

EL TEISMO MITIGADO DE LOS DIALOGOS DE DAVID HUME

MIGUEL A. BADIA CABRERA

Es una opinión muy generalizada (y no por eso menos correcta) que los *Diálogos sobre la religión natural* son una crítica demoledora de la teología natural, a saber, del intento de justificar racionalmente, con independencia de revelación especial alguna, las presuntas verdades de la fe cristiana, muy en especial la existencia de un Dios creador de infinita perfección. Al mismo tiempo (y esto resulta paradójico) el estudio de la filosofía de la religión de Hume no ha producido, históricamente, un consenso acerca de cuál es la doctrina positiva que los *Diálogos* establecen en definitiva, particularmente sobre cuál fundamento en la razón humana podría decirse que tiene la creencia en la divinidad. Para algunos, la postura de Hume es francamente atea, aun materialista, para los más, agnóstica. Del lado afirmativo lo usual ha sido identificar a Hume con el teísmo finito y heterodoxo que defiende Cleantes, uno de los personajes de la obra; sin embargo, también se le han atribuido posturas que van desde el fideísmo ortodoxo hasta el panteísmo.

Vamos a bosquejar una interpretación de los *Diálogos* que parece formular la conclusión más plausiblemente humana que puede derivarse de los mismos. No pretendemos despejar con ella el enigma de los *Diálogos*; consideramos, no obstante, que esta alternativa de interpretación merece ser oída puesto que toma muy en serio tres puntos importantes: En primer lugar, que los *Diálogos* son un examen eminentemente negativo de la validez del razonamiento que deriva la existencia de Dios de nuestra experiencia del orden inmanente al acontecer universal (el famoso argumento del designio), culminación de una crítica meramente sugerida en el *Tratado sobre la naturaleza humana*¹ y en la *Historia natural de la religión*,² y que co-

¹ *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1888). Esas sugerencias, me parece, están contenidas en el libro 1, parte III, sección XIV, y en el apéndice, p. 663.

² *The Natural History of Religion*, edited by H.E. Root, (London: Adam

mienza a desarrollar en la *Investigación sobre el entendimiento humano*;³ en segundo lugar, que en ninguna de sus obras filosóficas Hume niega, sino que por el contrario afirma, la existencia de Dios, la verdad de la conclusión del argumento del designio; y por último, que cualquier interpretación de los *Diálogos*⁴ debe por lo menos ser compatible con la peculiar orientación filosófica de Hume, a saber, con el escepticismo al cual él da en la *Investigación sobre el entendimiento humano*⁵ el calificativo de mitigado.

I

La polémica alrededor de los *Diálogos* tiene su origen, en buena medida, en la estructura formal de la obra, es decir, en el hecho de que Hume no expone su crítica en un discurso sistemático sino que ésta fluye de una situación dramática provista por la viva confrontación de los puntos de vista diferentes de los principales interlocutores de la obra. Estos son: Cleantes, el teísta heterodoxo, a quien Hume llamó el “héroe”⁶ de los *Diálogos*, y que defiende el argumento de la experiencia y la concepción de una divinidad limitada; Demea, el exponente de la ortodoxia religiosa, quien es, a la misma vez, una curiosa mezcla de místico —ya que postula la absoluta impenetrabilidad de la naturaleza de Dios para el intelecto humano— y un creyente en la posibilidad de demostrar *a priori* la existencia de Dios, una posibilidad que Hume sólo critica —aunque contundentemente— muy de pasada en esta obra;⁷ y Filo, el escéptico “descuidado”. Los penetrantes razonamientos y los ingeniosos ejemplos de este último tienen como propósito minar la validez lógica del argumento del designio, y por consiguiente, echar serias dudas acerca de la verdad de su conclusión, *i.e.*, que el orden natural ofrece una evidencia innegable sobre la existencia de su Creador perfecto.

No podemos hacer aquí una enumeración completa, ni mucho menos determinar el justo valor, de los argumentos de Filo. Sólo

and Charles Black, 1956). Aquí la introducción y la sección XV son especialmente pertinentes.

³ *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1902). La sección XI es la más importante al respecto.

⁴ *Dialogues concerning Natural Religion*, edited with an introduction and a supplement by Norman Kemp Smith, (Edinburgh and London: Nelson, and New York: The Liberal Arts Press, 1947).

