia, como se nota al principio del “Corolario general” de Hume. Ahora bien, a pesar de dicha obviedad en cuanto a la existencia de un autor y de su designio del mundo, el tema adquiere una mayor complejidad cuando se trata de la naturaleza de dicho autor, pues el todo parece seguir siendo un enigma, “un misterio inexplicable”, de tal modo que “la duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestra investigación más rigurosa sobre este tema”.

Ahora bien, dicho enfrentamiento entre la aceptación de los principios del teísmo, la suspensión del juicio escéptica y demás conflictos que se dan respecto al fundamento racional de la religión, como el problema del mal, se insinúan en el “Corolario general” de Hume a la *Historia natural de la religión*. Pero el desarrollo puntual de este tema tiene lugar en los *Diálogos sobre religión natural*, obra póstuma de Hume que se presenta como un diálogo entre tres interlocutores, caracterizados con maestría literaria. La postura deísta –teísmo experimental, como se le llamará– es asumida por Cleantes, el escepticismo es encarnado por Filo y la teología tradicional caracterizada por Demea.

El tema de nuestro siguiente capítulo será abordar el tema del fundamento racional de la religión, sin embargo, dicha investigación requiere ciertas características particulares para que su proceder no sea dogmático, por lo tanto, el género dialógico resulta muy apropiado en ese sentido. Más aún cuando se trata de un diálogo que se construye sobre los principios escépticos propios de la filosofía humeana, tal y como hace Hume en los *Diálogos sobre religión natural*. Antes de abordar el tema de la posibilidad de fundamentar en la razón la creencia religiosa, esbozaremos algunas generalidades del escepticismo como pilar de la filosofía humeana y su relación con la construcción de los *Diálogos*.

debilidad de los hombres. La religión, por lo tanto, según la genealogía humeana, no es el fundamento de la moral; ella surge de fuentes naturales que Hume rastrea pero que no son el tema de la presente investigación.

Interludio

El carácter escéptico de la filosofía humeana

Es usual que Hume sea tenido en cuenta, junto con Descartes, como el abanderado de uno de los dos paradigmas del escepticismo. Sin embargo, se ha vuelto muy común creer –y, quizá, adecuadamente– que la filosofía humeana no es del todo escéptica (Penelhum, 1995: 126)³⁰. Según el espíritu escéptico de la filosofía humeana es imposible albergar un escepticismo radical, lo que no significa prescindir del escepticismo por completo; pues es este es, quizá, su característica primordial en la lucha contra el dogmatismo. Para responder a la pregunta de hasta qué punto Hume es escéptico, se propone el escepticismo mitigado como el más adecuado a la filosofía humeana.

En este *Interludio* pretende rastrearse el paso del escepticismo radical al escepticismo mitigado, con el fin de mostrar la relevancia del carácter escéptico en la filosofía de Hume; apuntando, sobre todo, a que pueda notarse cómo este se ve reflejado en los *Diálogos sobre religión natural*. Para tal propósito, revisaremos, en primer lugar, lo dicho en la sección XII de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, después, la *Conclusión* al “Libro primero” del *Tratado de la naturaleza humana* y, por último, la introducción a los *Diálogos sobre religión natural*, “Pánfilo a Hermipo”.

En la sección XII de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, “De la filosofía académica o escéptica”, se muestran dos tipos de escepticismo, el “escepticismo previo” y el escepticismo consecuente. El “escepticismo previo” a toda reflexión filosófica consiste en una negación absoluta tanto de los conocimientos que se hayan podido alcanzar como de la facultad misma de obtener dichos conocimientos, tal como recomienda Descartes. Según Hume, salir de dicho escepticismo es imposible porque para ello sería necesario un “principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los

³⁰ En ese sentido, Kemp Smith es el primero en realizar tal cuestionamiento y proponer una lectura naturalista de la filosofía humeana.

demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese que ya no tenemos confianza?” (EHU, 12: JO 192, SB 149).

Sin embargo, dicho escepticismo, de presentarse “de una forma más moderada”, puede considerarse como una antesala a la reflexión filosófica, un “preparativo necesario” para librarnos de prejuicios que puedan infortunar el pensamiento. El segundo tipo de escepticismo, el “escepticismo consecuente”, resultado de la investigación filosófica, presenta dos versiones: el escepticismo radical y el escepticismo mitigado.

El escepticismo radical demuestra los múltiples engaños que pueden presentársele al entendimiento humano, desde el ámbito sensible, moral y, sobre todo, a partir de los meros razonamientos abstractos. En cuanto al ámbito sensible, ni siquiera es posible probar la existencia del mundo externo o, de otro modo, que nuestras ideas estén conectadas con objetos independientes a ellas.

Es una cuestión de hecho la de que, si las percepciones de los sentidos pueden ser producidas por objetos externos que se asemejen a ellas, ¿cómo puede resolverse esta cuestión? Por experiencia, desde luego, como todas las demás cuestiones de semejante naturaleza. Pero, en este punto, la experiencia es y ha de ser totalmente silenciosa. La mente nunca tiene nada presente, sino las percepciones, y no puede alcanzar experiencia alguna de su conexión con los objetos. La suposición de semejante conexión, por tanto, carece de fundamento en el razonamiento (EHU, 12: JO 196, SB 153).

A partir de los razonamientos abstractos las objeciones que pueden oponérsele al entendimiento son muy variadas y sumamente refinadas. Tal es el caso de la paradoja de Zenón, que Hume trae como “dogma clerical”. Esta consiste en argumentar la infinita divisibilidad del espacio –“Una cantidad real, infinitamente menor que cualquier cantidad finita, conteniendo cantidades infinitamente menores, y así sucesivamente *in infinitum*”(EHU, 12: JO 199, SB 156)–; de este modo se concluye la frivolidad, en apariencia absurda, de que el movimiento es imposible. Este tipo de razonamientos son indestructibles si se toman en abstracto. Un tercer tipo de argumentos escépticos son los de tipo moral, como el carácter cambiante de las opiniones humanas, tal como se evidencia en el hecho de que estas varíen de un país a otro, en la salud y en la enfermedad, etc. Hume no insiste mucho en ese punto.

Sin embargo, a pesar de la contundencia de los argumentos anteriores, el escepticismo radical sólo puede sostenerse si se mantiene “en su esfera propia”, en el ámbito de investigaciones

profundas, al margen del sentido común y la vida cotidiana; pues este, al enfrentarse con ella, pierde su vigencia.

El gran subversor del *pirronismo* o de los principios excesivos del escepticismo es la acción, la ocupación y los quehaceres de la vida común. Aquellos principios pueden prosperar y triunfar en las escuelas donde, desde luego, es difícil si no imposible refutarlos. Pero tan pronto como abandonan la sombra y, en virtud de la presencia de objetos reales que activan nuestras pasiones y sentimientos, son opuestos a los más poderosos principios de nuestra naturaleza, se desvanecen como el humo y dejan al escéptico más decidido en la misma condición que los demás mortales (EHU, 12: JO 203, SB 158).

Ningún escéptico, por más de que su doctrina se lo exija, puede arrojarse a la inactividad, pues esto le implicaría la muerte; las preocupaciones cotidianas se imponen, haciendo que hasta el más escéptico tenga que sucumbir a ellas, o morir.

Cuando despierte (el escéptico) de su sueño, será el primero en participar en la risa contra él y en confesar que todas sus objeciones son un mero entretenimiento y no pueden tener otra finalidad que mostrar la condición caprichosa de la raza humana que ha de actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz por investigación diligente de satisfacerse acerca del fundamento de sus operaciones o de vencer las objeciones que se puedan levantar contra ellos (EHU, 12: JO 204, SB 160).

Se ha mostrado, entonces, que el escepticismo radical es inviable, si pretende ser considerado como algo más que un mero ejercicio intelectual. Sin embargo, la duda frente a las capacidades humanas y, de ese modo, de los alcances del conocimiento, es sana para el filósofo en tanto pretenda distanciarse de una posición dogmática. “En general hay un grado de duda, de cautela y modestia que, en todas clases de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal” (EHU, 12: JO 205, SB 161). De este modo surge el escepticismo mitigado, que consiste en la prudencia de limitar los campos de investigación a aquellos que puedan enmarcarse dentro de los límites del entendimiento humano.

Según dicho marco, respecto a los razonamientos abstractos, sólo es posible tener conocimiento de aquellos relacionados con el número y la cantidad, y respecto a las cuestiones de hecho, no es posible demostración alguna –dado que “todo lo que es puede no ser”–, por lo tanto, estas se encuentran bajo la única jurisdicción de la experiencia y el hábito.

Por tanto, la existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de un guijarro puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el

deseo de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral, que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humanos (EHU, 12: JO 208, SB 164).

La reflexión sobre la religión, por supuesto, también debe respetar estos límites que se han trazado, de tal modo que “si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿contiene cualquier razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión” (EHU, 12: JO 209, SB 164).

A pesar de que el principal referente del tema es la *Investigación* –texto que fue mejor valorado que el *Tratado de la naturaleza humana*, incluso, por el propio Hume–, en la *Conclusión* al “Libro Primero” del *Tratado* se muestra una perspectiva del escepticismo desde un punto de vista mucho más vivencial, dramático, en el buen sentido del término. Este tipo de tratamiento resulta propicio respecto a un tema como el escepticismo, pues el carácter de este, como se ha podido ver, está íntimamente ligado a las cuestiones vitales.

Su contemporáneo Thomas Reid, detractor de su filosofía, lo consideró (al *Tratado*) como confesión del carácter insostenible de la ciencia de la naturaleza humana, postura cuyos ecos matizados aún se mantienen. Incluso entre quienes simpatizan con su filosofía existe la tendencia a restarle importancia a la *Conclusión*, al considerarla efecto del “ardor juvenil” humeano, o simplemente a ignorarla como pasaje de poca relevancia. Sin embargo, es notable el creciente interés de los especialistas en ella hasta afirmar que “es la sección más importante del *Tratado*” para comprender el carácter de la filosofía de Hume, puesto que, además de servir de puente entre su lógica y su filosofía de las pasiones, en ella el autor “representa el giro que quiere imitemos” como filósofos (Calvo, 2012: 334).

Ahora bien, ¿cuál es el giro que ha dado Hume y que, además, quiere que sea imitado por los filósofos? Por supuesto, se refiere al giro escéptico, experiencia que en la *Conclusión* al *Tratado* se relata en un tono íntimo y vivencial, tal y como sólo es posible retratarla, si se pretende la honestidad. Lo primero que debe decirse al respecto de tal giro es que este constituye un momento particular en la filosofía humeana, filosofía que no puede caracterizarse como algo estático sino, precisamente, como un proceso de pensamiento dinámico, contrario a las pretensiones dogmáticas de establecer una verdad inamovible. De manera particular, el momento

que se esboza en el *Tratado* es algo así como un preámbulo para posteriores investigaciones, una reflexión previa a lanzarse a “las inmensas profundidades de la filosofía” y fruto de reflexiones anteriores.

Hume dice que se siente como alguien que ha escapado a un naufragio y que debe continuar navegando en la misma embarcación, a pesar de que esta se encuentre averiada. El naufragio al que ha sobrevivido es al que conduce el escepticismo radical, y el rumbo con el que desea seguir navegando es la investigación sobre la naturaleza humana. A pesar de que haya decidido continuar, su espíritu no puede escapar a la incertidumbre, la duda y el miedo, consecuencia de casi haber naufragado.

La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía; y como a esta pasión le es habitual, por encima de todas las demás, gozarse en su propia desventura, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas esas desesperadas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tanta abundancia (THN, 1.4.7: SB 264, FD 415).

Y, de hecho, para Hume, sólo es posible escapar del naufragio gracias a la fuerza, a la intensidad con la que el hábito y la experiencia se manifiestan como principios de la imaginación. De no ser por estos, nada podría decirse aparte de aquellas cosas que impresionan a los sentidos inmediatamente (“aquellas percepciones inmediatamente presentes a nuestra conciencia”). Esto significa que cualquier investigación sobre los objetos sólo puede basarse en este tipo de disposiciones de la imaginación, como el hábito y la experiencia. Cuestión que refleja la incapacidad humana de conocer los fenómenos más que por lo que le imprime su propia mente a través de la imaginación. De tal modo que el reconocimiento de dicha incapacidad es causa de la melancolía que describe Hume.

¿Cómo no nos vamos a sentir defraudados cuando acabamos comprendiendo que esta conexión, vínculo y energía yacen simplemente en nosotros mismos, que no consisten en otra cosa que en la determinación de la mente, adquirida por la costumbre, y que es esta determinación quien nos lleva a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro? (THN, 1.4.7: SB 266, FD 417).

Aceptado lo anterior, además de la melancolía, sobrevive la cuestión de hasta qué punto hay que ceder ante las conclusiones de la imaginación. Es decir, gracias a ella es posible decir algo acerca de los fenómenos, sin embargo, es evidente que la fantasía también puede caer en excesos abrumadores: “No hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos”³¹ (THN, 1.4.7: SB 267, FD 419). El dilema consiste en que, a pesar de que sean admitidos los peligros, tampoco pueden negarse todas las conclusiones de la imaginación porque es debido a ella que puede escaparse al escepticismo radical, dado que el mero entendimiento refinado y abstracto se destruye a sí mismo.

Por lo que a mí respecta, no sé qué hacer en este caso. Tan sólo puedo limitarme a observar lo que se hace comúnmente: esto es, que nunca o muy raramente se piensa esta dificultad, y que, aunque alguna vez se presente ante la mente, se olvida con rapidez sin dejar tras de sí sino una pequeña impresión. Las reflexiones extremadamente refinadas tienen poca o ninguna influencia sobre nosotros y, sin embargo, no establecemos, ni podemos establecer, como regla que no deban tener ninguna influencia, pues esto implica una manifiesta contradicción (THN, 1.4.7: SB 268, FD 420).

Aunque si admira la intensidad del testimonio de Hume, no parece tan cierto que las reflexiones refinadas tengan poca influencia sobre el humano, lo que sí es cierto es que gracias a la disposición natural del hombre y a sus intereses más cotidianos, como el gusto por la socialización y demás placeres sensibles, el estado melancólico generado por dichas reflexiones refinadas va cediendo con rapidez. No se trata, pues, en lo más mínimo, de renunciar por completo a los placeres y actividades que ofrece la naturaleza –motivado por un escepticismo radical–, ni tampoco de renunciar a todo tipo de reflexión filosófica, sino de creer cuanto sea necesario para vivir y filosofar, pero siempre manteniendo de base los principios escépticos que, al recordar la fragilidad de la razón humana, impiden cualquier postura dogmática. En palabras de Hume: “Allí donde la razón sea vivaz y se combine con alguna inclinación, hay que asentir a ella. Donde no lo sea, no puede tener fuerza alguna para actuar sobre nosotros” (THN, 1.4.7: SB 270, FD 423).

De esta manera, a través del escepticismo mitigado –término que aparece en la *Investigación sobre el conocimiento humano* pero cuya raíz también puede rastrearse en el *Tratado*–, la

³¹ “Los hombres de brillante fantasía pueden ser comparados en este respecto con aquéllos ángeles que la Escritura representa cubriéndose los ojos con las alas. Esto ha quedado ya manifiesto en tantos ejemplos, que podemos ahorrarnos la molestia de insistir sobre el particular” (THN, 1.4.7: SB 267, FD 419).

filosofía se opone al dogmatismo y a la superstición. Esta última, diferenciándose de la filosofía, sobre todo, por su carácter extravagante, logra perturbar a los hombres mediante el abuso de sus pasiones, hasta el punto de lograr modificaciones extremas en su conducta –modificaciones que resultan nefastas en muchas ocasiones–. Esto anterior no sucede con la filosofía, que sólo puede engendrar, si es correcta, “sentimientos serenos y moderados”; tal es el motivo por el cual dice Hume que “hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos” (THN, 1.4.7: SB 272, FD 425).

La investigación con la que Hume desea continuar después de haber superado el escepticismo radical, y que considera como la única "verdadera filosofía" es la ciencia del hombre. Esta, además de basarse en principios escépticos –a la manera del escepticismo mitigado–, es el punto hacia el que el propio escepticismo, al introducir sus dudas sobre la posibilidad de decir algo más allá del hábito y de la experiencia –como actividades de la imaginación–, apunta. Debe anotarse, además, que la actitud del investigador escéptico debe estar libre de prejuicios y dispuesta a aceptar los logros a los que pueda acceder: “El verdadero escéptico desconfiará lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca” (THN, 1.4.7: SB 273, FD 427).

El carácter escéptico es indispensable para la filosofía humeana, pero el escepticismo, en su versión mitigada, se une al naturalismo, en el sentido de las concesiones al hábito y a la experiencia, así como de su estrecho vínculo con la naturaleza humana –tanto, que posibilita la investigación sobre la misma–. Hume no es solo un escéptico, como ha solido creerse, pero tampoco es solo un naturalista, como han creído quienes siguen la interpretación de Norman Kemp Smith.

Yo sugeriría, entonces, que Hume es tanto un escéptico como un naturalista: que él dice que nuestras creencias básicas sobre las cuestiones de hecho están desprovistas de justificación racional, que él nos ofrece detalladas explicaciones de como nosotros las llegamos a abrazar y por que no las podemos abandonar, y que esas explicaciones son aplicaciones de un conocimiento general de la naturaleza humana que es aplicado, en otra parte, a nuestras vidas emocionales y a nuestras evaluaciones sociales y morales (...) El escepticismo de Hume no es algo incompatible con su naturalismo. Es parte integral del mismo (Penelhum, 1995: 127)³².

³² "I would suggest, then, that Hume is both a Skeptic and a naturalist: that he does say that our basic beliefs about matters of fact are devoid of rational justification, that he offers us detailed accounts of how we come to hold them and why we cannot abandon them, and that these accounts are applications of a general understanding of human

El tema de la religión, por supuesto, no escapa al carácter escéptico de la filosofía humeana, que, si bien no renuncia a la posibilidad de llegar a conclusión alguna, pretende someterlo todo al examen constante y a enmarcarlo todo dentro de los dominios de la naturaleza humana. Esto es notorio en los *Diálogos sobre religión natural*, no sólo por los contenidos que allí se tratan –y porque Filo, uno de los interlocutores, sea un filósofo escéptico– sino porque el propio género mediante el cual están contruidos es de carácter escéptico. En el diálogo las perspectivas siempre se están poniendo a prueba, examinándose, y, cuando este es sincero, hay en él una constante oposición al dogmatismo que puede generarse a partir de la tiranía de algún interlocutor.

El narrador de los *Diálogos* es Pánfilo, discípulo de Cleantes (otro de los interlocutores). Él mismo, en una carta que se presenta como introducción a los diálogos, dirigida a Hermipo (al parecer, un amigo suyo), expresa lo adecuado que resulta dicho género para abordar un tema tan peculiar como el de la religión³³. "En sus *Diálogos*, Hume crea un segundo nivel de separación entre él y los personajes involucrados en la discusión usando el proceso literario de "distanciación", cuando introduce el personaje ficticio de Pánfilo, quien le cuenta a Hermipo acerca de la discusión que ha escuchado" (Ferraz, 1989: 221)³⁴.

A pesar de la relevancia que el diálogo, como género filosófico, ha tenido en la antigüedad, parece que este no se ha desarrollado con el mayor éxito en épocas posteriores, dice Pánfilo. Este ha sido reemplazado por el modo sistemático de exposición, dadas las exigencias modernas de rigurosidad y precisión en la argumentación. Tanto así que el escritor de diálogos suele tener que enfrentarse con el recelo del lector que no acepta fácilmente que el "orden, la brevedad, y la precisión" sean sacrificados "en obsequio a los donaires del diálogo". Pero debe admitirse, siguiendo a Pánfilo, que hay temas respecto de los cuales el diálogo resulta el método más apropiado para afrontarlos, mucho más que la exposición sistemática. Así, pues:

nature that is applied elsewhere to our emotional lives and to our moral and social evaluations (...) Hume's Skepticism is not something incompatible with his naturalism. It is an integral part of it".

³³ Dicha carta introductoria presenta el andamiaje sobre el cual se irá a construir la investigación de los diálogos, como oposición al tratamiento tradicionalmente dogmático del tema (Calvo, 2012: 444).

³⁴ "In his Dialogues, Hume creates a second degree of separation between himself and the characters involved in the discussion by using the literary process of 'distanciation', when he introduces the fictitious character Pamphilus, who tells Hermippus of the discussions he has heard".

Cualquier punto doctrinal que sea tan obvio que apenas admita disputa, pero que a la vez sea tan importante que nunca pueda inculcarse demasiado, parece requerir un método de tratamiento de este tipo, donde la novedad de la forma compense lo trillado del contenido, donde la vivacidad de la conversación vigorice el precepto y donde la variedad de puntos de vista, presentados por los distintos personajes y sujetos, no aparezcan ni aburridos ni redundantes (DNR: EO 42, JG 29).

Además, dice Pánfilo que la oscuridad e incertidumbre que pueda generar un asunto, la imposibilidad de llegar a una conclusión definitiva acerca del mismo, es razón suficiente para recurrir al diálogo como forma de abordar el mismo. La conversación filosófica permite mantener las diferencias que puedan tener los interlocutores al respecto de un tema e, incluso, el carácter aporético del mismo. De paso, pudiendo generar entretenimiento al suscitar el estudio, al abordar un tema filosófico, y la sociabilidad, al hacerlo mediante la conversación entre amigos, siendo estos dos “los dos mayores y más puros placeres de la vida humana.”

