

RAZÓN Y FE EN LOS *DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÓN NATURAL* DE DAVID HUME

Fernando Bahr

CONICET – Universidad Nacional del Litoral

Los *Diálogos sobre religión natural* marcan acaso el punto más alto de la producción literaria e intelectual de David Hume, el punto de encuentro de la filosofía con el arte que su autor buscó porfiadamente a lo largo de la vida. Terence Penelhum ha dicho de este escrito que es "sin duda del libro más admirable en lengua inglesa sobre filosofía de la religión, y probablemente el libro más admirable en cualquier idioma".¹ No resulta difícil estar de acuerdo con él. Ahora bien, la admiración puede ir acompañada del desconcierto, y ese desconcierto deberse justamente a que, como juzgaba el propio Hume ante su amigo Adam Smith, "nada podría estar más cuidadosa y artísticamente escrito".² De tan particular simbiosis dan suficiente testimonio la multiplicidad de interpretaciones que los *Diálogos* han recibido desde su aparición en 1779. Podríamos evocar al respecto la drástica resolución de T. E. Jessop, quien en un simposio de mediados del siglo XX declaró que había decidido ignorar en su interpretación la Parte XII "por estar desconectada del contenido argumental de la obra".³ Pero no hace falta llegar tan lejos ni a tales extremos; basta tener en mente, por ejemplo, los certeros desacuerdos manifestados diez años atrás por Stanley Tweyman, Nelson Pike y John Danford para ver que el abanico de variaciones sobre una única cuestión, cuál es el cometido principal de los *Diálogos*, alcanza dimensiones inesperadas: daría la impresión de que hay pocos productos de la inventiva académica que no puedan encontrar allí un lugar verosímil.⁴

Alentado por semejante revoltijo, en las páginas que siguen procuraré esbozar mi propia interpretación. No es enteramente original, por supuesto, en ella me han ayudado desde distintos ángulos, entre otros, Norman Kemp Smith, Anders Jeffner y, sobre todo,

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

² J. Y. T. Greig, (1932), *The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, Vol. II, p. 334.

³ Citado por James Noxon, "Hume's Agnosticism", en V. C. Chappell (Ed.), (1966), *Hume*, Garden City (New York), Anchor Books, p. 367.

⁴ Véase S. Tweyman (Ed.), (1991), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London / New York, Routledge; N. Pike, "Hume on Evil", en M. McCord Adams y R. M. Adams (Eds.), (1990), *The Problem of Evil*, Oxford / New York, Oxford University Press; y J. Danford, (1990), *Hume and the Problem of Reason*, New Haven / London, Yale University Press.

George Nathan.⁵ Considero que la misma reúne, sin embargo, dos méritos no desdeñables. El primero es que nos obliga a mantener reunidas las doce partes del escrito si se quiere hacerlo inteligible; el segundo, que permite adjudicar a Filón, el personaje escéptico, una posición coherente sin necesidad de producir agujeros en, o inventar nuevos conceptos para, el pensamiento humeano. En cuanto a su contenido, podría formularse a partir de las tres siguientes tesis: a) el debate central en los *Diálogos sobre religión* natural debe entenderse como un debate entre "místicos" (representados por Filón) y "antropomorfistas" (representados por Cleantes); b) las proposiciones, mínimas e insignificantes, en que se resuelve la teología natural según Filón son el resultado inevitable al que se verán conducidos todos los que, como Cleantes, adopten las premisas antropomorfistas y pretendan por tanto construir una "teísmo empírico"; c) el "misticismo" de Filón radica en llevar hasta sus últimas consecuencias el "adorable misterio de la naturaleza divina", aceptando por tanto que entre el creyente y el ateo hay sólo una diferencia de compromisos afectivos, no cognitivos. A continuación, las desarrollaremos en el orden indicado.