⁵ *Op. cit.*, sección XII, parte III, pp. 161-65.

⁶ Carta a Gilbert Elliot, *The Letters of David Hume*, edited by J.Y.T. Greig (2 Vols., Oxford: Oxford University Press, 1932), I, 153.

⁷ Parte IX, pp. 188-192.

vamos a señalar algunos aspectos sobresalientes de la crítica al argumento del designio en tanto tal cosa resulta imprescindible para hacer inteligible, y quizás convincente, nuestra respuesta a la pregunta central: ¿Cuál es la posición definitiva de Hume en torno al fundamento racional de la religión?

En general, los *Diálogos* llevan a sus últimas consecuencias la crítica que Hume bosquejó en la sección XI de la *Investigación sobre el entendimiento humano* ("Acercas de una providencia particular y un estado futuro"). Los primeros ilustrarán cuidadosamente la incertidumbre y vaguedad del argumento del designio en cuanto pretende dar cuenta de la existencia y el orden de los fenómenos, aun si ese argumento se formula dentro de las condiciones límites que se especifican en la *Investigación*. Para ser consecuente con las mismas, Cleantes, el defensor del argumento, pretende no afirmar nunca acerca de Dios más de lo que garantice la evidencia empírica ni tampoco inferir de esa hipótesis suposición imaginaria alguna que pueda lanzarnos a un escenario totalmente distinto del que la experiencia nos presenta. Por eso Cleantes no afirmará la infinitud de los atributos divinos, ni la inmortalidad, ni escatología ultra-mundana alguna.

Lo que ahora pasa, por así decirlo, al centro del escenario en la versión del argumento de Cleantes, es, como condición fundamental para establecer una causa inteligente del Universo, la analogía entre las producciones naturales (en particular los organismos vivos como las plantas y los animales) y las obras del artificio humano (particularmente las máquinas).

Mirad en derredor al mundo; contemplad el todo y cada una de sus partes. Encontraréis que no es nada más que una gran máquina, subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que los sentidos y facultades humanas pueden rastrear y explicar. Todas estas máquinas y hasta sus partes más insignificantes, se ajustan entre sí; con una precisión que arrebatara la admiración de todos los hombres que las han contemplado alguna vez. La singular adaptación de los medios a los fines en la Naturaleza entera, se asemeja exactamente, aunque en mucho excede, a los productos del ingenio (*contrivance*) humano, a los designios del hombre, de su pensamiento, de su sabiduría y de su inteligencia. Si, por consiguiente, los efectos se asemejan entre sí, estamos obligados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas son semejantes, y que el autor de la naturaleza se asemeja en algo (*is somewhat similar*) a la mente humana, aun cuando posea facultades mucho mayores en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado (D, 143)⁸

⁸ Como nos referimos extensamente a los *Diálogos*, de ahora en adelante

Por medio de Filo, Hume apunta repetidamente a lo remoto de esa analogía y a la tremenda incertidumbre que la acompaña cuando se convierte en el modelo para la explicación de la generación de la naturaleza entera. Filo muestra, en primer lugar, lo gratuito y perversamente conveniente que resulta aplicar la analogía al caso presente. Ciertamente derivamos de la contemplación de plantas y animales ejemplos impresionantes del orden y regularidad que imperan en las operaciones de la naturaleza. Las plantas y animales son cuerpos compuestos de innumerables partes, cada una de las cuales está relacionada necesariamente con las otras y todas ellas con el todo, lo cual hace posible que una estructura particular se preserve relativamente. Pero del hecho innegable de la existencia de orden en el universo no se puede inferir *ipso facto* que debe existir un ordenador inteligente externo; es decir, no se puede inferir tal cosa sin cometer una petición de principio.⁹ Y esto es lo que Cleantes, el defensor del argumento del designio, hace al asimilar apresuradamente los vegetales y animales a las máquinas. Obviamente, un agregado de partículas inertes de materia no puede crearse y recrearse a sí mismo como un todo determinado continuamente, tiene, por así decirlo, que ser montado y reparado por un mecánico externo.