La “religión natural” es un tema que cumple con todos los requisitos que se han descrito previamente. El “ser” de Dios es una verdad que resulta obvia para cualquier buen razonador y tan importante por ser “el sostén de nuestros anhelos, el más seguro cimiento de la moral, el más firme apoyo de la sociedad y el único principio que, ni por un momento, debe estar ausente en nuestros pensamientos y meditaciones” (DNR: EO 42, JG 30). Sin embargo, resulta también innegable la oscuridad del tema, el hecho de que nunca se haya llegado a una certeza absoluta, a una verdad concluyente frente al mismo. Cuestión, esta última, que lejos de minar el interés del humano hacia la “religión natural” lo que hace es incrementarlo, no pudiéndose contener de afrontar discusiones frente a estos "obvios, importantes, oscuros e inciertos" temas.

Dice Pánfilo que ese fue el tipo de conversación que pudo evidenciar durante el verano entre su maestro Cleantes, Filo y Demea. Y, refiriéndose a Hermipo, a quien ya le había presentado un relato imperfecto del diálogo, menciona:

Tu curiosidad, como en esa ocasión me manifestaste, quedó de tal modo provocada que es forzoso que entre en una explicación exacta y detallada de sus razonamientos y exponga los distintos sistemas que se adujeron, al tratar de asunto tan delicado como lo es el de la religión natural. El notable contraste entre sus caracteres te hizo concebir grandes esperanzas; pues, al exacto talento filosófico de Cleantes oponías el descuidado escepticismo de Filo, o bien hacías comparaciones entre uno y otro con la rígida inflexibilidad ortodoxa de Demea. Mis escasos años me redujeron a mero espectador de sus disputas, y la natural curiosidad de los años mozos ha impreso tan profundamente en mi memoria la cadena entera y el hilo de sus argumentos, que, al narrarlos, confío no omitir ni confundir nada que en ellos resulte de importancia (DNR: EO 43, JG 30).

Los *Diálogos sobre religión natural* están contruidos, pues, según el espíritu escéptico que subyace a toda la filosofía humeana. En primer lugar, porque la conversación es una manera para hacer frente al dogmatismo a través del continuo examen de las perspectivas; en segundo lugar, porque uno de los interlocutores, Filo, introduce el modo de proceder escéptico, hasta el punto de que Cleantes –como se verá–, en cierta forma, se adhiere a él; y, por último, porque, en algún punto del diálogo, el escepticismo va a ser protagónico en cuanto tema puntual de conversación. En la última anotación de Pánfilo puede notarse, además, la relevancia del tema, que sólo puede provenir de la cercanía del mismo con los problemas de la investigación sobre la naturaleza humana.

Después de haber presentado, de manera muy sucinta, los aspectos principales del espíritu escéptico de la filosofía humeana, será necesario mostrar –en el siguiente capítulo– la manera en la que estos se hacen presentes en los *Diálogos sobre religión natural*, teniendo en cuenta, por supuesto, las discusiones que allí se van a desarrollar.

Capítulo 2

Dinámica de perspectivas en los *Diálogos sobre religión natural*

En el “Primer capítulo” se expusieron las corrupciones de la verdadera religión y el origen de toda religión en la naturaleza humana a partir de la *Historia natural de la religión*, obra en la que Hume esboza algo que puede considerarse como una “genealogía” de la creencia religiosa. Ahora bien, nos queda pendiente la religión vista desde la otra perspectiva, partiendo de la pregunta sobre su “fundamento en la razón”. Ese será el tema que trataremos en el presente capítulo. Sin embargo, debemos anotar, de nuevo, que la filosofía humeana nos presenta una exigencia, que el propio método mediante el cual proceda la investigación debe alejarse del dogmatismo y estar acorde a la “verdadera filosofía”, más aún tratándose de un tema tan “importante”, y de características tan “oscuras e inciertas”, como lo es el de la religión. Ese es el esfuerzo de los *Diálogos sobre religión natural*, composición que puede considerarse como un legítimo ejercicio de la “verdadera filosofía”.

La “verdadera filosofía”, según la reflexión humeana, debe caracterizarse por tener un carácter crítico frente a la tradición, sobre todo ante esos aspectos en los que el dogmatismo ha servido para encubrir a la “falsa metafísica” que ha desencadenado “la superstición teológica y la vulgar”. Además, la “verdadera filosofía”, pretende recuperar “la voz de la filosofía” en el ámbito social (Calvo, 2012: 28), lucha que Hume sostuvo con ahínco. La forma a través de la cual Hume encuentra que puede cumplir con estos requisitos es mediante la práctica de la filosofía escéptica.

En el Interludio se ha realizado una caracterización muy general de los principios más relevantes del escepticismo humeano, que no se trata de aquel escepticismo radical que sólo lleva al naufragio sino de un escepticismo mitigado que aporta la cautela y la prudencia necesarias en cualquier investigador sensato. En los *Diálogos sobre religión natural* el escepticismo no sólo está representado por la figura de Filo sino que, además, es la disposición que permite la fluidez en la conversación y termina por ser la disposición que atraviesa todas las discusiones. Incluso,

permite que el objetivo de los diálogos no sea establecer una conclusión dogmática, tanto como ser el escenario de una investigación honesta.

La *skepsis* es, ante todo, espíritu investigativo, curiosidad y apertura a creencias plurales, las cuales se oponen para examinarlas y balancear sus respectivas falencias, no tanto con la pretensión de alcanzar una conclusión o resolver un problema, cuanto con el ánimo de rescatar la verdad de la *doxa* –el saber que el mundo sólo se da en perspectiva– aserto que se convierte en poderoso dispositivo crítico frente al dogmatismo ingenuo y filosófico. En este sentido, en temáticas como la religión natural, objeto de interés común y a la vez de interminables disputas entre los doctos, el tratamiento más apropiado es el diálogo. El diálogo no es una competencia por la posición más verdadera o mejor aceptada, de modo que no hay ganadores ni perdedores; la conversación está motivada por el placer que reporta la compañía, así como por la utilidad que representa discutir posturas diferentes que se descentran en la interacción, y así suscitan la reinención permanente del acto de pensar (Calvo, 2012: 448).

Los *Diálogos sobre religión natural* fueron publicados, de manera póstuma, en 1779. Dicho texto, “en cuya composición Hume trabajó con particular esmero durante 25 años, se considera una obra maestra en el difícil arte del diálogo filosófico, sobre un tema objeto de álgido debate en su momento: la posibilidad de la religión natural o la fundamentación racional (filosófica) de la existencia y naturaleza de Dios” (Calvo, 2012: 430). Inspirados en la obra *De Natura Deorum* de Cicerón, los *Diálogos* consisten en una conversación entre tres interlocutores con sendas perspectivas respecto al tema de la fundamentación racional de la religión. A grandes rasgos las diferentes perspectivas, que corresponden a Demea, Cleantes y Filo, respectivamente, son: teología negativa, teísmo experimental y escepticismo filosófico. Sea dicho, de todos modos, que dichas posiciones varían y adquieren diferentes matices conforme al diálogo avanza.

La conversación no trata acerca del *ser* de Dios, de su existencia, pues respecto a ello no hay confrontación inteligente posible. La existencia de la divinidad es, de suyo, aceptada por todas las perspectivas que se enfrentan en los *Diálogos*³⁵; ya sea *a priori* o *a posteriori*. Demea sostendrá, en algún punto de la conversación, el argumento *a priori*, cuya conclusión puede expresarse del siguiente modo: todo lo que existe tiene una causa y a lo que llamamos Dios es la causa de este universo, a la que se le atribuye, de una u otra manera, la máxima de las perfecciones. Y Cleantes, por su parte, sostendrá el argumento *a posteriori*, que consiste en admitir la existencia de Dios a partir de la contemplación de su obra, el mundo, y su funcionamiento, a la manera de una especie de deísmo. Filo, el escéptico, sobre todo hacia el

³⁵ “Estoy persuadido de que no hay ningún hombre, por lo menos hombre de sentido común, que alguna vez haya abrigado en serio dudas acerca de verdad tan cierta y de suyo evidente” (DNR 2: EO 57, JG 43).

final del *Diálogo*, se acercará más al modo en que argumenta Cleantes; aunque al principio, saca provecho del escepticismo en el que se basa la teología negativa de Demea para trazar sus dudas radicales acerca de las posibilidades del entendimiento humano para comprender la naturaleza de la divinidad.

Vamos a presentar las perspectivas individuales de cada personaje, con el fin de brindar las herramientas necesarias para la comprensión de los *Diálogos* y, sobre todo, para que al final pueda verse la manera en la que el escepticismo posibilita la conversación e influye en la manera como se construyen las distintas posiciones de los interlocutores; aunque es necesario aclarar, antes de continuar, que “un diálogo no constituye una exposición lineal de posiciones”.

Los *Diálogos*, evidentemente, no constituyen una exposición lineal de posiciones o una muestra de argumentos y refutaciones tanto como una conversación animada, cuyas implicaciones lo permean y clasifican todo. La personalidad y las interacciones de los tres personajes no solo proveen intriga psicológica y tonalidad personal sino, además, interesantes perspectivas filosóficas que matizan todo y ofrecen vistazos de oscuras formas de vida (Sessions, 2002: 207)³⁶.

Por ahora, en primer lugar, abordaremos la perspectiva de Demea y las dinámicas, los acuerdos y los desacuerdos, que la rodean.

2.1. Demea y la teología negativa

La perspectiva de Demea se presenta como el punto al que se opondrá Cleantes y representa, en cierto modo, aquel dogmatismo al que pretende hacer frente a la filosofía humeana. Sin embargo, a pesar de que así lo crean muchos comentaristas –entre ellos, Sessions–, Hume no pretende descartar la posición de Demea de entrada sino que le da un papel de interlocución relevante en sus *Diálogos* para que pueda ser sometida al examen y no, de otro modo, ser excluida en un acto tan dogmático como ella misma. Dividiremos esta sección del capítulo en tres partes. En la primera, se muestran los primeros principios que defiende Demea y su primer acuerdo con Filo.

³⁶ "The *Dialogues* is patently neither a bare string of positions nor a mother lode of arguments and refutations but rather a lively conversation, and conversational implications permeate and qualify the whole. All three characters' personalities and interactions provide not merely psychological intrigue and personal nuance but also philosophically interesting perspectives that shade everything and afford glimpses of penumbral forms of life".

En la segunda, se expondrá el argumento *a priori* y sus refutaciones. Por último, se mostrarán los últimos argumentos de la teología negativa y el segundo acuerdo entre Demea y Filo.

Ambos acuerdos entre Filo y Demea, a pesar de que parezcan ser idénticos, obedecen a diferentes motivaciones, por parte del primero; en la segunda sección del capítulo, “Filo y el escepticismo”, se mostrará el trasfondo del primer acuerdo; en la cuarta sección “El problema del mal y la partida de Demea”, se mostrarán las motivaciones del segundo. Por ahora nos limitaremos a exponer los aspectos más relevantes que, a grandes rasgos, conforman la posición defendida por Demea.

2.1.1. Primer acuerdo entre Filo y Demea

El punto de partida de los *Diálogos* será el mejor modo de educar a Pánfilo, discípulo de Cleantes. La conversación filosófica surge a partir de una máxima propuesta por Demea; a saber, que “el estudiante de filosofía debe aprender primero lógica, después ética, en seguida física, y por último, acerca de la naturaleza de los dioses” (DNR 1: EO 44, JG 32). El carácter tan complejo de este último tema, la teología natural³⁷, hace que deba estar confinado al final de la educación, asequible únicamente para quienes posean cierta madurez en sus juicios. “Salvo a la mente enriquecida con todas las otras ciencias, puede sin peligro serle confiada” (DNR 1: EO 44, JG 32). En cambio, resulta imprescindible que desde el principio se inculque la piedad a los estudiantes. Dicha piedad no hace referencia a la teología natural, que se entiende sólo en cuanto

³⁷ “Una clasificación básica de la información religiosa de acuerdo a su fuente, en la razón o en las revelaciones históricas en particular, ha sido de largo establecida en el contraste entre la teología natural o religión natural, por un lado, y la revelación o religión revelada, por el otro. La religión natural (expresión debida en el siglo dieciocho para el término más común en la actualidad, teología natural) es el sistema de conclusiones sobre la existencia y la naturaleza de Dios (o de los dioses) asequible, supuestamente, por la evidencia y accesible por el razonamiento a cualquier persona inteligente, de manera independiente de cualquier información especial transmitida por la Biblia, el Corán, o cualquier otra fuente de revelación”.

“A basic classification of religious information according to its source in reason or in historically particular disclosures has long been established in the contrast between *natural theology* or *natural religion*, on the one hand, and *revelation* or *revealed religion*, on the other. *Natural religion* (the phrase usually does duty in the eighteenth century for the now more common term *natural theology*) is the system of conclusions about God’s (or the god’s) existence and nature supposedly attainable from evidence and by reasoning accesible to any intelligent person irrespective of any speciall information conveyed in the Bible, Koran, or other revelatory source” (Gaskin, 1993: 314).

ciencia; ella se refiere, más bien, al hábito constituido mediante la *constante prédica* que da pie a la *reverencia religiosa*.

Dicha “temprana piedad” debe ser inculcada en simultáneo con la enseñanza de la falibilidad de la filosofía y las demás ciencias, haciendo énfasis en sus frecuentes equivocaciones y extravíos en lo absurdo.

Y así, habiendo domado sus mentes a una debida sumisión y recato de sí mismas, ya no tengo escrúpulo en presentarles los más grandes misterios de la religión, ni aprensión por los peligros de la presuntuosa arrogancia de la filosofía, que podría incitarlos a rechazar las doctrinas y opiniones mejor fundadas (DNR 1: EO 45, JG 32).

Filo parecerá adherirse a esta observación de Demea:

Tu precaución, dijo Filo, de fortalecer las mentes de tus hijos con temprana piedad es, sin duda, muy razonable y nada menos que lo requerido en esta época profana e impía. Más lo que principalmente admiro en tu plan de educación es el método para sacar ventaja de aquellos principios mismos de la filosofía y la erudición que, por inspirar orgullo y suficiencia de sí mismo, han resultado comúnmente en todos los tiempos tan destructivos a los principios de la religión (DNR 1: EO 45, JG 33).

Dado el carácter finito del entendimiento humano, su debilidad y carencia, es imposible que podamos penetrar en el misterio que para nosotros constituye la *naturaleza* de Dios, declara Demea: “La esencia de esa mente suprema, sus atributos, el modo en el que existe, la naturaleza misma de su duración, todo esto y cada una de las peculiaridades acerca de un ser tan divino, son un misterio para mí” (DNR 2: EO 58, JG 43). El hombre, en tanto criatura, no puede más que adorar y humillarse ante una perfección que desconoce, cuestión que constituye el ejercicio de la piedad. Sólo el silencio escapa a la impiedad que, más que negar la existencia de Dios, intenta resolver el enigma de su *naturaleza*. A propósito de esta línea de argumentación, son traídas las palabras del padre Malebranche, como apoyo en una autoridad; pues, en cierto modo, además de que confirman lo que se ha dicho previamente, en estas palabras se muestra, con mucha claridad, aquello que entendemos por “teología negativa”³⁸.

Se debe, dice, llamar a Dios espíritu, no tanto para expresar que lo es de un modo positivo, cuanto para significar que no es materia. Es Él un ser infinitamente perfecto, de esto no podemos dudar. Empero, del mismo modo que no debemos imaginar, aun suponiendo que no sea corpóreo, que esté revestido de un cuerpo humano, como afirmaron los antropomorfistas so pretexto de que la

³⁸ Esta sostiene que, dada la finitud del entendimiento humano, es imposible afirmar algo sobre la naturaleza de Dios, cuya esencia no puede ser finita, pudiéndose hablar solo acerca de aquello que Él no es.

figura humana era la más perfecta de todas, tampoco debemos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas o que en algo se asemeja a nuestro espíritu, so pretexto de que nada conocemos más perfecto que la mente humana (DNR 2: EO 58, JG 43).

2.1.2. Argumento *a priori*

Ahora bien, a pesar de reconocer que la *naturaleza* de Dios sea inescrutable, si aún se quisiera abordar el asunto –por lo menos para demostrar aquello que Dios no es–, la mejor manera –para Demea– sería acudir a un argumento que pruebe su *existencia* y del cual puedan deducirse ciertos atributos, como la infinitud, sin tener que recurrir a ninguna cuestión de hecho y, sobre todo, a algún tipo de antropomorfización. Decir que la divinidad es perfecta, además, no resultaría contradictorio con admitir que su *naturaleza* es un completo misterio; pues “toda perfección es completamente relativa”. El tipo de argumento que satisface estas características es el denominado argumento *a priori*. Según Demea, dicho argumento consistiría en lo siguiente:

Todo lo que existe tiene necesariamente una causa o razón de su existencia, porque es absolutamente imposible que algo se produzca por sí mismo o que sea la causa de su propio existir. Al remontarnos, pues, de los efectos a las causas, o continuamos en una sucesión infinita sin llegar a una última causa, o nos vemos obligados a recurrir, por fin, a alguna causa última, que necesariamente existe (DNR 9: EO 114, JG 90).

Se cree que la suposición que consiste en remontarse a una sucesión infinita de causas es absurda puesto que no prueba la existencia de una primera causa, dado que, incluso dicha cadena necesitaría de una causa. De ese modo, seguiría “siendo cuestión razonable saber por qué es precisamente esta sucesión particular de causas la que existe desde la eternidad, y no otra sucesión, o ninguna” (DNR 9: EO 115, JG 90). Esto quiere decir que no es suficiente recurrir al absurdo de argumentar una cadena infinita de causas porque aún subsistiría la pregunta que nos ha traído hasta este punto, a saber, por decirlo de algún modo, *¿por qué el ser y no más bien la nada?* O, en términos de Demea, “¿Qué fue, pues, lo que determinó que algo existiese en lugar de nada, y confiriese el ser a una posibilidad particular, con exclusión de las demás?” (DNR 9: EO 115, JG 91). De la *nada* es imposible que surja algo, “debemos, por lo tanto, recurrir a un ser necesariamente existente, que lleve en sí la razón de su existencia, y que no pueda suponersele no existente sin contradicción expresa. En consecuencia, hay un tal ser, es decir, hay una deidad” (DNR 9: EO 115, JG 91). En eso consiste el argumento *a priori* defendido por Demea.

La crítica que hará Cleantes a este argumento se dirige, precisamente, al hecho de que sea sostenido *a priori*, entre otras cosas, que su pretensión sea la de prescindir de la experiencia a toda costa. La no existencia de algo nunca podrá implicar contradicción³⁹. “Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como inexistente” (DNR 9: EO 116, JG 91). Ahí es donde falla la pretendida demostración *a priori*; pues, según lo anterior, la existencia de ningún ser puede *demostrarse* dado que se trata de una cuestión de hecho que puede ser de otra manera⁴⁰. El hombre, por lo tanto, no está facultado para concebir a Dios como necesariamente existente, porque esa necesidad se deriva de su *naturaleza* y a ella no podemos acceder sino por analogía con la mente humana (*a posteriori*)⁴¹, cuestión que, por supuesto, excede el ámbito de la demostración *a priori*. Para Cleantes, el conocimiento de la naturaleza de Dios pertenece al ámbito de las cuestiones de hecho.

Pareciera que estas críticas hacia el argumento *a priori*, también conocido como ontológico, son concluyentes. Esa es la opinión, entre otros, de Miguel A. Cabrera, quien afirma:

Actualmente, yo no veo, en realidad, como la existencia podría ser concebida como algo que puede poseer un ente, y estoy inclinado a pensar que la crítica de Hume –y también la que expuso Kant de una manera más sistemática (a la que Hume, como hemos visto, se anticipó casi por completo)– en realidad refuta la demanda cognitiva del argumento (Badía Cabrera, 2001: 203)⁴².

Además de lo anterior, hay otra crítica relevante que se hace al respecto del argumento *a priori*, aquella que surge de la perspectiva de Filo. Él, más allá de rebatir el argumento, como se ha intentado, lo que intenta hacer es mostrar su ineficacia en cuanto a la defensa de la causa

³⁹ “En todo tiempo nos será posible concebir la inexistencia de aquello que con anterioridad concebimos como existente, y jamás puede la mente ser constreñida por la necesidad de suponer que algún objeto siempre permanezca siendo; de la misma manera como es constreñida por la necesidad de concebir siempre que dos veces dos son cuatro. Así pues las palabras existencia necesaria carecen de sentido, o, lo que es lo mismo, no tienen ninguno que sea congruente” (DNR 9: EO 116, JG 91).

⁴⁰ “Es esencial enfatizar este punto porque aquí radica la base de la declaración de Cleantes al respecto de que el concepto de “existencia necesaria” es incoherente. Esa inconsistencia no es aparente para aquellos que conciben la existencia como una característica intrínseca; sin embargo, es manifiesta para quienes niegan ese principio. Según el punto de vista de Hume, la existencia no es algo que pueda ser incluido en la definición de un posible objeto.

“It is essential to empathize this point because here lies the foundation of Cleanthes’ declaration to the effect that the concept of “necessary existence” is incoherent. Such inconsistency is not apparent to those who conceive existence as a property characteristic; however, it is manifest to those who deny this tenet. From Hume’s viewpoint, existence is not a note which could conceivably be included in the definition of a possible object.” (Badía Cabrera, 2001: 201).

⁴¹ Ese será el principio del teísmo experimental de Cleantes.

⁴² “At present, I do not really see just how existence might be conceived as something that is to be possessed by an entity, and I am inclined to think that Hume’s critique –and likewise the more systematically expounded one of Kant (which, as we have seen, Hume almost entirely anticipated)– does in fact refute the cognitive claims of the argument”.

religiosa. En primer lugar, porque así como una existencia necesaria puede ser atribuida a Dios, también puede ser atribuida al propio mundo; como ya había tratado de mostrar Cleantes, de ser concebible algo que sea necesariamente existente, dicha característica podría atribuírsele al “universo material”⁴³. Sirviendo entonces, tal argumento, a una causa opuesta a la defensa de la religión.