1. Místicos y antropomorfistas

Empecemos definiendo mejor los términos del debate. La posición que adopta Filón se esboza al comienzo de la Parte II. Demea, representante de la ortodoxia y tercer participante en la discusión, ha declarado que la existencia de Dios resulta una verdad "cierta y evidente en sí misma" para cualquier hombre de sentido común y que lo único que puede discutirse al respecto es su naturaleza. Filón manifiesta inmediatamente su acuerdo diciendo: "La primera verdad, como bien observas, es incuestionable y evidente en sí misma. Nada existe sin una causa; y a la causa original de este universo (*cualquiera que ella sea*) la llamamos Dios, y *piadosamente* le adscribimos toda especie de perfección".⁶

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

⁵ N. K. Smith (Ed.), (1948), *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, New York, Social Sciences Publishers; A. Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, (1966), Stockholm, Diakonystyrelsens Bökforlag; y G. Nathan, "Comments on Tweyman and Davis", en S. Tweyman (Ed.), *op. cit.*

⁶ D. Hume, (1993), *Dialogues concerning Natural Religion*, II, en J. C. A. Gaskin (Ed.), *David Hume. Principal Writings on Religion*, Oxford / New York, Oxford University Press, p. 44 (las cursivas son nuestras). En lo sucesivo citaremos de acuerdo a esta edición.

concediendo la existencia de una causa universal indeterminada que resulta por completo desconocida y a la cual denominamos "Dios". A tal causa ignota –esto nos interesa destacar en especial- se le adscribe *piadosamente* toda suerte de perfecciones. El adverbio subrayado señala el carácter religioso de la atribución, lo cual en el léxico de Filón significa "basado puramente en el sentimiento y no en la razón". Es nuestra piedad la que nos lleva a llamarla "Dios", a considerarla "perfecta" y a concederle las cualidades que más valoramos entre los humanos: no tenemos otro lenguaje por medio del cual expresarle reconocimiento. "Pero -agrega Filón- cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tengan la menor semejanza con estas cualidades humanas".⁷ De acuerdo a las conjeturas de la razón natural, bien podría suceder que esa causa original resultara un mecanismo ciego o un principio indiferente. Pero estas conclusiones -de acuerdo con la tesis de Filón- de ninguna manera podrían hacer mella en sus perfecciones, *que se mantienen por definición, no por comparación con las cualidades humanas*.⁸

Contra este argumento reaccionará Cleantes; en primer lugar para hacer ver que sí hay una forma de conocer algo de los atributos divinos contando con las ideas que tenemos, y en segundo lugar para justificar por qué cualidades como sabiduría, pensamiento, designio, conocimiento o bondad deben ser consideradas, no meras expresiones de piedad hacia una primera causa, sino perfecciones reales de Dios entendidas análogamente al modo en que se conciben a escala humana. Cleantes procurará demostrar, en consecuencia, que los atributos de Dios pueden ser reconocidos en el curso de la naturaleza o de la historia y que tales atributos no constituyen sino un perfeccionamiento de las cualidades humanas (con lo cual también habrá demostrado que las palabras tienen un significado similar cuando se predicán de Dios y cuando se refieren al mundo terrenal). A través de tal programa, piensa, podrá dar cumplimiento al "juicioso" parecer de Mr. Locke y hacer ver, efectivamente, que la religión no es sino "una rama de la filosofía".⁹

⁷ *Dialogues*, II, p. 44.

⁸ Citemos completo este párrafo, tan excepcional como desatendido: "Y aquí debo reconocer, Cleantes, que, puesto que las obras de la naturaleza guardan mucha mayor analogía con los efectos de *nuestro* arte e ingenio que con los de *nuestra benevolencia y justicia*, tenemos razón para inferir que los atributos naturales de la Deidad tienen mayor semejanza con los del hombre que la de sus atributos morales tienen con las virtudes humanas. Pero, ¿cuál es la consecuencia a extraer? Ninguna salvo ésta: que las cualidades morales del hombre son más defectuosas en su género que sus habilidades naturales. Porque, puesto que se admite que el Ser supremo es absoluta y enteramente perfecto, lo que más difiera de él más alejado estará del patrón supremo de rectitud y perfección" (*Dialogues*, XII, p. 121).

⁹ *Dialogues*, I, p. 40. Algunas de las discusiones mantenidas por los teólogos ingleses del siglo XVIII en torno a la posibilidad de unir la teología a las ciencias empíricas aparecen en Anders Jeffner, *op. cit.*, pp. 182-192.

Quienes no aceptan esta continuidad entre religión y filosofía, quienes se obstinan afirmar el carácter "absolutamente incomprensible" de la Deidad y la imposibilidad de un conocimiento analógico, son para Cleantes, en cambio, "místicos" que, tal vez sin pensarlo, practican una forma velada de ateísmo.¹⁰ ¿Hay alguna diferencia, acaso, entre decir que Dios es inefable e incomprensible y decir que la causa primera es desconocida e ininteligible? Al parecer, sólo una diferencia de términos, pues hablar, por ejemplo, de una "mente simple e inmutable" es emitir una expresión sin significado, algo así como hablar de "una extensión limitada sin figura o de un número sin composición".¹¹ Quien habla de la Deidad en estos términos, dice el teólogo empírico, está pensando en nada y acumula "hueros epítetos" para ocultar y ocultarse su falta. Los "místicos", pues, son ateos que abusan del lenguaje, ateos inconscientes. El dilema que presenta Cleantes es de hierro: o se concibe la Deidad como una mente semejante a la mente humana y cuyas perfecciones son semejantes a las perfecciones humanas, o se emiten palabras vacías de significado que ocultan o reprimen la mera incredulidad.

Filón debe enfrentar esta alternativa. La respuesta que elabora al respecto, y en cuyo desarrollo ocupa las nueve partes siguientes de los *Diálogos*, consistirá en mostrarle a Cleantes que su propia apuesta por un teísmo empírico tiene consecuencias aún más nocivas para la religión que el misticismo.¹² Veamos un esquema de la misma.

2. Los "conocimientos" teológicos

Según la caracterización que hace Filón, y que su amigo no discute, la doctrina del teísmo empírico se apoya sobre un *único* argumento teológico legítimo: que "efectos semejantes prueban causas semejantes". Ahora bien, añade el escéptico, presentar los efectos visibles en el mundo como el *único* apoyo de la teología exige concebir la causa que los ha producido como *estrictamente* proporcionada a los mismos. De esta manera, habría que renunciar, por ejemplo, a una Deidad infinita, puesto que "el efecto, en la

¹⁰ *Dialogues*, IV, p. 60.

¹¹ *Dialogues*, IV, p. 61.

¹² El punto aparece con claridad al unir dos pasajes separados por una página. "Parece que no te has percatado, replicó Filón [a Demea], de que discuto con Cleantes en su mismo terreno, y, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus principios, espero reducirlo finalmente a nuestras opiniones. [...] Con tu asistencia, pues, Demea, voy a pasar a defender lo que tú justamente has llamado el adorable misterio de la naturaleza divina y a refutar esta argumentación de Cleantes" (*Dialogues*, II, pp. 47-48).

medida en que cae bajo nuestro conocimiento, no es infinito".¹³ Cualquier conjetura podría hacerse legítima, de hecho, puesto que el efecto las admite: teogonías como las de la Grecia antigua, dioses con figura humana como los del epicureísmo, deidades seniles o infantiles.

En una palabra, Cleantes, un hombre que *adopte tu hipótesis* está acaso capacitado para afirmar, o conjeturar, que el universo surgió alguna vez de algo así como un designio; pero más allá de esta posición le será imposible afirmar una sola circunstancia, y en adelante tendrá que recurrir a la máxima libertad de hipótesis y fantasías para fijar cada punto de su teología.¹⁴

Estamos situados al final de la Parte V. De allí en más, Filón examinará otras hipótesis. Primero, la del "naturalismo estratonista", con su "muy plausible" adscripción al mundo de "un eterno e inherente principio de orden, aunque escoltado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones".¹⁵ Luego, la de un "epicureísmo modificado" que concibe la materia como compuesta de un número finito de partículas moviéndose en un tiempo infinito.¹⁶ Desde allí, la posibilidad de inferir los atributos morales de la Deidad lo llevará a sumergirse en el problema del mal y a reconocer como "verdadera conclusión" que "la fuente original de todas las cosas es completamente indiferente a todos estos principios, y tan poca preferencia tiene por el bien sobre el mal como por el calor sobre el frío, o la sequía sobre la humedad, o lo ligero sobre lo pesado".¹⁷ El círculo se cierra finalmente en el penúltimo párrafo de la Parte XII. Lo cito:

Si toda la teología natural, como algunos parecen mantener, se resuelve en una sola proposición, sencilla, aunque un tanto ambigua o al menos indefinida, *que la causa o causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no es susceptible de extensión, variación o más particular aplicación; si no aporta ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser fuente de alguna acción o abstención; y si la analogía, imperfecta como es, no puede ser llevada más allá de la inteligencia humana, ni transferida con apariencia de probabilidad a las otras cualidades de la mente; si éste es realmente el

¹³ *Dialogues*, V, p. 68.