Además, continua Filo:

Más haciendo a un lado todas estas abstracciones, continuó Filo, y limitándonos a tópicos que nos son más familiares, me aventuraré añadiendo a esta observación, a saber: que contadas veces resulta convincente el argumento *a priori*, salvo para las gentes dotadas de una cabeza metafísica, que se han habituado a los razonamientos abstractos, y que al caer en la cuenta, por las matemáticas, que frecuentemente la comprensión, a través de lo oscuro y a primera vista contradictorio, conduce a la verdad, han transferido esa manera de pensar a asuntos en donde no tiene cabida. Otras gentes, aun aquellas dotadas de buen juicio y favorablemente inclinadas hacia la religión, perciben alguna falla en argumentos de esa especie, aun cuando, quizá, no puedan señalar claramente en qué consiste. Prueba cierta de que los hombres siempre han derivado y siempre derivarán su religiosidad de fuentes muy otras que no de esa especie de razonamientos (DNR 9: EO 118, JG 93).

2.1.3. Segundo acuerdo entre Filo y Demea

Ahora bien, ¿cuáles son esas fuentes de las que se deriva la religiosidad a las que se refiere Filo? En este nuevo camino, también aceptado por Demea⁴⁴, se prescinde del argumento *a priori* –en vista de que este parece haber sido refutado– y, en cambio, se enfatiza en la debilidad humana como una “manera de atraer a todos a un debido sentir religioso”⁴⁵ (DNR 10: EO 120, JG 95). y

⁴³ Esta hipótesis, a pesar de ser un mero recurso argumentativo utilizado –primero por Cleantes y luego por Filo– en el diálogo, esboza lo que sostendría una visión panteísta, como la de Spinoza, en la que Dios, como única sustancia, se identifica con la naturaleza –ya en tanto *natura naturante* o *natura naturada* (tal como dice la proposición XVIII de la *Ética*, “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”). “Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último que todas las cosas han sido determinadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente” (Spinoza, 2009 [1677]: 95).

⁴⁴ “Yo también opino, lo confieso, replicó Demea, que en cierto modo cada hombre siente la verdad de la religión dentro de su pecho; y a causa de tener conciencia de su propia imbecilidad y miseria, más bien que por cualquier razonamiento, se siente inclinado a buscar la protección de aquel ser de quien él y la naturaleza toda dependen” (DNR 9: EO 119, JG 95).

⁴⁵ De nuevo, se nota cómo la argumentación se proyecta al asunto pedagógico y divulgativo de la religión, como se seguirá mostrando.

cuya realización necesita del “talento de la elocuencia y viva imaginación”⁴⁶. “Pues ¿acaso es necesario probar lo que todos sienten dentro de sí mismos? Basta con hacérselo sentir, si es posible, de un modo más íntimo y más a lo vivo”⁴⁷ (DNR 10: EO 120, JG 95). Se trata de una forma de argumentar que parece retomar la consideración de la *naturaleza* de Dios como algo por completo inescrutable para el entendimiento, y cuyo conocimiento se constituye como un anhelo que intenta contraponerse a la finitud y miseria humanas.

Hay una verdad de la que la gente está convencida, según Demea; una “grande y melancólica verdad”: la infelicidad humana es comprobada constantemente, cada vez que confirmamos la vanidad de todos los bienes que pueden obtenerse en la vida; entre otros, del placer, de la riqueza y del honor. “¡Vana ilusión, vana ilusión! ¡Todo es vana ilusión!”. “En este punto, dijo Filo, los sabios están en perfecto acuerdo con el vulgo; y en las letras sagradas y profanas, el tópico de la miseria humana ha sido tratado reiteradamente con la elocuencia más patética que pueda inspirar el infortunio y la melancolía” (DNR 10: EO 120, JG 95). Como muestra de esto en las letras sagradas encontramos, entre muchos otros, el libro del *Eclesiastés*, que enfatiza en el tedio que causa vivir.

¡Vanidad de vanidades! - dice Cohélet -,
¡vanidad de vanidades, todo vanidad!
¿Qué saca el hombre de toda
la fatiga con que se afana bajo el sol?
Una generación va, otra generación viene;
pero la tierra para siempre permanece.
Sale el sol y el sol se pone;
corre hacia su lugar y allí vuelve a salir.
Sopla hacia el sur el viento y gira hacia el norte;
gira que te gira sigue el viento y vuelve el viento a girar.
Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena;
al lugar donde los ríos van, allá vuelven a fluir.
Todas las cosas dan fastidio.
Nadie puede decir que no se cansa el ojo de ver ni el oído de oír.
Lo que fue, eso será; lo que se hizo, ese se hará.
Nada nuevo hay bajo el sol.
Si algo hay de que se diga:
«Mira, eso sí que es nuevo»,

⁴⁶ Esta cuestión no ha sido negada por casi nadie, quizá, excepto por Leibniz, y unos pocos más.

⁴⁷ Esto quiere decir dos cosas; primero, que una de las funciones primordiales de este modo de asumir la creencia religiosa es lograr que esta se pueda imprimir, con facilidad, en las personas y, segundo, que más que de un modo de proceder a partir de la argumentación se trata de una forma de avivar el sentimiento como modo de acceso a la creencia religiosa.

aun eso ya sucedía en los siglos que nos precedieron.
No hay recuerdo de los antiguos,
como tampoco de los venideros
quedará memoria en los que después vendrán.
(*Eclesiastés* 1, 2-11).

El hombre desdichado se mantiene vivo tan sólo porque le teme a la muerte. Dirá Demea: “Tal es la cadena secreta, digo yo, que nos tiene atados. Continuamos nuestra existencia porque se nos aterroriza, no porque se nos soborne” (DNR 10: EO 125, JG 99). Y aquel que tiene una mayor sensibilidad está más dispuesto a toda esta congoja, pues es más consciente de su condición, a saber, su evidente disposición al fracaso, al error, a la guerra; o sea, su finitud. “Todo es reto para que nuestra impotencia se conozca; todo es barrera para que nuestra debilidad se advierta y se admita (...) El hombre es un animal perdido, sin ser un animal abandonado. El hombre no sabe a dónde dirigirse, teniendo sin embargo la obligación de llegar” (Gómez, 2002: 12). Y el hombre no es un animal abandonado, aunque sí perdido (o extraviado), porque puede –y tiene– que alabar a Dios (su Creador). Con esa instrucción, expresada como consejo a los jóvenes, termina el *Eclesiastés*.

Acuérdate de tu Creador en tus días mozos,
mientras no vengan los días malos,
y se echen encima años en que dirás:
«No me agradan»;
mientras no se nublen el sol y la luz,
la luna y las estrellas, y retornen las nubes tras la lluvia;
cuando tiemblen los guardas de palacio y se doblen los guerreros,
se paren las moledoras, por quedar pocas,
se queden a oscuras las que miran por las ventanas,
y se cierren las puertas de la calle,
ahogándose el son del molino;
cundo uno se levante al canto del pájaro,
y se enmudezcan todas las canciones.
También la altura da recelo, y hay sustos en el camino,
florece el almendro, está grávida la langosta,
y pierde su sabor la alcaparra;
y es que el hombre se va a su eterna morada,
y circulan por la calle los del duelo;
mientras no se quiebre la hebra de plata,
se rompa la bolita de oro,
se haga añicos el cántaro contra la fuente,
se caiga la polea dentro del pozo,
vuelva el polvo a la tierra, a lo que era,
y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio.
¡Vanidad de vanidades! - dice Cohélet -:
¡todo vanidad!

(*Eclesiastés* 12, 1-8)

La melancólica verdad de la desdicha e infelicidad humana lleva al humano a convencerse de que todo es vano excepto Dios. Todo conocimiento humano falla, el entendimiento siempre tiende al error, el único refugio es el Criador. Tenemos un testimonio del historiador Arnaldo Momigliano, al respecto del hombre que escribió el *Eclesiastés*, en el que se aprecia muy bien lo que, con Demea, queremos decir.

Fue ciertamente un hombre que temía a Dios, pero el Dios de sus padres estaba por encima de él, no con él; precisamente la posición opuesta a la de Spinoza. Encontró poco sentido a la vida. No tenía nada de seguridad en sí mismo que los griegos gustaron de atribuir a los hombres sabios judíos (Momigliano, 1988: 140).

Para concluir, lo que pretende obtener un discurso como el que acabamos de presentar –que puede denominarse como teología negativa–, después de tantas reflexiones melancólicas, es algo como lo siguiente:

Finitas, endebles y ciegas criaturas que somos, debemos humillarnos ante su augusta presencia y, conscientes de nuestra flaqueza, adorar en silencio esas sus infinitas perfecciones, que el ojo no ha visto, el oído no ha escuchado, ni tampoco le ha sido dado al corazón humano el concebirlas (DNR 2: EO 58, JG 43).

“Basta de palabras. Todo está dicho. Teme a Dios y guarda sus mandamientos, que eso es ser hombre cabal. Porque toda obra la emplazará Dios a juicio, también todo lo oculto, a ver si es bueno o malo.” (*Eclesiastés* 12, 13-14). El humano sólo puede adorar, en silencio, porque, estrictamente, la *naturaleza* de Dios es un misterio para él.

A partir de los acuerdos con Demea, podría creerse que la posición de Filo es, sobre todo a partir de este segundo acuerdo, una especie de defensa del “fideísmo”⁴⁸ basado en el carácter limitado

⁴⁸ “Una actitud usualmente asociada a la religión al final del siglo diecisiete y el siglo dieciocho con el entusiasmo, aunque teniendo también un pedigrí que incluye a Tertuliano, Pascal y, posiblemente, San Pablo, fue a veces referido por los contemporáneos de Hume como “creencia implícita” o “convicción ciega” o “la sumisión de la razón a la fe”. En el siglo diecinueve esta actitud fue desarrollada dentro de la posición conocida desde 1870 como *fideísmo*. Esta es la visión, argumentada por algunos apologistas cristianos para ser reforzada por el escepticismo de Hume, de que la creencia religiosa está justificada solo por la fe, muy aparte de las razones y evidencias, porque todo conocimiento descansa sobre las premisas aceptadas por la fe”.

“An attitude to religion often associated in the late seventeenth and eighteenth centuries with enthusiasm, but also having a pedigree which includes Tertullian, Pascal, and possibly St. Paul, was sometimes referred to by Hume’s near contemporaries as “implicit belief” or “blind belief” or “the submission of reason to faith.” In the nineteenth century, this attitude was developed into the position known since about 1870 as *fideism*. This is the view, argued by some Christian apologists to be reinforced by Hume’s skepticism, that religious belief is justified by faith alone, quite apart from reasons or evidence, because *all* knowledge rests upon premises accepted by faith” (Gaskin, 1993: 316).

del entendimiento humano. Sin embargo, parece que las intenciones de Filo son otras, como la de apoyarse en sus interlocutores para esbozar su posición escéptica. Se verá, entonces, en la siguiente sección, cómo Filo representa una posición escéptica, siendo ese uno de los motivos por los cuales se había mencionado que los *Diálogos* están contruidos según el escepticismo filosófico que caracteriza la filosofía humeana.

2.2. Filo y el escepticismo

De la misma manera que en el Interludio, a continuación, se va a presentar el paso del escepticismo radical al escepticismo mitigado. En esta ocasión, por supuesto, se hará a partir de los *Diálogos sobre religión natural*, en un proceso personificado por Filo. Ya se ha mencionado que la filosofía humeana no se caracteriza por ser estática, sino por un dinamismo que la revela como una investigación honesta, que no se amaña a ningún dogmatismo ineluctable; se trata de un espíritu filosófico para el cual es lícito tanto errar como salir del error. Esto quizá puede evidenciarse en toda la obra de Hume, pero aquí conviene resaltar dos lugares, primero, el relato del naufragio en la *Conclusión del Tratado* y, segundo, la transformación del escepticismo de Filo –y también, como se verá, su adhesión por parte de Cleantes– en los *Diálogos*. Al igual que Hume en la *Conclusión al Tratado*, en los *Diálogos*, Filo pasa de un escepticismo radical a un escepticismo mitigado, especialmente frente al argumento del designio⁴⁹, aunque también en aspectos más generales.

⁴⁹ “Dado que un escepticismo mitigado es un escepticismo descuidado, ambos, Filo y Hume, son escépticos descuidados; y también Cleantes, finalmente (...) Puede quedar claro, yo creo, que en el *Tratado* y en la *Investigación*, Hume es un escéptico mitigado. Y también puede claro que Filo en los *Diálogos* se dirige a la posición del escepticismo mitigado respecto al argumento del designio. (Es interesante que en este proceso Cleantes corrige a Filo; en otras palabras, lo hace más preciso filosóficamente)”.

“Since a mitigated skeptic is a careless skeptic, both Philo and Hume are careless skeptics; and so is Cleanthes, in the end (...) It can be made clear, I think, that in the *Treatise* and the *Enquiry* Hume is a mitigated skeptic. And it can also be made clear that Philo in the *Dialogues* is driven to the position of mitigated skepticism in regard to the design argument. (It is interesting that in this process Cleanthes corrects Philo; in other words, makes him more accurate philosophically)” (Hurlbutt, 1988: 216).

2.2.1. Escepticismo radical

En la Parte 1 de los *Diálogos* Filo parece adherirse a la pretensión de Demea que consiste en fundamentar la fe a través del escepticismo radical. Esto es lo que habíamos descrito sobre el primer acuerdo entre Filo y Demea. Dicho escepticismo, el escepticismo radical, se caracteriza por dudar de toda evidencia o certeza que pueda obtenerse a través de la ciencia o, en general, del entendimiento humano. De modo que, según la teología negativa que se ampara en él (a la manera de Demea), tras no quedar nada de lo cual aferrarse, la única opción sea la de adoptar los principios que la religión revelada promulga. Sin embargo, las palabras mediante las cuales Filo se muestra partidario de esta posición no sugieren, según Pánfilo, ser del todo sinceras, pudiéndose rastrear cierta ironía:

Mientras Filo pronunciaba estas palabras, pude observar una sonrisa en los semblantes de Demea y Cleantes. La de Demea parecía implicar una satisfacción sin reserva por las doctrinas expuestas; pero en las facciones de Cleantes reconocí cierto gesto de viveza, como si percibiese alguna burla o intencionada malicia en los razonamientos de Filo (DNR 1: EO 46, JG 34).

¿Cuál es, entonces, la verdadera intención de Filo en este punto?

Filo parece acoger el escepticismo recomendado por Demea. Al poner de manifiesto cómo un poco de estudio y filosofía, “al inspirar orgullo y autosuficiencia”, ha tenido efectos perniciosos para la religión, mientras que la ignorancia y el desprecio por el saber, propios del vulgo, han mostrado ser sus mejores aliados. Empero, su intención no es preservar la ignorancia; su objetivo es mostrar que, frente a ella y a la falsa filosofía dogmática, queda la alternativa de la filosofía escéptica (...) (Calvo, 2012: 438)

De todos modos, por lo menos en este punto, la que Filo propone es la versión radical del escepticismo; la cual pretende dudar, incluso, de las conclusiones a las que pueda llegarse a través de los sentidos, llegando al absurdo, por ejemplo, de dudar de que si alguien se tira por la ventana vaya a caer al suelo, albergando la posibilidad de que salga volando; este hecho hará que la crítica de Cleantes no se haga esperar. Él dirá, con evidente ironía: “Veremos, entonces, si sales por la puerta o por la ventana y si dudas, en realidad, que tu cuerpo esté sujeto a la gravedad o si puede lastimarse al caer, según es opinión popular, fundada en la falacia de nuestros sentidos y aún más falaz experiencia” (DNR 1: EO 47, JG 34). Tal como se afirmaba en la cita de la sección XII de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, mencionada en el Interludio:

Cuando despierte (el escéptico) de su sueño, será el primero en participar en la risa contra él y en confesar que todas sus objeciones son un mero entretenimiento y no pueden tener otra finalidad que mostrar la condición caprichosa de la raza humana que ha de actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz por investigación diligente de satisfacerse acerca del fundamento de sus operaciones o de vencer las objeciones que se puedan levantar contra ellos (EHU, 12: JO 204, SB 160).

El escepticismo radical, denominado pirrónico por Hume, resulta incompatible con la vida misma. Ningún hombre puede vivir según sus dudas extremas durante mucho tiempo, pues las demandas de la cotidianidad entrarían siempre en contradicción con estos; mucho más temprano que tarde, tendría que atender a sus deseos, pasiones y demás características irreductibles de la condición humana. Por dichas características de la condición humana nos referimos a todo aquello que pertenece a la vida cotidiana, como el simple hecho de tener que trasladarse de un lado a otro o comer. De tal forma que si el pirronismo (escepticismo radical) fuera tomado muy en serio y practicado por todos los hombres, estos renunciarían a toda actividad, lo que los conduciría a la muerte.

Los *salvavidas* naturales que nos permiten vivir se encuentran en contradicción con la actitud suspensiva, propuesta por los pirrónicos y, por tanto, al ser la naturaleza más fuerte que el Pirronismo, las acciones necesarias que debemos llevar a cabo para vivir destruyen toda posibilidad de ser pirrónico (Popkin, 1989: 73).

Por más que desdeñe de sus capacidades y argumente en contra de la eficacia de sus razonamientos, un humano no podrá deshacerse nunca de su relación con los objetos externos –a pesar de que, en abstracto, ni siquiera pueda probar su existencia–; por lo tanto, no podrá sostener un escepticismo radical por mucho tiempo, teniendo que enfrentarse, necesariamente, con la vida. Debido a esto es que Hume sobrevive al naufragio del escepticismo radical, tal como muestra en la *Conclusión* al libro 1 del *Tratado*.

En realidad, Filo, prosiguió Cleantes, parece cosa cierta que aunque un hombre en un arranque de humor, tras de intensa reflexión sobre las múltiples contradicciones e imperfecciones de la razón humana, renuncie a toda creencia y opinión, le es, con todo, imposible preservar en este escepticismo total, ni aplicarlo a su conducta siquiera por unas cuantas horas. Los objetos externos se le imponen; las pasiones lo importunan; su melancólica filosofía se desvanece, y aun haciéndose la mayor violencia no podrá, al cabo de algún tiempo, conservar esa triste apariencia escéptica (DNR 1: EO 47, JG 34).

Esto que le ocurre a los escépticos radicales, a saber, que sus doctrinas sólo puedan ser sostenidas durante un breve lapso de tiempo, dada su incompatibilidad con la vida cotidiana, es lo mismo que le sucedía a la escuela estoica (aunque esta fuese, según Cleantes, una perpetua

antagonista de los escépticos), que al no ser una doctrina apta para la vida, la intensidad inicial con la que era asumida disminuía con notable rapidez⁵⁰. Cleantes establece esta comparación para hacer más evidente su crítica al pirronismo.

Filón admitirá la crítica de Cleantes respecto al escepticismo radical, pero, más allá de esta, va a sostener que, a pesar de que no pueda mantenerse, de manera estable y duradera, un escepticismo radical, las consecuencias de haber albergado dichos principios se manifiestan en el individuo a través de una especie de actitud mesurada al momento de reflexionar y sacar conclusiones; pues el hábito del examen constante, de la duda, se manifiesta en todas las consideraciones de un individuo que se lo ha tomado en serio.

El punto decisivo es destacar cómo el hábito de dudar moviliza la curiosidad, la pasión por la investigación y, al cambiar la forma de creer, tiene un efecto saludable permanente en el carácter del filósofo: quien ha tomado en serio los argumentos escépticos que minan la presuntuosa omnipotencia de la razón estará mucho mejor dispuesto a escuchar perspectivas distintas; reconocer la común limitación humana puede “enseñarnos a todos sobriedad a la hora de condenarnos mutuamente”, virtud fundamental para la *verdadera filosofía* (Calvo, 2012: 440).

2.2.2. Escepticismo mitigado

De acuerdo con lo anterior –y con lo dicho en el *Interludio*–, después de que, por fuerza de los apremios de la vida, y gracias al hábito y la experiencia, se ha abandonado el escepticismo radical, es posible esbozar una versión más mesurada del mismo, a saber, el escepticismo mitigado. Este es compatible con la vida, en tanto admite las exigencias que la misma establece; pues reconoce la importancia del sentido común y de todas las consideraciones necesarias para vivir, las cuales no son contrarias a su doctrina. Y no solo no son contrarias sino que, además, se reconoce que la filosofía –su posibilidad– se manifiesta, precisamente, en el espacio de esas consideraciones necesarias para vivir. Quizá, de hecho, una de las mayores virtudes del escéptico sea la de aceptar, como hará Hume en la *Investigación*, que “las decisiones filosóficas

⁵⁰ Cabe recordar que, como se ha mostrado en el capítulo anterior, ese era el mismo argumento con el que Hume defendía el carácter inofensivo del entusiasmo –en tanto corrupción de la “verdadera religión”–. Al principio, los entusiastas podían llegar a un nivel muy exaltado de fanatismo, sin embargo, con la misma rapidez con la que llegaban allí de ahí bajaban. Esto es acrode a la argumentación de Cleantes: “Mas ¿cómo podrá sostener el entusiasmo en cuanto tal? La inclinación de su espíritu afloja y no puede renovarse a voluntad, las distracciones lo divierten de su intento, las desgracias lo atacan inadvertidamente, y el que fue filósofo insensiblemente desciende hasta ser plebeyo” (DNR 1: EO 48, JG 35).

no son más que reflejos, sistematizados y corregidos, de la vida diaria" (EHU, 12: JO 206, SB 162)

(Filo) Mientras más amplia sea nuestra experiencia y más fuerte la razón de que estemos dotados, siempre convertimos nuestros principios en más generales y más comprensivos, y de que lo que llamamos *filosofía* no es más que una operación de ese mismo tipo, más ordenada y metódica. Filosofar sobre asuntos de esa naturaleza, no es, en nada esencial, diferente del razonar de la vida diaria, y a lo más que podemos aspirar es a mayor estabilidad, ya que no mayor veracidad, de nuestra filosofía, a causa de su más preciso y escrupuloso método en el proceder (DNR 1: EO 50, JG 36).

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de esto? ¿Por qué el hecho de reconocer que la filosofía es una mera ampliación metódica de “nuestros principios” puede ser considerado como una virtud? Hume mostrará, en un ensayo titulado “El escéptico”, que es un error común de los filósofos tratar de extender sus principios “favoritos” a todos los fenómenos, sobre todo cuando se trata de asuntos relacionados con la felicidad humana⁵¹; como si estos, por una suerte de grandeza racional pudiesen contener una cierta y única explicación del mundo. Dicho error es una consecuencia, precisamente, de creer que la filosofía es independiente de las cuestiones vitales del individuo y de las pasiones del filósofo.

Reconocer que la filosofía obedece al deseo de ampliar “nuestros principios”, convirtiéndolos en más generales, permitirá que no se caiga en el dogmatismo, pues la aceptación de esto muestra de que un principio filosófico jamás podrá, con plenitud, abarcar todos los fenómenos, del mismo modo que no podrá ser aceptado por todos. Entre otras, en eso consiste la virtud del escepticismo mitigado, como corriente contrapuesta al dogmatismo, muestra que no se trata de abandonar las pretensiones filosóficas sino de aceptar que estas son limitadas y tienen su origen en la naturaleza humana.

El escéptico, por lo tanto, debe ser especialmente cuidadoso cuando llega la pretensión de abarcar temas que exceden las posibilidades del entendimiento humano e, incluso, del sentido

⁵¹ “Mas si hay una ocasión en la que esta debilidad de los filósofos deba resultar sospechosa es cuando razonan sobre la vida humana y los métodos de alcanzar la felicidad. En ese caso se extravían, no solo a causa de la estrechez de su entendimiento, sino también de la de sus pasiones. Casi todo el mundo tiene una inclinación predominante, a la que se someten todos sus demás deseos y afectos, y que le gobierna, aunque quizá con algunos intervalos, durante todo el curso de su vida. Es difícil para el individuo comprender que una cosa que a él se le antoja totalmente indiferente pueda proporcionar disfrute a nadie, o pueda poseer atractivos que escapen por completo a su observación. Para él lo más atractivo son siempre las cosas que él persigue. Lo más valioso son los objetos de su pasión. Y la vía que él sigue es la única que conduce a la felicidad” (E: CR 166, EM:160).

común⁵². Con este tipo de temas nos referimos, por ejemplo, a cuestiones referentes a la “naturaleza” de Dios, a la eternidad, a la formación del universo, entre otros tantos, de los cuales no es posible obtener certeza alguna, ni llegar a acuerdo al modo de las nociones comunes. Pero también debe ser cuidadoso al tratarse de temas tan cercanos como el de la felicidad humana, pues es fácil que el egoísmo lleve a que estos sean tratados de manera dogmática y supersticiosa. Siempre será necesario tener un ancla en el sentido común y la experiencia; como sostiene Filo:

Mientras limitemos nuestras especulaciones a los negocios, a la moral, a la política o a la crítica, recurrimos en todo momento al sentido común y a la experiencia, con lo que fortalecemos nuestras conclusiones filosóficas y, en parte, por lo menos, alejamos la sospecha que con tanta justicia abrigamos respecto a todo razonamiento que sea muy sutil y pulido. Pero tratándose de razonamientos teológicos, carecemos de esa ventaja, porque los objetos de que nos ocupamos, hay que admitirlo, son demasiado amplios para abarcarlos y, entre todos, los que mayor familiaridad requieren para su comprensión (DNR 1: EO 50, JG 37).

En conclusión, según el planteamiento de Filo en este punto del diálogo, hay que reconocer que, estrictamente, la razón “proporciona argumentos invencibles contra sí misma”. La verdad que encierra el escepticismo radical, de la completa falibilidad del entendimiento humano, de su imposibilidad de llegar a certeza alguna, es innegable “si se considera la razón en abstracto”. Más allá del sentido común, no hay forma de afirmar que mañana vaya a salir el sol; la experiencia repetida no basta, a los ojos la razón en abstracto, para establecer una certeza. Por lo tanto, si se admite el hábito y la experiencia es porque estos se imponen, la vida impide que las reflexiones de la razón en abstracto perduren, y el escéptico, debido a los apremios de la vida, está obligado a concederles terreno. Esta concesión es la base de la versión mitigada del escepticismo, cuya principal labor será la de limitar las investigaciones al campo de las cuestiones contrastables en la vida común, siendo esa es la única posibilidad que tiene el entendimiento humano frente al escepticismo radical.

Existe, pues, una versión nefasta del escepticismo (el escepticismo radical); “una especie brutal e ignorante de escepticismo que comunica al vulgo un prejuicio general contra todo aquello que no entiende fácilmente, prejuicio que le hace rechazar todo principio que requiera razonamientos

⁵² Porque en esos temas: “Somos como forasteros en un país extraño, donde todo necesariamente parecerá sospechoso, y donde en todo momento se está en peligro de violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes vivimos y tratamos. En esos asuntos, no sabemos hasta qué punto podemos confiar en nuestros métodos usuales de razonamiento, pues, hasta en cosas de la vida diaria y en la provincia que les es peculiarmente apropiada, no podemos darles nuestra confianza y, al emplearlos, nos guiamos enteramente por una especie de instinto o necesidad” (DNR 1: EO 51, JG 37).

complicados para su prueba y establecimiento” (DNR 1: EO 52, JG 38)⁵³. Esta forma de escepticismo tiende a caer en la superstición, pues además de que niega que la ciencia pueda obtener cualquier conocimiento certero, y acepta ciegamente “las grandes verdades del teísmo y de la teología natural” (Cleantes), hay en él una tendencia a caer en creencias tan absurdas como la brujería, entre otras versiones de la superstición vulgar. Podríamos agregar que, a pesar de que una de las pretensiones del escepticismo mitigado sea la de limitar el terreno de investigación, éste no puede caer en el error del radicalismo, que consiste, no en una simple moción de mesura, sino en una negación total de las conclusiones del entendimiento, en especial de aquellas que no se “entienden fácilmente”.

Pero, además, para continuar con la crítica al escepticismo que plantea Cleantes, a su juicio los escépticos mitigados cometen un error opuesto: penetran en los campos más difíciles de la ciencia y, a pesar de su supuesta cautela, aceptan las evidencias irrefutables que ésta pueda brindarles⁵⁴; admitiendo, de este modo, en cada ocasión particular, que aceptan las conclusiones científicas y que, de hecho, podemos obtener más certezas de estas que de la religión o la teología; cuestiones estas que serán del todo rechazadas. Sin embargo, dice Cleantes: “¿Qué motivos tienen para que únicamente sean las conclusiones de esta especie las que se rechacen bajo el supuesto general de la insuficiencia de la razón humana, sin que previamente concurra particular discusión acerca de las pruebas? ¿No es, acaso, tan desigual conducta, una prueba plena de prejuicio y apasionamiento?” (DNR 1: EO 53, JG 39)

Y Cleantes terminará su intervención dirigida hacia Filo del siguiente modo:

Esos escépticos, pues, se ven obligados, en cada caso, a considerar por separado todas las pruebas en particular, y dan su asentimiento, según sea el grado de evidencia que concurra. Así proceden tratándose de las ciencias naturales, matemáticas, morales y políticas. Mas yo pregunto ¿por qué no hacen lo mismo con las teológicas y religiosas? ¿Qué motivos tienen para que únicamente sean las conclusiones de esta especie las que se rechacen bajo el supuesto general de la insuficiencia de la razón humana, sin que

⁵³ Cleantes creería que no puede considerarse que por el mero hecho de abordar un asunto difícil, las conclusiones a las pueda llegarse siempre sean falsas. De ser así, entonces, tendríamos que rechazar doctrinas como las de Newton y Copérnico; pues éstas, además de referirse a temas que distan de ser fácilmente comprensibles, se sostienen a partir de explicaciones aparentemente abstrusas.

⁵⁴ Pero observo, dijo Cleantes, que por lo que a ti, Filo, se refiere, así como a todos los escépticos especulativos, tu doctrina y tu práctica tan en desacuerdo están en los puntos teóricos más abstrusos como en las cuestiones de la vida diaria. Dondequiera que se revela la evidencia, te adhieres a ella, no obstante tu pretendido escepticismo, y también observo que algunos de tu secta son tan autoritarios como quienes abiertamente hacen profesión de certidumbre y convicción (DNR 1: EO 51, JG 38).

previamente concurra particular discusión acerca de las pruebas? ¿No es, acaso, tan desigual conducta, una prueba plena de prejuicio y apasionamiento? (DNR 1: EO 53, JG 39)⁵⁵

Puede afirmarse, además, siguiendo a Sessions, que el desacuerdo entre Cleantes y Filo es sólo un desacuerdo aparente. Ambos coinciden en su rechazo del escepticismo radical y ambos aceptan el escepticismo mitigado, el cual, agregaría yo, por supuesto, se va construyendo en la discusión, entre otras, a partir de los matices que introducen los interlocutores. Filo, en tanto escéptico mitigado, sostiene la lejanía de los asuntos teológicos frente a los asuntos de la cotidianidad humana; y Cleantes, por su parte, como se verá en su exposición del teísmo experimental, a través del argumento del designio, busca la manera de acercar estos asuntos que parecen tan distantes, a saber, la religión y la cotidianidad humana. Sea dicho de paso que Filo, hacia el final del diálogo, terminará por admitir el argumento del designio de Cleantes⁵⁶, pero ahondar en esto aún no es pertinente.

⁵⁵ “La secta de los escépticos es tan inconstante, siempre incapaz de mantener las palabras, los hechos, y la vida colectiva, que parecen una banda cómica, y Cleantes no puede resistir una muy irónica pero precavida burla, los escépticos no son mucho más “una secta de mentirosos” (la opinión de Arnauld en L’Art de Penser) de lo que son una “secta de bufones y bromistas” cuyas incursiones dialécticas en las “sutilezas metafísicas y abstracciones” son una pobre diversión y entretenimiento. Por su parte, Cleantes preferiría “leer una comedia, una novela, o, a lo sumo, una historia” (1.12. Cleanthes to Philo). Finalmente, un escéptico no puede dirigir un calzo entre “ciencia y vida común o entre una ciencia y otra”, pues la totalidad de los argumentos “son de una naturaleza similar, y contienen la misma fuerza y evidencia”. Así, un argumento en teología natural no es (en principio) más pobre que un razonamiento en ciencia natural o vida común. De hecho, “teología y religión natural” son, en algunos sentidos, mejores que la ciencia. La ciencia, tanto como el sistema Copernicano, “contiene la más sorprendente paradoja, y la más contraria a nuestras concepciones naturales, apariencias, y a nuestros sentidos”. Pero por el otro lado, “la hipótesis religiosa” “está basada los más simples y obvios argumentos, y, a menos que se encuentre con obstáculos artificiales, tiene fácil acceso y admisión dentro de la mente humana”.

“The sect of skeptics is so inconstant, forever unable to keep words, deeds, and life together, that they seem a comical bunch, and Cleanthes cannot resist a wry but cautious jibe skeptics are not so much “a sect of liars” (Arnauld’s opinion in L’Art de Penser) as they are “a sect of jesters or railleurs” whose dialectical forays into “metaphysical subtleties and abstractions” are a poor “amusement” and “entertainment.” For his part, Cleanthes would rather read “a comedy, a novel, or at most a history” (1.15. Cleanthes to Philo). Finally, a skeptic cannot drive a wedge between “science and common life or between one science and another”, for the arguments in all “are of a similar nature, and contain the same force and evidence”. So argument in natural theology is (in principle) no worse off than reasoning in natural science or common life. In fact, “theology and natural religion” are in some ways better off than science. Science, such as the Copernican system, “contains the most surprising paradox, and the most contrary to our natural conceptions, to appearances, and to our very senses.” But on the other hand, “the religious hypothesis” “is founded on the simplest and most obvious arguments, and, unless it meet with artificial obstacles, has such easy access and admission into the mind of man” (1.16. Cleanthes to Philo)” (Sessions, 2002: 47).

⁵⁶ “*Filón*, el escéptico se alía por un momento con Demea y apoya su misticismo en contra de Cleantes sólo para, finalmente, poner de manifiesto el escepticismo en él latente. Asimismo, se une a Demea en la labor de pintar la absoluta miseria de la vida humana (y animal) en su incesante lucha brutal por la existencia, con vistas a utilizar el problema del mal en una crítica global del teísmo. Empero, se une a Cleantes para criticar el uso que hace Demea de una versión del argumento cosmológico. Plantea múltiples objeciones al argumento del designio, pero ofrece al final un compromiso a Cleantes sugiriéndole que pueden ponerse de acuerdo en que hay alguna analogía entre la causa

Después de haberse dirigido a Filo, ahora Cleantes habla a Demea. Tras el surgimiento del cristianismo, “después de la unión de la filosofía con la religión popular”, lo más usual era que se demeritara todo uso de la razón y, en general, cualquier tipo de manifestación de las capacidades humanas. Éste era el pilar de la defensa –o, más bien, de la prédica– que se hacía en beneficio de la religión.

Los reformadores abrazaron los mismos principios de razonamiento, o mejor dicho, de declamación, y sin excepción, todo panegírico acerca de la excelencia de la fe estaba mechado con algunos severos golpes satíricos contra la razón natural. También un célebre prelado de la Iglesia romana, hombre de vastísimos conocimientos que escribió una demostración del cristianismo, ha compuesto un tratado que contiene todas las cavilaciones del más atrevido y decidido pirronismo (DNR 1: EO 55, JG 40).

Dicha prédica, por supuesto, se caracterizaba por un contenido supersticioso y dogmático, que además de demeritar las posibilidades de la razón, pretendía resaltar la debilidad humana; así, mediante la promoción del miedo y la culpa, los pastores incrementaban la fidelidad de su rebaño. En el primer capítulo se mostró, siguiendo a Hume, que esto es posible debido al origen de la creencia religiosa en la “naturaleza humana”.

Locke, por su parte, fue el primero en admitir el acuerdo entre fe y razón; pues no sólo la teología natural se comporta de manera similar a como lo hace la ciencia sino que también debe hacerlo, de este modo, la teología revelada. El hecho de que esta use cadenas de argumentos al modo como se usan en cualquier otro tipo de ciencia hace que la religión pueda –y deba– ser considerada como una rama más de la filosofía (DNR 1: EO 55, JG 40). Esto significaba, por lo tanto, abandonar los cimientos de la teología tradicional, considerada como abstrusa y dogmática –aquella que defiende Demea–, pues ella empieza a ser reemplazada por una teología que pueda sostenerse de acuerdo al modo de proceder de la ciencia y no según un escepticismo radical.

En ese orden de ideas, de haber un acuerdo entre fe y razón, el escepticismo radical dejaría de ser un aliado de la religión, como lo era según la perspectiva de Demea, pues ateo y escéptico pasarían a ser sinónimos. “Y así como es seguro que ningún hombre profesa de veras ser lo último, quisiera creer que en tan escaso número son quienes sostienen en serio lo primero” (DNR 1: EO 55, JG 41). En este punto del diálogo, Cleantes, incitado por Filo, recuerda la frase de Bacon que también mencionamos en el capítulo anterior; a saber, “que poca filosofía hace a un

del mundo y la inteligencia humana, y que cualquier desavenencia acerca del grado de semejanza es tan sólo verbal, por ser indeterminada y por tanto prácticamente sinsentido” (Mackie, 1994: 162).

hombre ateo, mucha lo convierte hacia la religión” (DNR 1: EO 55, JG 41)⁵⁷. Podría agregarse que poca filosofía hace a un hombre escéptico radical, mucha lo hace escéptico mitigado.

Se nota, entonces, que la posición de Cleantes y la de Filo, por lo menos en este punto, no resultan ser tan lejanas, coincidiendo, de algún modo, en el escepticismo mitigado. En la siguiente sección se pretende mostrar la construcción de Cleantes respecto a su teísmo experimental y, por supuesto, cómo este es sometido a la *skepsis*.

2.3. Cleantes y el teísmo experimental

La pretensión de Cleantes es la de encontrar argumentos que manifiesten la “verdadera religión”, para dicha búsqueda será necesario que se acerque al escepticismo mitigado, primordialmente, por dos motivos: primero, porque su perspectiva deberá proponer una solución al hecho de que los asuntos teológicos parecen ser muy alejados de la cotidianidad y la experiencia humana, siendo este último el espacio de la filosofía –Cleantes, de hecho, no negará la posibilidad de abordar los asuntos religiosos sino, todo lo contrario, tratará de acercarlos a la cotidianidad y la experiencia–; segundo, porque deberá someterse a las múltiples objeciones e interrogantes que sus interlocutores pretendan hacerle, en un ejercicio de diálogo filosófico, si quiere alejarse del dogmatismo.

Cleantes no pretende afirmar dogmáticamente el argumento del diseño sino someterlo a examen dialógico y Filón está dispuesto a escucharlo con placer, pero tomándose plena libertad para ejercitar su ingenio no sólo en plantear sutiles objeciones sino también en proponer cosmogonías alternativas, frente a las cuales se mostrará, con humor, también escéptico (Calvo, 2012: 445).

Debido a lo anterior, al hecho de que la perspectiva de Cleantes se construya en la conversación, antes de exponer su teísmo experimental, será necesario revisar la última advertencia escéptica de Filo previa a la aparición del argumento del diseño. Las virtudes que suelen atribuírsele a la divinidad, dirá Filo, surgen de aquello que se admira en los hombres, características que se trasladan a Dios como única manera de expresar la adoración hacia Él. Sin embargo, se debe mantener la cautela en este punto, pues una cosa es el modo como se expresa la adoración a la

⁵⁷ A la mención de dicha frase se suma, en voz de Filo, aquel pasaje en el que se advierte, a través de un ejemplo, que es más penosa, dada su imprudencia, la actitud de un ateo que reconoce su posición a los cuatro vientos que aquel que dispone de su perspectiva con discreción.

divinidad y otra muy diferente son los características mismas de Dios; características que son inescrutables para el humano, pues están muy lejos de poder ser abarcadas por su limitada inteligencia: “Es infinitamente superior a nuestra limitada visión y comprensión, y más bien es objeto de culto en el templo que no de disputación en las escuelas” (DNR 2: EO 59, JG 44):

En realidad, Cleantes, prosiguió diciendo, para llegar a esta determinación no hay ninguna necesidad de recurrir a ese afectado escepticismo que tanto te desagrada. Nuestras ideas no alcanzan más allá de nuestra experiencia y carecemos de experiencia acerca de atributos y operaciones divinas. No es necesario que concluya el silogismo, saca la inferencia por tu cuenta. Y me es grato, como espero que también te sea a ti, que el justo razonar y la sana piedad concurren⁵⁸ en una misma conclusión y que por ambos medios se establezca la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo (DNR 2: EO 60, JG 44).

Cleantes, por su parte, pretende una argumentación opuesta a la de Demea y su teología negativa, en la que la naturaleza de Dios no sólo puede comprenderse sino que, además, puede hacerse *a posteriori*, basándose en la experiencia; dicha argumentación parte, justamente, de lo que Filo ha advertido acerca de la antropomorfización de los atributos de Dios, pues Cleantes no lo considera como algo peyorativo sino, todo lo contrario, como la base de su argumento. Veamos, pues, la enunciación del argumento del designio, base del teísmo experimental de Cleantes.

Él habla de una cierta semejanza entre el funcionamiento de la naturaleza y el de las obras creadas por designio humano. Como si la naturaleza entera se tratara de una enorme máquina cuyas partes se entrelazan unas con otras ostentando una precisión admirable. Según eso, por analogía, podría decirse que el autor de la naturaleza debe asemejarse, en algo, al diseñador de las máquinas, o sea, al hombre –o, más precisamente, a la mente humana–. “Por éste, y sólo por este argumento *a posteriori*, podemos probar al mismo tiempo la existencia de una deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas” (DNR 2: EO 61, JG 45). Dicho argumento es *a posteriori*, porque es posible gracias a la contemplación del mundo, y es antropomorfista, porque se le atribuyen características a Dios por analogía con la mente humana. Esto significa, entonces, que hay un designio impreso en la naturaleza por un Creador cuyo obrar puede comprenderse como semejante al obrar del intelecto humano⁵⁹.

⁵⁸ Más adelante se mostrará que esta aparente unión entre el “justo razonar” y la “sana piedad”, como llama Filo – con ironía– a su posición y a la de Demea, respectivamente, es un recurso que él (Filo) utiliza para elaborar su posición escéptica en los *Diálogos*.

⁵⁹ “El argumento para esto, que él da en la parte 2, es que la ciencia muestra que el mundo es una gran máquina, compuesta por partes que son ellas mismas máquinas, todas obedeciendo a las mismas leyes naturales que

El primero en escandalizarse por la exposición del argumento del designio será, por supuesto, Demea. Veámoslo en sus palabras:

Me tomaré la libertad, Cleantes, dijo Demea, de decirte que desde un principio no pude aprobar tu conclusión respecto a la semejanza entre la deidad y los hombres, mucho menos pude aprobar los medios por los que intentas establecerla. ¡Qué, nos quedamos sin demostración de la existencia de Dios, sin argumentos abstractos, sin pruebas *a priori*! ¿Son, acaso, éstas, en las que hasta ahora tanto han insistido los filósofos, falacias y sofismas? ¿Pues que no podemos llegar, en este asunto, más allá de la experiencia y de la probabilidad? No diré que esto sea traicionar la causa de Dios; pero ciertamente, con ese afectado candor, concedes a los ateos una ventaja que jamás podrían obtener por la mera eficacia de argumentos y razones (DNR 2: EO 61 JG 45).