¹⁴ *Dialogues*, V, p. 71.

¹⁵ *Dialogues*, VI, p. 76.

¹⁶ *Dialogues*, VIII, p. 85.

¹⁷ *Dialogues*, XI, pp. 113-114.

caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres sino dar un llano asentimiento filosófico a esa proposición, cuantas veces aparezca, y creer que los argumentos sobre los que ha sido establecida exceden las objeciones esgrimidas contra ella?¹⁸

Todos los pasajes señalados han sido minuciosamente debatidos; el último más que ninguno, puesto que indica el cierre filosófico de los *Diálogos*. Los intérpretes se preguntan si al admitir la "plausibilidad" de la hipótesis estratonista, al establecer como "verdadera conclusión" la tesis de la indiferencia o al avalar la creencia en un deísmo mínimo, Filón no estaría infringiendo y abandonando su escéptica suspensión del juicio.¹⁹ El problema es particularmente grave en el último caso, donde el "deísmo mínimo", aun con todas sus incertidumbres, parece conceder un valor al procedimiento analógico y aceptar la posibilidad de atribuir a la Deidad, con carácter significativo, términos usuales en nuestro vocabulario como "inteligencia" o "designio". Después de que buena parte de los *Diálogos* transcurrieran entre argumentos dirigidos a demostrar precisamente lo contrario, esto es, a negar toda semejanza entre los atributos divinos y las cualidades humanas, semejante vuelta atrás resulta desconcertante. Por su inmunidad frente a las objeciones escépticas, la creencia en cuestión resultaría asimilable a las creencias naturales;²⁰ por no ser ni universal ni instintiva,²¹ sin embargo, debería ser calificada de "creencia razonable de contenido mínimo";²¹ por no incluir características definitorias de unas y otras, finalmente, habría que reconocer su condición de "anomalía dentro del sistema de Hume".²²

Nadie, por lo que sabemos, excepto George Nathan, ha entendido que las tres tesis se afirman después de suponer la adopción de las premisas "antropomórficas" de Cleantes, premisas que Filón nunca adoptó y que ha largamente recusado. El escéptico no está declarando aquí su propia posición; lo que hace es exhibir en su conjunto la insignificancia religiosa de las hipótesis que podrían legitimarse a partir de las premisas

¹⁸ *Dialogues*, XII, p. 129.

¹⁹ Así lo piensan, entre otros, Tweyman y Wadia. Véase S. Tweyman, "Hume's *Dialogues* on Evil", y P. S. Wadia, "Commentary on Professor Tweyman's 'Hume on Evil'", en S. Tweyman (Ed.), *op. cit.*, p. 94 y pp. 211-213. Gaskin reconoce la dificultad, pero sostiene que las afirmaciones de Filón no son inconsistentes con el "escepticismo mitigado" del personaje. Véase J. C. A. Gaskin, (1978), *Hume's Philosophy of Religion*, London / Basingstoke, The MacMillan Press, p. 57.

²⁰ Véase S. Tweyman, (1986), *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, pp. 18-19.

²¹ Esta es la posición de Gaskin. Véase *op. cit.*, p. 126.

²² T. Penelhum, "Natural belief and religious belief in Hume's philosophy", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, N° 131, pp. 169-170.

del teísmo empírico. Al dilema de Cleantes -o el antropomorfismo o el ateísmo- responde con su propia dilema: o abandonar la religión o adoptar la "tesis de la incomprendibilidad mística".²³

3. El misticismo de Filón

El programa empírico de Cleantes ha exhibido la pequeñez y el amargo de sus frutos: acaso la causas o causas del orden en el universo guarden alguna remota analogía con la mente humana, pero en cualquier caso esa hipótesis carece absolutamente de relevancia práctica. Veamos si por el lado del misticismo de Filón es posible obtener algo más.