Pero la primera crítica hacia el argumento del designio la esboza Filo; sin embargo, esta no se basa en el hecho de que el argumento del diseño se construya a partir de la experiencia, como es el motivo del escándalo de Demea, sino, precisamente, en la debilidad de la analogía en la que se fundamenta. “Lo que más escrúpulos me causa en este asunto, dijo Filo, no es tanto que Cleantes reduzca todos los argumentos de la religión a la experiencia, sino que ni siquiera parecen ser de los más claros e irrefragables de esa especie inferior” (DNR 2: EO 61, JG 46).

Se admite, sin complicación alguna, que a partir de la observación de muchos casos semejantes podemos inferir otro semejante, como se hace al afirmar, por ejemplo, que “mañana saldrá el sol” a partir de la certeza de que en tantísimas mañanas anteriores ha salido, efectivamente, el

constituyen el orden de la naturaleza. Además, muchas de estas partes de la naturaleza están ajustadas las unas a las otras en la vía de lograr los propósitos de estas máquinas. Ahí está luego un parecido entre el mundo y sus partes, y las máquinas y sus partes hechas por seres humanos. La conclusión que traza Cleantes es que, por analogía, “el autor de la naturaleza es en algo similar a la mente humana”.

“The argument for this, which he gives in part 2, is that science shows that the world is a great machine, composed of parts that are themselves machines, all obeying the same natural laws that constitute the order of nature. Furthermore, many of these parts of nature are “adjusted to each other” in such a way as to achieve the purposes of these machines. (...) There is therefore a resemblance between the world and its parts, and machines and their parts made by human beings. In the latter cases, order and purposiveness is the effect of the design, thought, wisdom, and intelligence of human beings. The conclusion Cleanthes draws is that, by analogy, “the author of nature is somewhat similar to the mind of man” (Bell, 2008: 342).

“Lo que cuenta, pues, como indicios o señales de un designio, son aquellas características en las que los objetos naturales se asemejan a las máquinas hechas por el hombre: el ajustamiento de las partes y lo que puede considerarse como la adaptación de medios a fines. (Hablar sin más de “la adaptación de medios a fines”, y no solamente de que cabe considerarlo así, sería anticipar la conclusión del argumento del designio.) Son tres las clases de características en este respecto que impresionaron de manera particular a los pensadores del siglo XVIII; el mundo como totalidad, en especial el sistema solar según fue descrito en la teoría de la gravedad de Newton; los cuerpos de todo tipo de plantas y animales, en especial ciertos órganos como el ojo; y la providencial disposición de las cosas sobre la superficie de la Tierra, que permite florecer a todas las diversas especies de plantas y animales y, de manera particular, el suministro de cosas, incluyendo las plantas y los demás animales, para el uso del hombre. Los *Diálogos* de Hume hacen hincapié en los ejemplos de las dos primeras clases y aluden poco al tercer tipo” (Mackie, 1994: 161).

sol; sin embargo, esto no puede admitirse de casos cuya semejanza no sea del todo evidente, “desde el momento que te apartas en lo más mínimo de la similitud entre los casos, disminuyes proporcionalmente la evidencia, y puedes, a fin de cuentas, reducirla a una muy débil analogía que abiertamente esté expuesta a error e incertidumbre” (DNR 2: EO 61, JG 46). Según Filo, al igual que no podría comprenderse la circulación de la savia en los vegetales a partir de la sola observación de la circulación de la sangre en los animales, dado que la analogía es muy débil, tampoco podría admitirse una analogía entre una casa –o cualquier obra humana– y el universo, dada su evidente desemejanza. Según esto, el argumento de Cleantes no pasa de ser una mera conjetura.

A esto, Cleantes responde:

Malamente sería recibida, replicó Cleantes, y merecidamente sería yo culpado y execrado si permitiese que la prueba de la existencia de Dios quedase en una simple suposición o conjetura. Pero ¿es que realmente el ajuste total entre medios y fines en una casa y en el universo presenta una escasa semejanza? ¿La economía de las causas finales? ¿El orden, proporción y arreglo de las partes? (DNR 2: EO 62, JG 46).

En este punto del diálogo, hacia la mitad de la segunda parte, Demea se muestra muy exaltado, primero, porque, imitando a Filo, considera que el argumento, por analogía, de Cleantes es carente de evidencia y, segundo, porque se empieza a percatar de que la cercanía que había tenido Filo hacia su perspectiva no era tan firme como él creía. Se muestra preocupado, además, porque estos principios –que él considera como impíos– se expongan delante de un joven como Pánfilo.

Además de esta primera crítica hacia el argumento del diseño, siguiendo a John Leslie Mackie, se proponen otras cuatro. La primera, como ya se ha dicho, es la que sostiene Filo acerca de la debilidad de la analogía entre el mundo y una máquina. (“¿Es la analogía entre el orden natural y los artefactos lo bastante próxima para hacer del teísmo una buena explicación en ese orden?”) La segunda, consiste en una exposición de distintas hipótesis que rivalizan con el argumento del diseño –“generación y vegetación”, “multiplicidad de seres sobrenaturales”, “alma del mundo”, “reordenamientos azarosos de las partículas”–. (“Aun cuando la respuesta a l sea “sí”, varias hipótesis alternativas debilitan, al ser viables, la confirmación de la hipótesis teísta”) (Mackie, 1994: 163).

La tercera es que aún suponiendo que exista el tal designio producido por una mente semejante a la humana, “tendríamos con ello que comprometernos a reconocer en esa misma mente un orden complejo de una riqueza semejante a la del mundo natural, y por tanto igualmente necesitada de una explicación” (Mackie, 1994: 163). La cuarta crítica, quizá la más relevante en el diálogo, plantea el problema del mal: a pesar de que la “hipótesis teísta” se pudiera verificar, con plena certeza, por el orden natural del mundo, el hecho de que exista el mal en el mismo tiende a refutarla. Mackie se refiere a un punto más:

Su quinta observación es que todo lo que podamos inferir a posteriori acerca de la causa del mundo a partir del mundo mismo según lo conocemos, será totalmente inútil: en ningún momento nos permitirá remontarnos a ninguna otra conclusión acerca del mundo ordinario o de nuestra experiencia futura que vaya más allá de los datos a partir de los cuales hicimos nuestra inferencia (Parte XII) (Mackie, 1994: 164).

Hasta la tercera crítica podría decirse que Cleantes responde, de manera paradójica, gracias a su adhesión al escepticismo mitigado, sobre todo como se plantea en la Parte III de los *Diálogos sobre religión natural*. En primer lugar, si el argumento del designio es formulado con suficiente precisión y detalle, podrá notarse que la debilidad en la analogía entre una máquina y el universo no es tanta como Filo pretende. Segundo, parece que todas las hipótesis alternativas que propone Filo, a pesar de ser bastante ingeniosas, pueden ser blanco de objeciones más graves que aquellas que se plantean al teísmo experimental. En tercer lugar, a pesar de que bien pueda creerse que es necesario dar cuenta de la causa de la deidad –si Dios es la causa del mundo, entonces, ¿cuál es la causa de Dios? (y así *ad infinitum*)–, para Cleantes –y ahí es donde más se muestra su carácter escéptico– será suficiente con esa deidad que ha encontrado, pues otro tipo de indagación estará por fuera de los límites de sus capacidades y, por tanto, de sus intereses.

Las objeciones de Filo terminan por ser más abstrusas que la propia argumentación de Cleantes, por tal motivo, a este último le resulta útil recordar, ante las objeciones de Filo, aquellos principios escépticos que antes se habían acordado.

Todo escéptico razonable hace profesión de sólo rechazar los argumentos abstrusos, distantes y sutiles; de adherirse al sentido común y a la llaneza de los instintos naturales, y de asentir, siempre que alguna razón lo hiere con tal fuerza que no puede, sin hacerse la mayor violencia, evitarlo. Ahora bien, los argumentos en pro de la religión natural son de esta especie, y nada que no sea la más pervertida y obstinada metafísica puede rechazarlos. Considera, analiza el ojo; examina su estructura y su traza, y dime si, de tu propio sentir, la idea de un inventor no se te impone inmediatamente con un ímpetu semejante al de una sensación. Seguramente la conclusión más obvia está a favor de un

designio, y se requiere tiempo, meditación y estudio para conjurar todas esas frívolas, aunque abstrusas, objeciones que abonan a la infidelidad (...) Tú puedes sacar las causas por los efectos; puedes establecer comparaciones entre los más alejados y remotos objetos; y tus mayores errores proceden, no de esterilidad e inventiva, sino de fertilidad en exceso exuberante, que ahoga tu natural buen sentido en una profusión de innecesarios escrúpulos y objeciones (DNR 3: EO 75 JG 56).

La cuarta objeción, acerca del problema del mal, será más difícil de abordar y tendrá ciertas repercusiones en los *Diálogos* que analizaremos en la siguiente sección. La quinta objeción, por su parte, es desarrollada en la parte XII de los *Diálogos sobre la religión natural* y será abordada en la última sección del presente capítulo.

2.4. El problema del mal y la partida de Demea

En este tópico surge el segundo acuerdo que se había mencionado entre Demea y Filo. En esta alianza las intenciones de Filo han cambiado: con respecto del primer acuerdo, ya no trata de erigir su escepticismo sobre la falibilidad del entendimiento humano, sino que ahora pretende introducir el problema del mal como una cuarta objeción al teísmo experimental del Cleantes, y volver a proponer el escepticismo como única alternativa viable al respecto. El tema del mal se encuentra en las partes X y XI de los *Diálogos sobre religión natural*, inmediatamente después de la exposición que Demea hace del argumento *a priori*.

En primer lugar, para referirnos al problema del mal es necesario generar el ambiente propicio. Recordemos, con ese objetivo, las palabras de Filo a propósito de las cuales fue citado el libro del *Eclesiastés*, como muestra del sentir humano acerca de su propia miseria:

En este punto, dijo Filo, los sabios están en perfecto acuerdo con el vulgo; y en las letras sagradas y profanas, el tópico de la miseria humana ha sido tratado reiteradamente con la elocuencia más patética que pueda inspirar el infortunio y la melancolía. Los poetas, que hablan por sentimiento y sin sistema, y cuyo testimonio es por eso de mayor autoridad, abundan en imágenes de esa naturaleza (DNR 10: EO 120, JG 95).

Ahora bien, otro ejemplo de esto –como otros tantos que pueden darse–, pero ya en las letras profanas, lo podemos tomar de la *Iliada*. Dice Aquiles, con “aladas palabras”:

Nada se consigue con el gélido llanto, que hiela el corazón.
Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales
es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas.
Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:

uno contiene los males y el otro los bienes que los obsequian.
A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.
Pero a quien sólo da miserias lo hace objeto de toda afrenta,
y una cruel aguijada lo va azuzando por la límpida tierra,
y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales
(*Iliada*, XXIV, 520-530).

El punto del acuerdo entre Demea y Filo resulta de que ambos están interesados en subrayar, a través de diferentes argumentos y ejemplos pintorescos, la miseria humana. Es evidente que la pretensión de Demea es la de establecer, de ese modo, su teología negativa; sin embargo, lo que no está claro aún son las pretensiones de Filo –allí nos detuvimos en la primera sección de este apartado–. Ahora bien, si tenemos en cuenta que este tema se introduce a propósito de las críticas que se le venían realizando al argumento del designio de Cleantes, nos percatamos, entonces, de que esa es, precisamente, la intención de Filo: afirmar la miseria humana para erigir una nueva objeción al teísmo experimental.

¿Y es posible, Cleantes, dijo Filo, que después de todas estas reflexiones, e infinitas más que podrían hacerse, puedas aún preservar tu antropomorfismo, y todavía afirmes que los atributos morales de la deidad, su justicia, benevolencia, piedad y rectitud, sean de esa misma naturaleza que esas mismas virtudes en la criatura humana? Admitimos que su poder es infinito: todo lo que dispone se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por lo tanto, no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita: jamás yerra en la elección de los medios para cualquier fin; pero el curso de la naturaleza no propende hacia la felicidad humana o animal; por lo tanto, no ha sido establecido para ese propósito. En la totalidad del saber humano, no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué, pues, se parecen su benevolencia y piedad a la benevolencia y piedad de los hombres? (DNR 10: EO 127, JG 100).

En este parlamento, Filo pone en duda los atributos morales de Dios (su benevolencia), y a continuación trae los argumentos clásicos de Epicuro: “¿Desea evitar el mal, pero es incapaz de hacerlo? entonces, es impotente. ¿Está capacitado, pero no lo desea? entonces, es malévolos. ¿Está deseoso, y tiene capacidad? entonces, ¿de dónde procede el mal?” (DNR 10: EO 127, JG 100). Ciertamente, la objeción propuesta por Filo resulta muy relevante, pues al ponerse en duda los atributos morales de la divinidad, se acaba con los cimientos de la noción religiosa construida por Cleantes. “Pues, ¿qué objeto tiene establecer los atributos naturales de la deidad, si los morales siguen siendo dudosos e inciertos?” (DNR 10: EO 128, JG 101).

El primero que intenta responder a dicha objeción es Demea. Pero lo hace de una forma que Cleantes no puede admitir, dado que excede los principios –del escepticismo mitigado– sobre los

cuales está montado su argumento del designio. Demea argumenta la compensación de los males que vive el humano en esta vida, a partir de los premios o castigos que puede recibir en un estado futuro de su alma. Dirá: “Los fenómenos malignos que aquí experimentamos, por lo tanto, encuentran su correctivo en otras regiones y en algún futuro período de la existencia” (DNR 10: EO 129, JG 101). Cleantes, definitivamente, tendrá que rechazar esta hipótesis puesto que ella no puede ser considerada como algo más que una mera suposición. Una causa sólo puede inferirse a partir de sus efectos conocidos y una hipótesis sólo puede probarse según los fenómenos aparentes. Por lo tanto, su respuesta a la crítica expuesta por Filo tendrá que desarrollarse según esas condiciones. Dirá, entonces, que “la única manera de sostener la benevolencia divina (y es lo que gustosamente quiero hacer) es negando de un modo absoluto la miseria y la maldad del hombre (...) La salud es más general que la enfermedad; el placer que el dolor; la alegría que la miseria. Y por una pena que tenemos, alcanzamos, si se computan, cien goces ” (DNR 10: EO 129, JG 102).

En su respuesta, Filo intentará mostrar, primero fenomenológicamente, que no es la dicha aquello que prepondera en la vida humana sino, precisamente, la desdicha. Según él, el dolor no es sólo más duradero sino también mucho más vivaz que el placer. Es frecuente, además, que el dolor acabe con la paciencia y que aparezca, por lo tanto, un estado de insoportable melancolía. En segundo lugar, Filo encontrará problemático que no haya un método sobre el cual erigir el fundamento de la religión allende la sola confirmación de la dicha humana⁶⁰; pues resulta imposible saber, con certeza, sin son mayores los dolores o los goces, esto no puede calcularse. Por lo tanto, hallar el fundamento de la religión en la dicha humana es absurdo, pues se estaría basando tal fundamento en un “solo punto que, por su misma naturaleza, debe por siempre permanecer incierto” (DNR 10: EO 131, JG 103).

Pero concediendo lo que jamás será creído, o por lo menos, lo que jamás podrás demostrar, que la felicidad animal en esta vida, o por lo menos, la humana, excede a su infelicidad, aún no habrás logrado nada, pues no es eso, es modo alguno, lo que esperamos del poder infinito, de la infinita sabiduría y de la infinita bondad. ¿Por qué hay miseria en el mundo? Seguramente no será por casualidad. Debe, pues, haber una causa. ¿Será que proviene de un propósito de la deidad? Pero la deidad es benévola, en

⁶⁰ “¿Carecemos de método para determinar una justa fundamentación de la religión, a no ser que admitamos la felicidad de la vida humana, y sostengamos que la continuación de esta vida, con todos sus actuales pesares, enfermedades, molestias y locuras, sea preferible y aún deseable! Pero esto es contrario al sentir y experiencia de todos; contrario, pues, a una autoridad tan firme que nada puede trastornarla” (DNR 10: EO 130, JG 102).

grado de perfección. ¿Será que es a pesar de sus propósitos? Pero es todopoderosa. Nada puede arruinar la firmeza de este razonamiento, tan breve, tan claro, tan decisivo, salvo que afirmemos que estos asuntos exceden toda humana capacidad y que nuestros patrones usuales, para medir la verdad y la falsedad, no les son aplicables. Y esto es algo sobre lo que he venido insistiendo a lo largo de la conversación, pero que tú, desde el principio, has rechazado con desprecio e indignación (DNR 10: EO 131, JG 103).

En ese punto, justo antes de empezar la parte XI, Filo declara que ha triunfado en su escepticismo. No le fue fácil contradecir el argumento del designio según la comparación de los atributos naturales del mundo con la divinidad –su argumentación no fue concluyente al respecto–; sin embargo, cuando se trata de comparar los atributos morales del humano con los de la divinidad, su crítica le ha parecido bastante contundente. Quizá pueda sostenerse una analogía de Dios con la mente humana, mediante la comparación del mundo con las creaciones del hombre, pero cuando se trata de establecer la analogía partiendo de los atributos morales del hombre el asunto parece mucho más complicado.

Pero no hay un solo aspecto de la vida humana, ni de la condición del hombre, del cual, sin cometer la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales, ni conocer esa infinita benevolencia aunada a ese infinito poder e infinita sabiduría, los que únicamente podemos descubrir con los ojos de la fe (DNR 10: EO 132, JG 104).

No puede dejar de advertirse que lo que hace contundente la crítica de Filo es el asunto de la infinitud. Resumiendo, su argumento consiste en lo siguiente: si prevalece la dicha o la desdicha en el hombre es un asunto que no puede ser probado, pero es evidente que, en alguna medida, la desdicha está presente en la vida humana; teniendo en cuenta lo anterior, si Dios es infinitamente poderoso e infinitamente benévolo, ¿por qué hay mal en el mundo? Una posible respuesta al asunto sería afirmar que se trata de algo misterioso que sólo puede ser abordado por la fe, no por la razón. Sin embargo, Cleantes no puede renunciar ni a la razón ni a la experiencia, pues en ellas se basa su teísmo experimental; él tendrá entonces que hacer otra renuncia diferente para salvar su argumento del designio, de tal manera que prescindirá de atribuir infinitud a la divinidad.

Sea dicho de paso que el término “infinito” no aparece en los griegos como una alabanza a la grandeza de los dioses. Su empleo, en ese sentido, es un recurso de filosofías posteriores, que fue enfatizado por la teología tradicional –a la que el teísmo experimental se opone–. Cleantes propone, en su reemplazo, utilizar otro tipo de términos, tales como “admirable”, “excelente”, “superlativo”, “grande”, “sabio” y “santo” para referirse a Dios. Y, de hecho, ese tipo de términos, por ser más comprensibles, son más eficaces en invitar a la creencia a la imaginación

humana. Lo que resulta primordial en la defensa de Cleantes ante la crítica de Filo será lo siguiente:

Si conservamos la analogía humana, nos será siempre imposible conciliar cualesquier ingredientes de maldad en el universo, con los atributos infinitos, y mucho menos podremos demostrar éstos deduciéndolos de aquéllos. Pero suponiendo que el autor de la naturaleza sea finito en su perfección, aunque excedente en mucho a lo humano, puede entonces darse satisfactoria razón de la maldad natural y moral, y todo fenómeno indócil podrá también explicarse y ajustarse. Así será posible entonces elegir un mal menor, para evitar otro mayor; someterse a inconvenientes, para alcanzar un fin deseable, y, en una palabra, la benevolencia, dirigida por la sabiduría y limitada por la necesidad, podrá producir justo un mundo como el presente (DNR 11: EO 133, JG 105).

Como respuesta a esto, la argumentación de Filo tenderá a refinarse aún más. Ahora supone que si a una persona, "convencida de antemano de la inteligencia suprema", que desconoce por completo el universo actual se la lleva a imaginárselo, por la sola indicación de que este es obra de un ser superior y benevolente, esta persona se imaginaría un mundo completamente distinto. Si en algún momento conociera este mundo se desilusionaría por completo, y al no poder renunciar a la creencia en una deidad benevolente –debido a que esa es la primera premisa que se la ha indicado–, “una tan limitada inteligencia percibiría su propia ceguera e ignorancia, y admitiría que puede haber múltiples soluciones a esos fenómenos, los que por siempre escaparán a su comprensión” (DNR 11: EO 134, JG 106). Sin embargo, dirá Filo, el caso del hombre es diferente, este no está obligado a creer, “no está convencido de antemano de una inteligencia suprema”.

(Filo) ¿El mundo, considerado en general y tal como se nos presenta en esta vida, es, acaso, distinto de lo que un hombre o un semejante ser limitado, podría esperar de antemano de una muy poderosa, sabia y benevolente deidad? Prejuicio bien singular será afirmar lo contrario. Y de aquí concluyo que, por más compatible que sea el mundo, admitiendo ciertas suposiciones y conjeturas, con la idea de una deidad semejante, jamás podrá proporcionarnos base para inferir acerca de su existencia. No es la compatibilidad la que se niega de un modo absoluto; sólo la inferencia. Las conjeturas, especialmente cuando se excluye la infinitud de los atributos divinos, quizá basten para probar compatibilidad; pero jamás podrán servir de fundamento de esa inferencia (DNR 11: EO 135, JG 107).

Esto quiere decir que, a pesar de que se admita la compatibilidad del mundo actual, y el mal que en él se presenta, con una deidad benévola, “muy poderosa”, aunque no infinita, es imposible inferir una deidad de tales características a partir de la sola contemplación del mundo. La crítica ya no se refiere a la compatibilidad sino al “fundamento de la inferencia”. Dada nuestra limitada inteligencia y actual experiencia del mundo, ninguna inferencia sobre la benevolencia divina es

posible para nosotros y, al admitir nuestras limitaciones, se fomenta más nuestro escepticismo que la creencia religiosa (Sessions, 2002: 168).

De no ser escépticos o, por lo menos cautos, podríamos llegar a conclusiones peligrosas; por ejemplo, supuesta la infelicidad humana, podrían dudarse las buenas intenciones de la divinidad, por lo tanto, si esa condición fenomenológica fuera la base del teísmo, se llegaría a un dios que no fuera susceptible de ser alabado sino aborrecido (Sessions, 2002: 169)⁶¹. Y en este punto, tras argumentar de la anterior manera, se revelan las verdaderas intenciones de Filo en este segundo acuerdo con Demea, recalcar en la importancia del escepticismo:

Lo que le corresponde al entendimiento humano en esta profunda ignorancia y oscuridad, es ser escéptico, o por lo menos cauto, y resistirse a admitir toda hipótesis, y con mejor razón cualquiera que no venga apoyada por alguna apariencia de probabilidad. Ahora bien, afirmo que tal es lo que acontece en relación con todas las causas del mal y con las circunstancias de que depende. Ninguna de ellas se le presentan a la razón humana, ni en menor grado, como necesarias o inevitables; ni podemos suponerlas que lo sean, sin la mayor licencia de nuestra imaginación (DNR 11: EO 136, JG 107).

La finalidad de Filo con este segundo acuerdo es la de sostener su escepticismo tras demostrar que el origen del mal, tratándose de una concepción religiosa, es una cuestión que excede los límites del entendimiento humano, "el teísmo estándar excede la evidencia accesible a nosotros" (O'Connor, 2001: 180)⁶². Ahora bien, desde que afirma esto su intención será mostrar el "absurdo" al que se enfrenta cualquiera que, como Cleanthes, pretenda un teísmo experimental de este tipo. Dirá, entonces, en primer lugar, que son cuatro las causas del mal que aflige a las "criaturas sensibles".

La *primera* circunstancia que introduce el mal, es esa disposición o economía de la vida animal, por la que el dolor, así como el placer, están destinados a excitar la acción de todas las criaturas, tornándolas alertas en la gran empresa de la propia conservación (...) Pero la capacidad para el dolor no produciría por sí sola el dolor, si no fuera por la *segunda* circunstancia, a saber; la dirección del mundo por reglas generales; y esto, en modo alguno parece que sea necesario a un ser muy perfecto (...) Pero ese mal sería extraordinariamente raro, si no fuera por la *tercera* circunstancia, que me propongo mencionar, a saber: la gran frugalidad con que se encuentran distribuidas todas las potestades y facultades en cada ser particular (...) La *cuarta* circunstancia, de donde

⁶¹"So far has finite theology led us that not only do we fail to infer the moral attributes of the deity, but we are led to assail the "skill and good intentions" of the world's presumed Author! If Cleanthes' empirical approach does lead to theism, it is to a God one can only blame and reject, not praise and worship".

⁶²"One important dimension of this will not have been lost on readers at the time, including Hume's friends who advised suppressing the book, no more than on us now. It is that standard theism exceeds the evidence available to us".

procede la miseria y mal del universo, es la falta de precisión en las operaciones de todos los resortes y principios de la gran máquina de la naturaleza (DNR 11: EO 136, JG 107).

En segundo lugar, Filo afirma que si la bondad de Dios se pudiera sostener *a priori*, la maldad en el mundo no sería un problema, pues sabríamos que de alguna manera, aunque esta sea desconocida para nosotros, podrían reconciliarse ambas cosas: la bondad de Dios y la maldad del mundo. Sin embargo, como dicho argumento no es posible, sino que resulta necesario acudir a la experiencia –en búsqueda del argumento *a posteriori*–, debe *inferirse* la benevolencia divina del mundo en que vivimos; y esto, como se mostró recientemente –a pesar de que este mundo sea compatible con un Dios como el que postula Cleantes–, no es posible. Más aún cuando estos males parecen haber podido ser evitados, con facilidad, por una deidad tan superior en poder y bondad al hombre⁶³.

Según eso, en tercer lugar,

Puédese formular cuatro hipótesis relativas a las primeras causas del universo: que están dotadas de bondad perfecta; que son perfectamente malignas; que son contrarias y tienen tanto la bondad como la malignidad; que carecen de una y otra. Los fenómenos compuestos jamás pueden demostrar los dos primeros principios, que son simples. La uniformidad y firmeza de las leyes generales parecen oponerse al tercero. El cuarto, por lo tanto, parece ser, por mucho, el preferible (DNR 11: EO 144, JG 114).

Resumiendo, el proceso mediante el cual Filo pretende llevar al absurdo la posición de Cleantes es el siguiente: primero, dirá Filo, existe el mal en el mundo, que puede expresarse por las cuatro causas que acabamos de exponer. Segundo, la benevolencia divina, aunque sí sea compatible con la existencia del mal, no puede inferirse del mundo actual. Tercero, si se analizan las cuatro hipótesis posibles acerca del origen del mal en el mundo, la más viable sería aquella que sostiene al indiferencia de la divinidad al respecto. Por lo tanto, según Filo, la única perspectiva válida sería la postura escéptica: la naturaleza moral de la divinidad excede los límites del entendimiento humano.

En ese punto del diálogo Demea se percata definitivamente de que la intención de Filo al haberse aliado con él no parece haber sido honesta, sino que, más bien, ha sido una burla –pues al poner

⁶³ “Soy suficientemente escéptico para conceder que las malas apariencias, pese a todos mis argumentos, pueden compadecerse con atributos semejantes a los que se suponen; pero seguramente jamás podrán servir para demostrar esos atributos. Tal conclusión no resulta del escepticismo, sino que es la obligada, en vista de los fenómenos y de nuestra confianza en los razonamientos que deducimos de esos fenómenos” (DNR 11: EO 143, JG 113).

en duda la certeza de la benevolencia divina está haciendo tambalear su dogma—; de tal manera que lo empieza a considerar como un enemigo peor que el propio Cleantes.

¡Deténte!, ¡deténte! exclamó Demea. ¿A dónde te lleva tan apresuradamente tu imaginación? Me uní en alianza contigo a fin de demostrar la incomprensible naturaleza del divino ser, y para refutar los principios de Cleantes, quien quisiera medir todo por regla y patrón humanos. Pero ahora veo que has ido a dar a todos los tópicos de los más grandes libertinos e infelices (infieles)⁶⁴, y traicionas esa causa que al parecer habías abrazado. ¿Eres, pues, en secreto, un enemigo más peligroso que el mismo Cleantes? (DNR 11: EO 145, JG 114)

Este último dirá que la culpa de tal burla la tienen, precisamente, los teólogos ortodoxos, pues en épocas ignorantes era eficaz la promoción de la superstición, sin embargo, ahora que las épocas han cambiado, su dogmatismo resulta ser un blanco fácil para la crítica. Luego, Filo hace la salvedad de que estos teólogos “bien saben cambiar de estilo y ponerse a tono con las épocas”, de tal modo que ahora que han cambiado las tendencias, ellos podrán utilizar argumentos que, “por lo menos, presenten cierta resistencia al escrutinio y examen” (DNR 11: EO 146, JG 115).

La constatación del engaño de Filo —que sus intenciones no hayan sido las que él creía, mantener el dogma del carácter misterioso e inescrutable de Dios, sino ratificar su escepticismo y, sobre todo, dirigirlo hacia la pretensión teísta de inferir la naturaleza moral de Dios— parece haberle molestado a Demea hasta tal punto que decide retirarse del diálogo, dice Pánfilo: “Y así fue como Filo llevó hasta el fin su espíritu de oposición y censura a las opiniones establecidas. Empero pude advertir que nada gustó a Demea la parte final de su disertación, y poco después, con este o aquel pretexto, tomó la ocasión para despedirse” (DNR 11: EO 146, JG 115). Ahora bien, ¿qué significa, primero, el retiro de Demea, segundo, qué la afirmación de Pánfilo acerca del fin del espíritu de oposición y censura por parte de Filo?

Tanto Filo como Cleantes han medurado sus posiciones gracias al efecto saludable del diálogo filosófico. Filo ha medurado su escepticismo, pasando de un escepticismo radical a uno mitigado —como se expuso en el Interludio— y Cleantes, en cierto sentido, tras someter su argumento del designio al examen, mediante las arduas críticas de sus interlocutores, alimenta su teísmo experimental del carácter escéptico de la filosofía humeana. Aunque no haya una referencia explícita de Cleantes al respecto, esto se puede corroborar si se tiene en cuenta que tampoco hay una refutación y que sus últimas palabras de la Parte XI, dirigidas a Demea, denotan la cautela

⁶⁴ Agrego la que considero la traducción correcta a la palabra *infidels*, “infieles”.

que ha adquirido frente al tema. El rechazo del teísmo estándar por parte de Cleantes no es pregonado pero es claro e inequívoco (O'Connor, 2001: 180)⁶⁵.

Créeme, Demea, tu amigo Filo, desde el principio, se ha estado divirtiendo a costa nuestra, y necesario es confesar que la poco juiciosa manera de razonar de nuestra vulgar teología, no le ha brindado sino justa ocasión para el ridículo. La completa fragilidad de la razón humana, la absoluta incomprendibilidad de la naturaleza divina, la grande y universal miseria y aun mayor maldad de los hombres; todos son temas difíciles, en verdad, para que con tanto cariño los abriguen los teólogos y doctores ortodoxos (DNR 11: EO 145, JG 115).

La única posición que no parece haberse transformado a lo largo del diálogo es la de Demea. Y, de hecho, su partida se da en el momento en que su ortodoxia se ha vuelto más vulnerable y ha recibido, por parte de sus dos interlocutores –especialmente de Filo– la exigencia de cuestionarse. Demea no se contagia del efecto saludable que el escepticismo mitigado tiene en Filo y Cleantes, condición primordial para el diálogo filosófico, que se caracteriza por una actitud reflexiva y no dogmática. De todos modos, debe admitirse que el dogmatismo de Demea ha servido para motivar la conversación hasta el punto de que Filo se apoya un par de veces en su perspectiva con el fin de revelar su escepticismo.

En este contexto, el papel más difícil de situar es el de Demea, quien desde el comienzo busca conclusiones, fundamentos y certezas, actitud que lo conduce a abandonar el diálogo cuando descubre que sus esperanzas en ese sentido son vanas; suele pensarse que no es un genuino interlocutor, e incluso que la conversación sólo es auténtica y filosófica tras su partida, cuando quedan los dos amigos libres para expresar lo que piensan realmente. Empero, si se mira con algún detalle el discurso, se ve que sus intervenciones la mayor parte de las veces operan como acicate para que sus contertulios precisen argumentos y se planteen nuevas preguntas; además, les brinda la oportunidad de rebatir el argumento *a priori* por no cumplir con los requisitos mínimos de la ciencia (Calvo, 2012: 446).

Además, si Demea no es un interlocutor válido, ¿por qué Cleantes dirá, en el primer párrafo de la sección XII, que le “agradaría razonar separadamente con vosotros, sobre asunto tan sublime e interesante”? Quizá Demea, ciertamente, no soporte las objeciones que Filo, desde su posición escéptica, le dirige; sin embargo, esto no parece suficiente para dejar de admitirlo como un interlocutor válido, pues él mismo ha sido parte primordial de la conversación. El diálogo debe componerse también de posturas opuestas, siendo ese uno de los principales motivos para que sea la conversación el medio elegido por Hume para tratar el tema de la religión; la exclusión, en

⁶⁵ En el siguiente capítulo se mostrará, con mayor precisión, como se llega al teísmo mitigado, dejando de lado el teísmo estándar o tradicional.

este tema, resulta nefasta –como puede notarse en a lo largo de la historia– y los errores en religión, como dice el propio Hume, serán siempre peligrosos⁶⁶.

Tras la partida de Demea, la conversación toma otra connotación. Filo ha llevado al final su espíritu de censura radical y ambos, tanto él como Cleantes, se han ido transformando gracias al escepticismo mitigado. Esto hace posible que hacia la Parte XII de los *Diálogos* se enfatice, con mayor ahínco, en las condiciones para la "verdadera religión", en las que parece estar en juego la interpretación de la obra de Hume y, sobre todo, gracias a las cuales se puede evidenciar el carácter de la filosofía humeana en la misma. Ese será el tema que será desarrollado en el siguiente capítulo, comprendiendo, así mismo, la conclusión del presente trabajo.

⁶⁶ Ahora bien, ¿no será que el retiro de Demea –que se ha dado por decisión propia y no obedeciendo a algún tipo de exclusión por parte de sus interlocutores– es una muestra de que el escepticismo si ha tenido una influencia en él?

Capítulo 3

Hacia una noción de la “verdadera religión”

En cierto sentido, puede afirmarse que la Parte XII de los *Diálogos* es la que permite una interpretación general de la obra. Después de la partida de Demea, las implicaciones de lo discutido en las partes X y XI, respecto al problema del mal, se hacen evidentes en los nuevos acuerdos y discusiones que van a surgir entre Filo y Cleantes. El escepticismo mitigado, que ha sido fundamental a lo largo de la conversación, adquiere una mayor relevancia como la actitud que posibilita el diálogo, permitiendo que puedan rastrearse, a lo largo de los *Diálogos*, unas condiciones para la "verdadera religión", que van a hacerse más explícitas –o, por lo menos, más concluyentes– en la Parte XII.

De la "verdadera religión" no puede darse una definición, puesto que ella consiste más en una actitud, algo así como la forma de asumir la reflexión en torno a la religión fundamentada en los principios escépticos de la filosofía humeana. Es clave, por lo tanto, la oposición a la "falsa religión" que, caracterizada por su dogmatismo y superstición, se aprovecha de que la religión se origina, sobre todo, en la naturaleza humana –como se ha mostrado en el primer capítulo–, haciendo al hombre una víctima fácil de manipular. El género mediante el cual están contruidos los *Diálogos sobre religión natural* no es solo un asunto de forma sino que es vital para aquello que se quiere decir, de hecho, las condiciones para la "verdadera religión" se construyen en el diálogo, no provienen de una posición en particular sino de las dinámicas de la conversación.

Este capítulo tiene la pretensión de servir como conclusión a lo que se ha venido trabajando, para lo cual será necesario mirar, en síntesis, la religión desde su fundamento en la razón y, también, desde su origen en la naturaleza humana. En primer lugar, realizaremos unas breves anotaciones acerca de la relevancia de interpretar los *Diálogos* a partir del desarrollo de la conversación y evitar el sesgo por algún personaje en particular y, en segundo lugar, enfatizando en los acuerdos que se dan entre los personajes, se abordará, puntualmente, el tema de las condiciones para la "verdadera religión".

3.1. ¿Cómo interpretar los *Diálogos sobre religión natural*?

Los *Diálogos* presentan tantos problemas de interpretación como cualquier reflexión filosófica compleja o, quizá, muchos más, debido a su carácter literario. No hay un acuerdo por parte de los comentaristas, lo que hay es una diversidad de interpretaciones muy notable. El punto central de la discusión se refiere a la posibilidad de justificar una explicación general del mundo o, más aún, de justificar una explicación general del mundo a partir de una hipótesis religiosa. Algunos comentaristas sostienen que no es posible justificar una hipótesis religiosa que pretenda explicar el mundo –como sucede con la lectura agnóstica de James Noxon o la visión naturalista de Kemp Smith–. Por otro lado, aquellos que sostienen que sí es posible, no se ponen de acuerdo en cuanto al contenido de la hipótesis que pueda justificarse a partir de los *Diálogos*.

Una parte de los comentaristas que sostienen que sí es posible justificar una hipótesis religiosa a partir de los escritos de Hume sobre la religión –especialmente de los *Diálogos sobre religión natural*– defiende la hipótesis de una deidad inmanente, como George Nathan; otros sostienen una interpretación que admite la existencia de una deidad trascendente, comprendida a partir del orden del mundo, al modo del teísmo, como Charles Hendel, algunos ven en los *Diálogos* una crítica radical al argumento del diseño, como John Mackie; e, incluso, algunos comentaristas llegan a sostener que lo que Hume hace es emplear el escepticismo en la defensa de la fe (Bricke, 1995: 339). Así lo hacen algunos apologistas cristianos, tal como afirma Gaskin, en una cita que se ha traído en la nota 48. Tales interpretaciones son posibles gracias al mismo procedimiento, se trata de identificar a Hume con uno de los personajes de los *Diálogos*, casi siempre Filo, Cleantes o, incluso, Pánfilo, y resaltar los pasajes de la obra que más convengan a la línea de argumentación por la que se incline el intérprete.

Sin embargo, también han surgido interpretaciones que obedecen a un principio diferente, como es el caso de la de John Bricke, Pheroze Wadia o Marília Côrtes de Ferraz. Ellos sostienen que los *Diálogos* no deben leerse pensando en que uno de los personajes es el que expresa la clave del texto⁶⁷, como si se tratara de la auténtica posición de Hume, sino que se debe enfatizar en

⁶⁷ “Voy a argumentar que es un error fundamental asumir que uno de los personajes de los *Diálogos* sirve como el vocero principal del autor. Y voy a argumentar también que el hecho de que cada una de las interpretaciones generalmente aceptadas descansen en esta presunción, en gran medida explica el factor de que muchas interpretaciones contradictorias de los *Diálogos* hayan sido propuestas, que ninguna de ellas sea satisfactoria, y que cada una requiera numerosos pasajes para ser reconstruida en una aparente vía *ad hoc*.”

ellos como creación literaria. Pheroze Wadia, por su parte, resalta el papel de los *Diálogos* como creación literaria⁶⁸ –destacando la confrontación argumentativa que se da en ellos–, sin embargo, se abstiene de negar que la voz de Hume pueda ser expresada por uno de los tres interlocutores, dejando esto a elección del lector (Wadia, 1995: 362), pues no pretende descartar lecturas tradicionales como la de Kemp Smith –con la que él mismo está de acuerdo–.

La interpretación a la que pueda llegarse cambia si se propone según el primer método (la identificación de la voz de Hume con alguno de los tres personajes) o el segundo (enfaticar en el carácter literario de los *Diálogos*). El primero exige una caracterización muy precisa de las pretensiones de Hume en la obra, quizá, incluso, dogmática, si se tiene en cuenta que optar por uno de los personajes implica excluir a los restantes. El segundo método permite una lectura más amplia pues, al no entrañar una inclinación exclusiva por alguno de los personajes, dirige su atención a lo que se plantea en la conversación, a los choques entre las perspectivas y argumentos y, de manera especial, a los acuerdos que puedan darse entre los interlocutores. Es por este segundo tipo de lectura que nos hemos inclinado.

Lo anterior supone resaltar el hecho de que el género mediante el cual están contruidos los *Diálogos* no es de poca importancia. Con ello Hume tenía intenciones filosóficas profundas, pues en dicha obra se manifiestan los aspectos fundamentales de su reflexión. Es cierto, también, a pesar de que esto implique sacrificar la diplomacia frente a muchas interpretaciones tradicionales, que es erróneo considerar que la voz de Hume puede estar representada por uno de los personajes, así se tenga la intención de resaltar el carácter literario de los *Diálogos*, pues, ¿si se va a resaltar el diálogo, la conversación, la sociabilidad, para qué buscar un ganador?

"I shall argue that it is a fundamental mistake to assume that one of the character in the *Dialogues* serves as the author's primary spokesman. I shall also argue that the fact that each of the received interpretations rests on this assumption in large measure explains the fact that so many contradictory interpretations of the *Dialogues* have been proposed, that none of these is satisfactory, and that each requires numerous passages to be reconstructed in a seemingly *ad hoc* way" (Bricke, 1995: 341).

⁶⁸ "Sugiero que la vía más franca de resolver el problema de la interpretación que la naturaleza proteica (cambiante) de los *Diálogos* de Hume presenta, es simplemente enfatizar en lo obvio, a saber, que ellos son un trabajo dialéctico en el que el punto de vista de cada uno de los protagonistas principales es desplegado en la escena bajo el impacto del criticismo lanzado contra él por los otros".

"I suggest that the most straightforward way of resolving the problem of interpretation that the protean nature of Hume's *Dialogues* presents, is simply to emphasize the obvious, namely, that they are a dialectical work in which the view of each of the main protagonists is unfolded in stages under the impact of the criticism leveled against him by the other" (Wadia, 1995: 374).

No se trata, pues, de resaltar los errores de los interlocutores, ni de cometer el error de intentar rastrear cual de las perspectivas, exclusivamente, expresa la posición de Hume; se trata, más bien, de tomarse en serio el género dialógico de la obra, que, además, tiene que ser visto como expresión del carácter escéptico de la filosofía humeana. En ese sentido, si se quieren buscar las condiciones para una noción de la “verdadera religión” en los *Diálogos*, es necesario buscar en el desarrollo de la conversación –donde no hay un ganador en particular– los puntos clave de una conversación que se ha nutrido y podido desarrollar gracias a la continua *skepsis* entre los interlocutores. Así, una interpretación de los *Diálogos* tiene que considerar que el escepticismo no es sólo lo que expresa uno de los personajes –como han creído los que abogan, en exclusiva, por Filo– sino que este debe ser rastreado en el diálogo mismo.