Éste, lo sabemos, afirma su creencia en una divinidad de "atributos infinitamente perfectos, pero incomprendibles".²⁴ Tal parece ser para el escéptico la "verdadera religión"²⁵ y el "verdadero sistema del teísmo":²⁶ el culto a una Deidad que no responde, de una Deidad a la que no se conoce, de la que no existen imágenes, un Infinito incomensurable con las mentes finitas, un *Deus absconditus* -es la expresión que utiliza Norman Kemp Smith- cuya creencia sólo puede ser reivindicada por los que renuncien a la indignidad de *todas* las concepciones humanas.²⁷

En la Parte IV, examinando esa concepción, Cleantes decía que al recurrir a un mero nombre ("Dios") y despojarlo de cualquier significado inteligible, los místicos no diferían en nada de los "ateos, para quienes la causa primera de Todo es desconocida e ininteligible".²⁸ Llegando al final del escrito, Filón concede lo que daba la impresión de rechazar inicialmente, a saber, que su amigo tenía razón sobre este punto, que entre teístas y ateos sólo hay una "controversia verbal".²⁹ El desacuerdo -dice Filón- se da en el plano de las pasiones, no en el de la razón; por eso no hay argumentos capaces de convencer a la otra parte de que su opción inicial está equivocada. Se elige ser teísta o ateo por hábito, gusto, capricho o inclinación; son estos complejos resortes psicológicos,

²³ Para la influencia decisiva que tiene el tratamiento del problema del mal en la definición de esta alternativa, véase *Dialogues*, XI, p. 114.

²⁴ *Dialogues*, X, p. 101.

²⁵ *Dialogues*, XII, p. 121.

²⁶ *Dialogues*, V, p. 67.

²⁷ N. K. Smith, edición de los *Dialogues*, p. 37.

²⁸ *Dialogues*, IV, p. 60.

²⁹ *Dialogues*, XII, p. 119.

en todo caso, los que eligen las razones epistemológicas capaces de confirmarlos en su opción inicial.³⁰

La opción de Filón parece ser a favor del teísmo. Esto ha suscitado un problema insoluble para quienes desean encontrar en el escéptico al vocero de la filosofía humeana. Pero lo importante, por el momento, no es esta cuestión sino lo que Hume ha conseguido gracias a sus personajes. Primero, demostrar la incapacidad de la razón para alcanzar conocimientos ciertos en el terreno teológico; segundo, mostrar que el acto de fe sólo puede sostenerse sobre la más consecuente irracionalidad.³¹ Esta última conclusión, en particular, ha complacido a varios ateos; resulta más curioso que también haya complacido a algunos creyentes como Johann Georg Hamann, quien descubrió en Hume a un "Saúl entre los profetas", a un descreído que el Espíritu había elegido para manifestarse. Lo tierno de esta historia es que el rotundo Hamann, después de traducir el comienzo y el final de los *Diálogos*, se los alcanzó a su vecino Kant para que comprendiera por fin de lo que significaba ser cristiano.³²

³⁰ Este argumento se encontrará en otros escritos de Hume; recordemos, por ejemplo, un pasaje del juvenil *Tratado de la naturaleza humana*: "No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es solamente una idea que me afecta con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia" (David Hume, (1978), *A Treatise on Human Nature*, I, III, viii, edición de L. A. Selby-Bigge, revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, p. 103).

³¹ Es con vistas a hacer aún más evidente esa irracionalidad que Filón llama a Dios "infinitamente perfecto e incomprensible" y toma (cf. *supra* nota 8) sus incognoscibles perfecciones como criterio a partir del cual recusar las cualidades humanas. No debe olvidarse, por otra parte, que esta última doctrina, como hizo notar Anders Jeffner, resultaba para Hume rasgo definitorio del entusiasmo o fanatismo. Véase A. Jeffner, *op. cit.*, p. 205, y el ensayo "Of Superstition and Enthusiasm" (en S. Copley y A. Edgar (Eds.), (1993), *David Hume. Selected Essays*, Oxford / New York, Oxford University Press, p. 39).

³² Véase Isaiah Berlin, (1997), *El mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, edición de Henry Hardy, traducción de J. B. Díaz-Urmeneta Muñoz, Madrid, Tecnos, pp. 89-91, y la introducción de Richard Popkin a su edición de 1980 de los *Dialogues concerning Natural Religion* (Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, p. XV).