Pueden darse, incluso, interpretaciones que indiquen que el diálogo planteado por Hume es, en realidad, la representación de un conflicto que él vive internamente⁶⁹. Y esto quizá sea cierto en alguna medida, pues, en primer lugar, algunos de los problemas que se presentan en los *Diálogos* pueden rastrearse en otras partes de la obra de Hume, como la *Historia natural de la religión*, el ensayo "Sobre la superstición y el entusiasmo", principalmente, así como en algunas partes de la *Investigación sobre el conocimiento humano* y el *Tratado* y en otros de sus ensayos, como "Sobre el suicidio". En segundo lugar, hay que anotar que cuando el filósofo es honesto los problemas que trata lo aquejan verdaderamente, distando de ser una mera pose intelectual. Sin embargo, no se debe caer en el psicologismo excesivo pues este podría incitar a olvidar que la apuesta del texto es la de darle un tratamiento especial al tema de la religión, teniendo en cuenta que, en realidad –y no solo como una discusión interna–, existen perspectivas enfrentadas al respecto.

Del mismo modo que lo anterior, a pesar de que resulte muy adecuado enfatizar en el carácter literario de los *Diálogos*, esto no agota todo lo que puede decirse de los mismos, no es suficiente para establecer una interpretación. De hecho, resaltar su disposición literaria y su construcción según el carácter escéptico de la filosofía humeana debe servir para rastrear el sentido que los

⁶⁹ “Considerando los *Diálogos* junto con el resto de los trabajos de Hume, puede verse que los personajes que toman parte en la discusión, tanto Filo, Cleantes y Demea, están, de vez en cuando, en diferentes grados, en acuerdo con opiniones sostenidas por el propio Hume”.

“Considering the *Dialogues* with the rest of Hume's works, it can be seen that the characters that take part in this discussion, such as Philo, Cleanthes and Demea, are, from time to time, to varying degrees, in agreement with the opinions held by Hume himself” (Ferraz, 1989: 223).

Diálogos encierran, no para hacer una anotación meramente formal de la obra, pues eso no bastaría. Dicho sentido, basándonos en la dinámica de la conversación y, sobre todo, en los acuerdos que se dan entre los interlocutores, es el de plantear la “verdadera religión”, no como una categoría dogmática, sino como una actitud filosófica al enfrentarse al difícil tema de la religión⁷⁰.

El propósito de la siguiente sección será el de rastrear, según lo dicha previamente, las condiciones de la "verdadera religión". Ellas se muestran a lo largo de los *Diálogos*, sin embargo, en la Parte XII se las enfatiza debido al tono que ha adquirido la conversación después del hito que marca la partida de Demea. La pregunta que guiará la exposición no será ¿quién es Hume en los *Diálogos*?, sino ¿cuáles son las condiciones que requiere la "verdadera religión", construidas a partir del diálogo, en oposición a la falsa religión?

3.2. Condiciones de la "verdadera religión"

Ya que un diálogo no es una exposición sistemática de una posición, este requiere una lectura que se fije en los argumentos y en el intercambio que se va dando entre los mismos. Como se ha hecho en el segundo capítulo, se propone, para esta sección, un énfasis en los acuerdos que se dan entre los personajes de los *Diálogos* y, sobre todo, en las transformaciones que la conversación produce en sus perspectivas, evidenciando que se trata de un diálogo auténtico y no dogmático. Se mostrarán, en esa vía, los puntos clave que pueden ser considerados como las condiciones para la “verdadera religión”.

3.2.1. Discusión sobre la naturaleza de Dios

En primer lugar, ¿cuál es el tema central de los *Diálogos*? A pesar del énfasis que hemos hecho en este, no puede decirse que el objetivo sea el de establecer los criterios del escepticismo en la

⁷⁰ “Mi esperanza es que una lectura más próxima del texto de Hume, suscitada por una interpretación interna va a aclarar e, incluso, resolver muchos de los enigmas” (Sessions, 2002: 7).

“My hope is that the closer reading of Hume’s text engendered by an internal interpretation will clarify and perhaps resolve many of these puzzles”.

filosofía de Hume, porque, a todas luces, lo que se pretende es abordar un tema según el espíritu escéptico y no hacer de este el tema central –aunque se lo encuentre como tópico de discusión en algunos momentos cruciales del diálogo–. Este espíritu escéptico es la base de la reflexión humeana y, por lo tanto, también de la “verdadera religión”. De esta última no puede darse una definición estática, pues es una especie de actitud con la que se aborda la temática religiosa, y no una noción puntual, por lo que resultaría difícil categorizarla como el tema central de los *Diálogos*.

El primero de los puntos clave, por ser un acuerdo importante en la argumentación de los *Diálogos*, se da, justamente, respecto al tema central de los mismos: discutir acerca de la “naturaleza” de Dios y no sobre su “ser”; lo que quiere decir intentar esclarecer el “fundamento racional” de la creencia religiosa, tarea pendiente después de haber rastreado su “origen en la naturaleza humana” a partir de la *Historia natural de la religión*. Dicho acuerdo se da al principio de la Parte II y en él coinciden los tres interlocutores.

3.2.2. La discusión es de carácter escéptico

Ahora sí, como segundo punto clave, aparece el carácter escéptico de la discusión, no se le considera como el tema central de los *Diálogos* pero sí como la actitud ideal para que pueda darse la conversación y el temperamento de la filosofía humeana. El carácter escéptico debe acompañar a todo “buen razonador”. Como se ha mostrado, Filo pasa de un escepticismo radical a un escepticismo mitigado –aquel que es más acorde a la filosofía humeana, como puede verse en el Interludio– gracias a la discusión con Cleantes; quien, por su parte, debe adherirse al escepticismo mitigado cuando se percata, hacia el final de la Parte XI, de la complejidad del problema –el problema del mal– al que se enfrenta su teísmo experimental. Además, ya había mostrado visos de escéptico pues permite que su argumento del designio sea sometido a la dura *skepsis* de sus interlocutores y, como se ha dicho, es él quien motiva a que Filo abandone el escepticismo radical y llegue a un escepticismo mitigado. Por el contrario, Demea se mantiene en su postura dogmática y, precisamente, cuando ya no puede mantenerse más en ella –pues se da cuenta de que no podrá tener una certeza definitiva– se retira del diálogo.

Lo más relevante de este acuerdo, que no es sólo parcial sino a que al final de los *Diálogos* – cuando se ha retirado Demea– resulta definitivo, es que muestra la dificultad de llegar a alguna certeza frente al tema de la religión natural (como ya había expresado Pánfilo). Sólo existe la posibilidad, según eso, de establecer las condiciones para encaminarse hacia la noción de la “verdadera religión”, no pudiéndose dar una versión sistemática de la misma. Es cierto que la discusión adquiere un tono más conciliador ahora que ha partido Demea, el personaje dogmático, sin embargo, esto no indica que este deba ser tachado como interlocutor inválido⁷¹, pues el hecho de eliminarle su posibilidad de interlocución constituiría una actitud tan contraria al carácter de la filosofía humeana como la del propio Demea. Es suficiente con que la dinámica del diálogo haya llevado a su retiro voluntario. Sea dicho de paso, además, que los acuerdos temporales entre Filo y Demea son los que dan pie a que pueda desarrollarse la discusión en los *Diálogos* y aquello que introduce el asunto del escepticismo en la conversación en la Parte 1. En el carácter escéptico de la discusión se juega la posibilidad de una reflexión crítica.

3.2.3. Teísmo mitigado

El tercer punto clave es la aceptación de los principios del “genuino teísmo”. Hacia la Parte XII, Filo, en una intervención crucial y, en cierta forma, sorprendente, acepta el punto central del teísmo, obteniendo una especie de versión mitigada del mismo: “que la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana” (DNR 12: EO 164, JG 129). Esto es, quizá, lo único que puede aceptarse, desde una perspectiva escéptica, de la posición que aboga por el argumento del designio. Pero aunque sea poco, hay que reconocer que se trata del aspecto fundamental del teísmo experimental de Cleantes. Esta variación en la perspectiva de Filo, conocida como el *reversal*⁷² de Filo, es fundamental para la

⁷¹ Hay, de hecho, un punto que Filo comparte, honestamente, con Demea y que constituye, de manera evidente, una preocupación de Hume. Se trata del momento del *Diálogo* en el que Filo y Demea concuerdan en atribuir causas a la creencia religiosa diferentes a las que pueden considerarse como su “fundamento en la razón”, es decir, aquello que en la *Historia natural de la religión* se expresa como su “origen en la naturaleza humana”. Se atribuye, entonces, la creencia religiosa, al miedo y a la fragilidad humana, como se resaltó en el Capítulo 1.

⁷² “La parte XII de los *Diálogos* da un giro completamente nuevo a toda la discusión. El razonamiento de Filo exhorta a no terminar en la posición puramente agnóstica (incluso atea, si uno se toma con la suficiente seriedad su hipótesis Epicúrea revisada). Por el contrario, él hace una profesión de fe en la que da, aunque en una manera muy restringida, un asentimiento a la proposición que Cleantes ha estado defendiendo”.

“Part XII of the *Dialogues* gives a completely new turn to the whole discussion. Philo’s reasoned pleas do not culminate in the purely agnostic position (even atheistic, if one takes seriously enough his revised Epicurean

comprensión de los *Diálogos*. Resulta indispensable resaltar que la analogía con la inteligencia humana también puede explicarse a partir de la tendencia antropomórfica que se rastrea a través de la genealogía de la creencia religiosa en la naturaleza humana.

Filo reconocerá que, a pesar de su espíritu escéptico y controversial, posee un carácter creyente, que alberga un enorme sentimiento religioso y que suele rendir culto al ser divino –“tal como se revela a la razón en la inexplicable traza y artificio de la naturaleza”– (DNR 12: EO 147, JG 116). Y no puede dudarse de que esta es una consecuencia a la que habrá de llegar cualquiera a partir de la mera contemplación del funcionamiento del mundo⁷³ y de todas las complejidades que en él podemos encontrar –como la propia anatomía humana, cuya observación logra motivar la fe de Galeno–.

Debo confesar, replicó Filo, que en materia de religión natural soy menos cauto que en cualquier otra, tanto porque sé que nunca lograré por ese lado corromper los principios de ningún hombre de sentido común, como porque nadie, estoy seguro, a cuyos ojos aparezca yo como hombre de sentido común, podrá jamás equivocarse mis intenciones. Tú, en particular, Cleantes, con quien vivo en intimidad sin reservas, bien sabes que, a pesar de la libertad de mis palabras y mi amor por argumentos extraños, nadie hay que tenga más que yo tan hondamente grabado en su espíritu el sentimiento religioso o que rinda culto más profundo al ser divino, tal como se revela a la razón, en la inexplicable traza y artificio de la naturaleza. Un propósito, una intención, un designio es patente en todas partes para el más descuidado y más estúpido de los pensadores; y nadie puede estar tan obcecado en un absurdo sistema que siempre lo rechace (DNR 12: EO 147, JG 116).

El teísmo, como lo propone Cleantes, y que, en cierta medida, según lo anterior, también será aceptado por Filo, a pesar de que la objeción respecto del problema del mal ha generado una aparente aporía, logra constituirse como un “sistema cosmogónico” sin alejarse de la experiencia de los individuos en su vida cotidiana. Tan evidente es la analogía que puede hacerse entre el universo y una máquina, y la conclusión religiosa que de allí puede extraerse, que el teísmo no puede ser reemplazado por ninguna otra teoría más convincente que él sino que, a lo sumo, puede ser blanco de críticas como las que ha intentado Filo; de hecho, a partir de las críticas más radicales lo máximo que podrá obtenerse será una suspensión del juicio, pero dicha actitud

hypothesis). On the contrary, he makes a profession of faith in which he gives, although in a much qualified manner, an assent to the proposition that Cleanthes has been defending” (Badía Cabrera, 2001: 283).

⁷³ “Uno de los grandes fundamentos del sistema de Copérnico es la máxima “que la naturaleza obra por los métodos más sencillos, y elige los medios más adecuados para cualquier fin”; y con frecuencia los astrónomos, sin pensar en ello, asientan este recio fundamento de la piedad y religión. Lo mismo puede observarse en otros campos de la filosofía, y de este modo, todas las ciencias nos conducen insensiblemente a reconocer un primer e inteligente autor; y su autoridad es a menudo tanto más grande, cuanto que no profesan directamente tal intención” (DNR 12: EO 148, JG 116).

resultaría insostenible en un asunto de tal evidencia y estaría emparentada no con el escepticismo humeano sino con el escepticismo radical.

Este llamado *reversal* es lo que lleva a que Filo abandone su “espíritu de oposición y censura a las opiniones establecidas”, pues, “además de que ese estado de ánimo es en sí insatisfactorio (el estado de oposición permanente), no puede sostenerse con constancia en oposición a tan convincentes apariencias, que tan continuamente nos incitan a asentir la hipótesis religiosa” (DNR 12: EO 150, JG 118). Dirá él mismo:

Que la naturaleza no hace nada en vano, es una máxima establecida para todas las escuelas; sacada de la simple contemplación de las obras de la naturaleza, sin que medien propósitos religiosos, y, partiendo de una firme convicción de su veracidad, un anatomista que hubiese observado un órgano o canal, jamás quedaría satisfecho hasta que hubiera descubierto también la utilidad y finalidad (...) Lo mismo puede observarse en otros campos de la filosofía, y de este modo, todas las ciencias nos conducen insensiblemente a reconocer un primer e inteligente autor; y su autoridad es a menudo tanto más grande, cuanto que no profesan directamente tal intención (DNR 12: EO 148, JG 116).

De hecho, según él, parece que los desacuerdos han surgido a partir de una discusión de grado y de términos:

Le pregunto al teólogo (teísta)⁷⁴ si no admite que hay una enorme e inconmensurable, por incomprensible, diferencia entre la mente *humana* y la *divina*. Mientras más piadoso sea, más pronto estará a asentir y más dispuesto a amplificar la diferencia. Llegará hasta sostener que la diferencia es de tal naturaleza que no es posible exagerarla demasiado. En seguida me dirijo al ateo, quien, pienso, sólo lo es nominalmente, y no puede nunca serlo en serio, y le pregunto si de la coherencia y afinidad de todas las partes de este mundo, no existe cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en cada situación y en cada momento; si la putrición de un nabo, la generación de un animal y la estructura del pensamiento humano, no son energías que con probabilidad guardan entre sí cierta analogía. No es posible que lo niegue; estará pronto a admitirlo (...) ¿Dónde, pues, está el sujeto de nuestra disputa? Les pregunto yo a estos antagonistas. El teólogo admite que la inteligencia original es muy distinta de la razón humana; el ateo admite que el principio original de orden guarda cierta analogía con ella. ¿Vais a reñir, señores, acerca de los grados, y embarcaros en una controversia que no tolera precisión de sentido, ni, consecuentemente, ninguna determinación? (DNR 12: EO 152, JG 120)

En una nota crucial, Hume afirma que la disputa entre escépticos y dogmáticos “es puramente verbal”, fruto de una confrontación sólo en cuanto al grado de certeza frente a algún asunto. Los filósofos dogmáticos pueden aceptar que al entendimiento humano se le presentan dificultades de todo tipo en cualquier investigación que se propongan, así como los filósofos escépticos tienen que aceptar que, por muchas que sean las dificultades, tienen que llegar a albergar certezas para

⁷⁴ Agrego la traducción que considero más adecuada a la palabra *theist*, “teísta”.

poder vivir. “La única diferencia, pues, entre esas sectas, si es que tal nombre merecen, es que el escéptico, por costumbre, capricho o propensión, insiste más en las dificultades, mientras que el dogmático, por motivos semejantes, en la necesidad” (DNR 12: EO nota 15: 154, JG nota 1: 121).

La vía que se propone a lo largo de los *Diálogos*, para evitar caer en uno de estos dos extremos sectarios, es la del escepticismo mitigado. Filo, entonces, gracias a esa actitud, puede aceptar el principio fundamental del teísmo, aunque sin dejar de lado la sana *skepsis*, llegando a algo que puede denominarse como teísmo mitigado. Cleantes no hace una mención a este, sin embargo, tampoco hace una refutación explícita, pues, después de la difícil discusión que tuvo que enfrentar respecto al “problema del mal”, quizá se ha percatado de la urgencia de someter su argumento del designio a los límites que se establecen a partir del escepticismo mitigado. Visto así, lo que dice Hume en la nota 15 es la condición de posibilidad del acuerdo al respecto del principio fundamental del teísmo mitigado. Parece que lo que Hume dice es que tanto el escéptico como el dogmático dan asentimiento a la proposición fundamental del teísmo, pero que por su inclinación los escépticos insisten en sus dificultades y los dogmáticos en su evidencia (Badía Cabrera, 2001: 286)⁷⁵.

Vale la pena insistir en que este acuerdo solo abarca una versión mitigada del teísmo y no implica, en lo más mínimo, un abandono del carácter escéptico de la discusión. No puede ser tomado como un asentimiento de Dios o de los dioses de las religiones populares, pues la crítica de Hume frente a la superstición es irrestricta, como puede notarse en la *Historia natural de la religión* (Badía Cabrera, 2001: 283). Según eso, uno de los aspectos que queda por fuera de esta nueva versión del teísmo es la posibilidad de fundamentar la moral a partir de la religión, debido a la problemática que se desarrolla, sobre todo, en la Parte XI, que será la base del siguiente acuerdo.

3.2.4. La religión no es fundamento de la moral

⁷⁵ “Noxon thinks, interpreting this passage, that Hume says that the dogmatist, because of habit, caprice, and inclination is “fated” to believe in God, where as the sceptic, for like reasons, is equally disposed not to believe. This interpretation is, I think, not quite accurate. It seems, on the contrary, that Hume is here saying that the dogmatist and the sceptic both necessarily believe or make an asset to that proposition, but by inclination, etc., the sceptic points to the evidence against, whereas the dogmatist pints to the evidence in favor of such a belief”.

El cuarto punto que pretende resaltarse es que la religión no es el fundamento de la moral. Esto era lo que pretendía mostrar Filo a partir de su crítica, en acuerdo temporal con Demea, acerca del mal en el mundo, en relación con el argumento del diseño. Al atacar la manera como el teísmo experimental pretende inferir las características morales de la divinidad, se pone en duda que este pueda ser un fundamento seguro de la moral. En la Parte XII, quizás con el ánimo más tranquilo, Filo admite que su argumentación no pretende refutar la bondad de Dios, aunque sí resaltar que la analogía entre Dios y la mente humana es más débil en lo que se refiere a las características morales que a las naturales. Esto, sumado a la crítica del manejo institucional de la religión y al argumento que indica que el origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana –cuya inclinación hacia la superstición es innegable– es más eficaz para fijar la creencia religiosa que el propio fundamento en la razón de la misma, lleva a que Filo argumente a favor de una moral secular.

Filo va a mencionar, en una de sus duras críticas al argumento del diseño, que las semejanzas “naturales” que se pueden encontrar entre la mente del hombre y Dios son mucho mayores que las semejanzas “morales”. Esto significa que el hombre es más imperfecto en su moralidad que en su naturaleza, no, como se había pretendido interpretar, que Dios lo sea, “pues, como se admite que el Ser Supremo es absoluta y totalmente perfecto, todo lo que se diferencie más de él, se aleja más de la norma suprema de rectitud y perfección” (DNR 12: EO 154, JG 121). Esto lleva a que el interés humeano no sea tanto el de investigar la naturaleza divina sino, más bien, enfocarse en la naturaleza humana, tema hacia el cual, primordialmente, se dirige la filosofía de Hume.

Así Filo admita su carácter creyente, él no puede abandonar su espíritu de escéptico mitigado, fundamental para la “verdadera religión”. Su propósito no es el de minar radicalmente los principios del teísmo, como se ha visto, aunque sí el de someterlos a la *skepsis*, rastreando sus límites, no sólo en cuanto a su posibilidad de ser fundamento racional de la religión, sino también –a partir de lo que se introduce con el problema del mal y la genealogía de la creencia religiosa– respecto al hecho de que la religión pueda ser el fundamento de la moral.

Por tal motivo, la crítica a la superstición, a partir de la investigación sobre el origen de la religión en la naturaleza humana, resulta imprescindible para la filosofía humeana y, en particular, para su reflexión sobre la religión. Según su fundamento en la razón, se niega que la

religión pueda ser fundamento de la moral, dada la debilidad de la analogía moral entre el hombre y Dios; y, según su origen en la naturaleza humana, se niega debido a que la tendencia hacia el miedo hace al humano muy susceptible a la superstición en sus creencias, –volviéndolo, entre otras cosas, susceptible a la manipulación– cuestión que inhabilita a la religión como base sólida y, sobre todo, segura, del comportamiento humano.

En ese sentido, Filo seguirá oponiéndose a Cleantes cuando este afirma, con espíritu conciliador, que la religión, también en tanto religión vulgar, es necesaria para mantener el orden político y la “seguridad de la moral”. Cleantes dirá que la creencia en un castigo eterno ha de ser eficaz para preservar el orden, incluso, en mayor medida en que lo puede ser el miedo a una pena mundana, como la hoguera. Filo, ante eso, argumentará que, precisamente, ese tipo de religión es susceptible de las mayores corrupciones posibles, como se ha visto a lo largo de la historia. El motivo es que suelen olvidarse sus motivaciones reales, a saber, la preservación del orden (“infundir el espíritu de templanza, orden y obediencia”), cayendo en el error de pretender otro tipo de finalidades, como la ambición desmedida de riqueza, a partir del fomento de la superstición.

Además, creará Filo que más que por el miedo a un castigo eterno, y quizá también a uno temporal, los actos del hombre se rigen por motivaciones naturales, no tanto por lineamientos religiosos. “Es un hecho de la experiencia que la más ligera disposición de natural honradez y benevolencia, tiene mayor efecto sobre la conducta humana que las más grandilocuentes tesis sugeridas por teorías y sistemas de teología” (DNR 12: EO 156, JG 123).

Aun en el caso de que la superstición o el entusiasmo no se pongan en abierta oposición a la moral, la distracción misma de la atención, la creación de una nueva y frívola especie de mérito, la absurda distribución que hace del encomio y la culpa, acarrea necesariamente las consecuencias más pertinaces (perniciosas)⁷⁶, y debilita en grado extremo el apego de los hombres a los motivos naturales de justicia y humanidad (DNR 12: EO 157, JG 124).

No es casualidad que, en vista de lo anterior, aumente cada vez más la opinión de que debe reducirse el número de los sacerdotes. De tal modo que, advierte Filo, la sociedad apunta, cada vez más, a una separación de los asuntos políticos y los religiosos. Esto, por supuesto, debido al desprestigio de las religiones populares. Dirá Filo:

⁷⁶ Agrego la traducción que considero más adecuada a la palabra *pernicious*, “perniciosas”.

¿De dónde proviene, pues, que de hecho, lo que más puede hacer el magistrado prudente, por lo que toca a las religiones populares, es, en lo posible, jugar a la segura, y evitar sus perniciosas consecuencias respecto a la sociedad? Cuanto expediente intenta para lograr tan humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, sacrificará a una incierta expectativa de tranquilidad toda consideración a las libertades públicas, a la ciencia, a la razón, a la industria, y hasta a su propia independencia. Si es complaciente con varias sectas, que es lo más prudente, deberá conservar una filosófica indiferencia hacia todas y, con prudencia, contener las pretensiones de la secta predominante, pues, de lo contrario, sólo cosechará inacabables disputas, riñas, facciones, persecuciones y conmociones públicas (DNR 12: EO 159, JG 125).

Se ratifica, pues, que Filo, a pesar de haber abandonado su espíritu de oposición radical, aún mantiene su recelo contra la superstición, característica común de las religiones tal como se presentan en el mundo. La crítica hacia esa versión de la religión no puede abandonarse nunca, y esto no implica un abandono de la “verdadera religión”.

La verdadera religión, lo admito, no tiene esas perniciosas consecuencias; pero debemos tratar de la religión tal y como comúnmente existe en el mundo. Tampoco me ocupo del asunto especulativo del teísmo, el cual, por ser una especie de filosofía, necesariamente participa de la benéfica influencia de ésta, y al mismo tiempo queda sujeto al inconveniente de estar siempre limitado a muy pocos (DNR 12: EO 159, JG 125)⁷⁷.

Después de la intervención de Filo, Cleantes le recomendará que su espíritu escéptico no puede conducirlo a dejar de reconocer un Ser Supremo “que nos creó para la felicidad”. No puede ocurrirle, como suele suceder a los jóvenes –y de ahí todas las precauciones frente a la educación de Pánfilo–, que por criticar ciertas características nefastas de alguna doctrina, la completa doctrina, incluidos sus principios más rescatables, sea desechada.

Ten cuidado, Filo, replicó Cleantes, ten cuidado; no lles las cosas demasiado lejos. No dejes que tu celo contra la falsa religión mine tu veneración por la verdadera. No abandones este principio, primer y único gran alivio en la vida, y principal apoyo nuestro en medio de todos los ataques de la adversidad. La reflexión más satisfactoria de todas cuantas puede sugerir la imaginación, es la de un teísmo genuino, que nos presenta a nosotros como la obra de un ser perfecto en bondad, sabiduría y poder, que nos crió para la felicidad, y que, habiendo sembrado en nosotros un inconmensurable deseo para el bien, prolongará nuestra existencia por toda la eternidad, y nos transportará a una infinita variedad de escenas, a fin de que podamos satisfacer esos deseos y convertir nuestra felicidad en completa y duradera. Después de semejante ser en persona (si se permite la

⁷⁷ Esta es la única mención explícita al término “verdadera religión” en todos los *Diálogos*. En este caso, Filo se refiere a ella como una versión filosófica de la religión que no acarrea las nefastas consecuencias de la religión común. El objetivo del presente trabajo ha sido el de reconstruir un acercamiento hacia dicha noción que, aunque solo se mencione es esta ocasión, constituye el camino que pretende trazar la reflexión humeana de la religión.

comparación), la suerte más feliz que nos es dable imaginar, es la de estar bajo su guarda y protección (DNR 12: EO 160, JG 126).

Sin embargo, Filo responderá, sin contradecir su intervención del principio de la Parte XII:

Tales experiencias, dijo Filo, son de los más tentadoras y seductoras, y, para el verdadero filósofo, son algo más que puras apariencias. Pero acontece en esto, como en el caso anterior, que para la gran mayoría de la humanidad esas apariencias son engañosas, y que los terrores de la religión generalmente predominan sobre el alivio que puede proporcionar. Es bien sabido que los hombres nunca están mejor dispuestos a recurrir a la devoción que cuando están decaídos por aflicciones o deprimidos por una enfermedad. ¿No es ésta una prueba de que el espíritu religioso no está tan estrechamente unido a la alegría como al dolor? (DNR 12: EO 161, JG 127)

Para confrontar el entusiasmo del teísmo de Cleantes, Filo retoma, pues, la perspectiva que ya se había presentado en la *Historia natural de la religión*, acerca del origen de la religión en la naturaleza humana; ella surge a partir del miedo y de la incertidumbre que generan las “causas desconocidas” de los fenómenos, sobre todo de aquellos cuyas consecuencias resultan nefastas para el hombre. La esperanza también puede considerarse como un origen posible de la religión, sin embargo, ella no resulta tan efectiva para fijar la creencia como el temor, pues cuando la gente se encuentra entusiasmada es más frecuente que se dedique a cualquier tipo de diversión u ocupación, a que se acerque al sentir religioso. “Con todo, debe reconocerse que, como el terror es el principio esencial de la religión, es ésta la pasión que siempre predomina en ella y que sólo tolera breves intervalos de placer” (DNR 12: EO 162, JG 128). Esta disposición de la religión, por supuesto, encierra cierto absurdo:

Es contrario al sentido común abrigar aprensiones y terrores a causa de una opinión cualquiera, o imaginar que corremos un riesgo en lo futuro por el libre uso de nuestra razón. Semejante sentimiento implica tanto un *absurdo* como una *incongruencia*. Es absurdo creer que la deidad tiene pasiones humanas, y una de las más bajas de las pasiones humanas, un desenfrenado apetito de aplauso. Es incongruente creer que, puesto que la deidad tiene esa pasión humana, no tenga otras, y particularmente la indiferencia respecto a las opiniones de criaturas tan inferiores (DNR 12: EO 163, JG 128).

De tal modo que, diría Filo siguiendo a Séneca, no hay ninguna otra manera de rendirle culto a Dios, que esté exenta de absurdo, a parte del sólo hecho de conocerlo: “Conocer a Dios, dice Séneca, es rendirle culto” (DNR 12: EO 163, JG 128). De otra manera lo que puede resultar no es sino el bosquejo de una divinidad caprichosa que se siente ofendida por los “vicios y locuras

de los necios mortales”⁷⁸. En cuanto al fundamento racional de la religión, Filo consideraría, entonces, que no hay mayor inconveniente en aceptar, con el teísmo de Cleantes, “que la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana”⁷⁹; sin embargo, ¿a qué incita dicha afirmación además de al hecho de que los filósofos le den su asentimiento? Ella no parece motivar a la acción, ni afectar las otras regiones de la naturaleza humana a parte de la sola inteligencia. No hay nada que pueda hacer esta simple proposición, por verdadera que pueda hallarse, para constituirse como el fundamento de la moral.

En efecto, al mostrar cómo la condición supersticiosa de la creencia religiosa afecta al humano, optando por una perspectiva crítica al respecto, se evidencia la necesidad de hallar las motivaciones morales en un ámbito distinto al religioso. Sin embargo, no debe perderse de vista que la crítica se dirige, primordialmente, a la superstición y al dogmatismo, corrupciones que no son exclusivas de la religión, pudiendo manifestarse en otros ámbitos de la vida humana. En la actualidad, por ejemplo, parece que los conflictos religiosos han sido reemplazados por conflictos seculares, entre una visión de la moralidad y otra (Baier, 1985: 165). Esto, según Annete Baier, no es indiferente a la moral humeana, ni mucho menos es una refutación de la misma, pues el propio Hume brinda herramientas, como la educación moral y el refinamiento de las costumbres, para mitigar el conflicto –aunque no dé la descripción exacta de cómo convertir a los egoístas y fanáticos en agentes cooperadores (quizá, eso sea exigirle demasiado)–. Tener en cuenta el punto central de la crítica –la superstición y el dogmatismo– es indispensable para poder identificar y mitigar los nuevos conflictos que vayan surgiendo o, de otro modo, la transformación de los viejos conflictos.

Ahora bien, Cleantes, a pesar de que sostenga que para cierto sector de la sociedad sea necesaria la religión en su labor política de preservar el orden, podría admitir, al igual que Filo, que,

⁷⁸ “Si el ser divino estuviese dispuesto a sentirse ofendido por los vicios y locuras de los necios mortales, que son su propia obra, mal la pasarían los adeptos a la mayoría de las supersticiones populares. Ni nadie de la raza humana sería merecedor de su *gracia*, salvo unos pocos, los teístas filosóficos, que abrigan, o mejor dicho, intentan abrigan adecuadas nociones de sus perfecciones divinas; así como las únicas personas acreedoras a su *compasión* e *indulgencia*, serían los escépticos filosóficos, secta casi igualmente rara, que, por una natural desconfianza a la propia capacidad, suspenden, o intentan suspender todo juicio en relación con tan sublimes como extraordinarios asuntos” (DNR 12: EO 163, JG 129).

⁷⁹ Esta es una versión matizada del teísmo experimental de Cleantes, no lo expresa por completo.

estrictamente, la religión no puede ser el fundamento de la moral⁸⁰. Esta es la cuarta condición para la “verdadera religión”, surgida, más que de un acuerdo explícito, de una lectura atenta de los argumentos y de su relación con el contexto general de la reflexión de Hume sobre la religión.

3.2.5. Tendencia natural a la creencia

Sin embargo, ¿si ya se ha aceptado que la religión no es la fuente de la moralidad, y se han trazado los límites pertinentes al argumento del designio, cuáles son los alcances del teísmo mitigado para la vida humana? Filo resaltará, hacia el final de la Parte XII que, a pesar de que pueda, sin duda alguna, dársele el asentimiento al principio fundamental del teísmo, este no podrá brindar más que “alguna sorpresa, dada la grandiosidad del asunto; alguna melancolía, dada su oscuridad; algún desprecio hacia la razón humana, puesto que no puede brindar una solución más satisfactoria, respecto a una tan extraordinaria y magnífica cuestión” (DNR 12: EO 164, JG 129). Esto no será suficiente para “una mente bien dispuesta”, y no satisfecho, el humano deseará “descubrir algo de la naturaleza, de los atributos y de las operaciones del objeto divino de nuestra fe” y, consciente de las imperfecciones del entendimiento humano “se precipitará con la mayor avidez hacia la verdad revelada”. De este modo, justo cuando finaliza el diálogo, dirá Filo:

Una persona, madurada por un sentido justo de las imperfecciones de la razón natural, se precipitará con la mayor avidez a la verdad revelada; mientras que el orgulloso dogmático, persuadido de que puede levantar un sistema completo de teología con el simple concurso de la filosofía, desdeñará todo auxilio, y rechazará a este instructor adventicio. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más

⁸⁰ La única oposición que presenta Cleantes, al respecto, es que la religión es necesaria para preservar el orden y la obediencia, así como el espíritu de templanza en el hombre (argumento de orden político). Lo que objeta Filo es, precisamente, que el hombre obtiene su moralidad de otros campos (campos que desarrollará Hume, sobre todo, en su *Investigación sobre los principios de la moral*). La única concesión que podría hacerse a la posición de Cleantes, que en ese punto del diálogo ha optado por la perspectiva institucional, es que, quizá, haya un sector vulgar de la humanidad que sí requiera motivaciones religiosas, como el temor al infierno, para temperar su conducta, mas no el hecho de que la religión sea el fundamento de la moral. Sin embargo, Filo habría de resaltar que, precisamente, ese sector de la sociedad “es completamente incapaz de una tan pura religión como aquella que representa una deidad insatisfecha con todo lo que no sea virtud en el comportamiento humano” (DNR 12: EO 157, JG 123). Este punto habría que revisarlo con más cuidado. A grandes rasgos, puede creerse que Cleantes filosóficamente está de acuerdo con que la moral surja de una fuente diferente a la religión, aunque a nivel político siga resaltando la importancia de la religión vulgar. Personalmente, considero, como Filo, que mantener una distinción entre una religión culta y una religión vulgar tiene efectos perniciosos en la sociedad, a veces, incluso, contraproducente para la propia moral, debido a la proliferación de conductas supersticiosas.

esencial paso hacia ser un cristiano de firmes creencias; proporción esta que de buena gana recomendaría a la atención de Pánfilo. Y espero que Cleantes me perdone por esta intromisión en la educación e instrucción de su discípulo (DNR 12: EO 165, JG 130).

Una filosofía que quiera caracterizarse como filosofía escéptica y cualquier concepción religiosa que se quiera enmarcar dentro de los límites de la filosofía humeana puede llegar hasta la aceptación del teísmo mitigado, de tal modo que el talante de la “verdadera religión” es, sobre todo, crítico, teniendo ella una amplia semejanza con la filosofía humeana. Sin embargo, un escéptico también sabe que, en tanto ser humano, y según el origen de la creencia religiosa en la naturaleza humana, el hombre difícilmente podrá escapar al deseo de conocer los otros mundos que se encuentran fuera del alcance de su entendimiento o, de otro modo, más allá del marco que provee el escepticismo.

Filo no cree lo suficiente en la razón como para admitir, por completo, el teísmo experimental de Cleantes, pero tampoco duda tanto de ella, de la razón humana, como para caer en la fe dogmática que propone Demea. Admite los principios del teísmo como una verdad evidente, pero sabe que la naturaleza humana demanda a la religión otro tipo de contenidos, más allá de meras certezas racionales. En ese sentido, en el que se rechazan ambos dogmatismos, se establece una búsqueda de la “verdadera religión”, pero no puede decirse que se erija, con certeza, una noción de la misma, aunque sí unas condiciones necesarias para su búsqueda: aquellas que se han esbozado a lo largo de este trabajo.

Esos nuevos caminos que emprendería, aquel que vaya más allá de los límites establecidos por la filosofía, se dan sobre un suelo menos firme, carente de seguridad.

El todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestra investigación más rigurosa sobre este tema. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tan irresistible el contagio de la opinión que incluso esta duda prudente apenas podría sostenerse (NHR: 151).

Ahora bien, ¿por qué transgredir dichos límites, por qué abandonar la regiones “tranquilas, aunque oscuras, de la filosofía” (NHR: 151)? Porque hay una fuerza que impulsa a hacerlo, aquella que hemos rastreado en el origen en la naturaleza humana de la creencia religiosa. Sin embargo, después de haber abordado las condiciones para la “verdadera religión”, estás quedarán impresas en forma de una actitud prudente –opuesta al dogmatismo–, característica del escéptico mitigado, que no abandonarán al verdadero filósofo ni siquiera cuando su tendencia natural lo

lleve a recorrer senderos que estén más allá de los alcances de su propio entendimiento. Repetimos, con Filo, que “ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso hacia ser un cristiano de firmes creencias” (DNR 12: EO 165, JG 165).

Un diálogo es un juego de perspectivas que, más allá de enfrentarse, se reflejan unas a otras; por lo tanto, la única certeza, que no es tal, es la que se vislumbra en ese acontecimiento. Cuando Hume está describiendo los principios que hacen de la mente un sistema y que también proveen la comunicación de las emociones e ideas entre diferentes personas, él utiliza la metáfora de los espejos (Badía Cabrera, 2001: 253).

En general podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no solo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles (THN, 2.2.5: SB 365, FD 555).

Así, parece como si en cada perspectiva del diálogo se pudieran reflejar y refinarse en las demás, “en un infinito *jeu de miroirs*, como lo ha dicho Franco-Ferraz de manera espléndida, solo porque las mentes humanas son ellas mismas espejos que reflejan las emociones y opiniones de los demás”⁸¹ (Badía Cabrera, 2001: 253).

Por ese carácter dialógico, y todas las implicaciones que de ello se han reconstruido, resulta imposible afirmar que pueda darse una definición tajante de la “verdadera religión”, esto sería dogmático y contradiría el carácter escéptico de la filosofía humeana. Además, como se ha mostrado a partir del acercamiento crítico, hacer una construcción religiosa solo con las herramientas que brinda la filosofía, resultaría insuficiente. Respecto a la “verdadera religión” solo puede haber un acercamiento, pues la “verdadera religión” es, estrictamente, una disposición, un estado de ánimo acorde con el carácter escéptico de la filosofía humeana. A las condiciones que se acaban de exponer se llega mediante dicha disposición, que vale más que el propio contenido de las mismas.

⁸¹ “Thus it seems as if religious hypotheses can reflect back at each other in an infinite “*jeu de miroris*”, as Franco-Ferraz has splendidly put it, only because human minds are themselves mirrors which reflect each others emotions and opinions”.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Hume, D. (2005) *Diálogos sobre religión natural*. (E. O’Gorman, Trad.) México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- , D. (1993) *Dialogues Concerning Natural Religion*. (J. Gaskin, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- , D. (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*. (C. Ramírez, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- , D. (1987) *Essays Moral, Political, and Literary*. (E. Miller, Ed.) Indianapolis: Liberty Fund.
- , D. (2003) *Historia natural de la religión*. (C. Cogolludo, Trad. Edición bilingüe) Madrid: Editorial Trotta.
- , D. (2007) *Investigación sobre el conocimiento humano*. (J. Ortueta, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- , D. (1975) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (L.A. Selby-Bigge, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- , D. (2006) *Investigación sobre los principios de la moral*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- , D. (1981) *Tratado de la naturaleza humana*. (F. Duque, Trad.) Madrid: Editora Nacional.
- , D. (1967) *A Treatise of Human Nature*. (L.A. Selby-Bigge, Ed.) Oxford: Clarendon Press.

Fuentes secundarias

- Anónimo. (2001) *Himnos homéricos*. (A. Pajares, Trad y Notas.) Madrid: Gredos.
- Badía, M. (1996) *La reflexión de Hume en torno a la religión*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- , M (2001) *Hume’s Reflection on Religion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Baier, A. (1985) *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Bell, M. (2008) "Hume on the Nature and Existence of God". En E. Radcliffe (Ed), *A Companion to Hume* (pp. 338-352). Oxford: Blackwell Publishing.
- Biblia de Jerusalén. (1976) *Eclesiastés*. Bilbao: Descleé de Brower.
- Bricke, J. (1995) "On the Interpretation of Hume's *Dialogues*". En S. Tweyman (Ed.), *David Hume: Critical Assessments* (Vol. V, pp. 339-358). London: Roudledge.
- Calvo, A. (2012) *El carácter de la "verdadera filosofía" en David Hume*. Bogotá, D.C: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ferraz, M. (1989) "Theatre and Religious Hypothesis". En *Hume Studies* (Vol. XV, 1, pp.220-235)
- Gaskin, J. (1993) "Hume on Religion". En D. Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 313-344). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gómez, D. (2002) *Textos I*. Bogotá, D.C: Villegas Editores.
- Hesíodo. (2006) *Teogonía*. (A. Pérez y A. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Homero. (2006) *Iliada*. (E. Crespo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Honderich, T (Ed.). (2001) *Enciclopedia Oxford de filosofía*. (C. Trevijano, Trad.) Madrid: Editorial Tecnos.
- Hurlbutt, R. (1988) "The Careless Skeptic - The 'Pamphilian' Ironies in Hume's *Dialogues*". En *Hume Studies* (Vol. XIV, 2, pp.207-250)
- Mackie, J. (1994) *El milagro del teísmo*. (G. Leticia, Trad) Madrid: Editorial Tecnos.
- Momigliano, A. (1999) *La sabiduría de los bárbaros*. (G. Ordiales, Trad.) Madrid: Fondo de cultura económica de España.
- Nietzsche, F. (1981) *El nacimiento de la tragedia*. (A. Sánchez, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- O' Connor, D. (2001) *Hume On Religion*. London and New York: Routledge.
- Penelhum, T. (1995) "Hume's Skepticism and the *Dialogues*". En S. Tweyman (Ed.), *David Hume: Critical Assessments* (Vol. V, pp. 126-149). London: Roudledge.

- Popkin, R. (1989) "David Hume: su pirronismo y su crítica al pirronismo". (A. Huertas, Trad.) *Cuadernos de filosofía y letras* (Vol. X, pp. 49-83). Bogotá D.C.: Universidad de los Andes.
- Serrano, G. (2007) "Origen y legitimidad: la metáfora política de la epistemología de Kant". En F. Castañeda, V. Durán, L. Hoyos (Ed), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica* (pp. 53-66). Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes.
- Sessions, W. (2002) *Reading Hume's Dialogues: a veneration for true religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Spinoza, B. (2009) [1677] *Ética*. (V. Peña, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- , B. (2008) [1665] *Las cartas del mal*. (N. Dolkens, Trad.) Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Wadia, P.S. (1995) "On the Interpretation of Hume's *Dialogues*". En S. Twyman (Ed.), *David Hume: Critical Assessments* (Vol. V, pp. 359-376). London: Roudledge.