Dicho de otra manera, esta analogía ignora por completo el factor crucial que hace diferentes a los seres vivos de los artefactos mecánicos, a saber, que aquellos se encuentran en un proceso continuo de auto-creación, de auto-generación y regeneración; un organismo viviente individual está intercambiando materias con su medio ambiente, sus propios constituyentes materiales están siendo continuamente reemplazados por otros; es más bien una estructura particular, y no tanto el material o la substancia, lo que constituye la identidad del organismo, es decir, aquello que permanece como lo mismo a través de un proceso que no es ocasionado por una agencia externa, sino que es, por el contrario, el auto-desarrollo necesario de las posibilidades inmanentes a la entidad orgánica en cuestión.¹⁰

cada vez que citemos un pasaje de dicha obra, seguirá al mismo entre paréntesis la sigla D junto con el número de página. Utilizamos la paginación correspondiente a la edición inglesa de Kemp Smith. Al traducir al español los diversos pasajes, hemos tomado como base la traducción de los *Diálogos* de Edmundo O'Gorman, *Diálogos sobre la Religión Natural* (México: Fondo de Cultura Económica, 1942), aunque la hemos modificado en algunos puntos.

⁹ Esto lo ha visto bien George J. Nathan en "Hume's Immanent God," *Hume: A Collection of Critical Essays*, edited by V.C. Chappel, *Modern Studies in Philosophy* (London: MacMillan, 1968), p. 339.

¹⁰ Un trabajo interesante al respecto es el de Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism," en *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Greene, *Modern Studies in Philosophy* (New York: Anchor Press), pp. 259-278.

La respuesta de Cleantes a la objeción de Filo viene a ser tan sólo el aserto dogmático de que la similaridad entre el universo y una máquina no puede demostrarse simplemente porque es evidente de por sí (D, 152, 155). No podemos sencillamente reproducir la multitud de ingeniosas objeciones de que se sirve Filo para impugnar la presunta auto-evidencia de esa importante analogía. Básicamente señala el carácter arbitrario que tiene la elección del pensamiento, entre muchos otros principios, como el principio de explicación del orden universal. Por un lado, la experiencia —que es la guía que Cleantes presume obedecer— no muestra que la inteligencia sea la única ni la más extensa causa de orden en el mundo; además de la razón, tenemos, entre otros, la generación, el instinto, la vegetación, que son similares entre sí, y que son causas de efectos similares (D, 147). Si, por otro lado, al postular ese principio hubiésemos logrado alguna ganancia explicativa, entonces quizás nuestra elección tendría alguna justificación. Pero en realidad no ofrecemos con ello una explicación genuina, porque no referimos un efecto particular a una causa general sino que sólo retrotraemos un efecto particular, el universo, a otra causa particular y única, la inteligencia divina (D, 149). Esta es, ciertamente, una repetición de la crítica que Hume sugiere al final de la parte XI de la *Investigación*.¹¹ Lo singular, lo extraordinario de los casos en cuestión nos prohíbe afirmar con legitimidad conclusión alguna acerca del todo. No importa lo interesante que sean estas investigaciones, lo cierto es que ninguna de tales hipótesis puede someterse a verificación empírica (D, 177).

Cleantes, para dar a su conclusión un grado mayor de plausibilidad, intenta formular el argumento del designio de acuerdo con aquel requisito empírico. Por eso no atribuirá a Dios nada más que lo presuntamente necesario para producir el mundo que nuestra limitada experiencia nos presenta. Aunque sólo sea para mostrar las dificultades insuperables que confronta, es significativo que él mismo Filo dé el nombre de “teísmo experimental” a la hipótesis de Cleantes.

La primera consecuencia sustantiva que acarrea la fidelidad a la experiencia para la posición de Cleantes es que le hace absolutamente imposible afirmar que Dios sea un ser de infinita perfección: en esto consiste precisamente su heterodoxia. Dios podría ser, juzgando por el escenario que se abre a nuestra contemplación, el ser más perfecto que de hecho puede haber, pero no el ser más perfecto concebible. Para el ortodoxo esta posición no se distingue en absoluto de la idolatría, y Demea de inmediato hace este reproche a Cleantes. Su

¹¹ *Enquiry concerning the Human Understanding*, Sect. XI. pp. 147-48.

contestación a Demea es igualmente violenta y abrupta. Adorar a un Dios infinito, cuya naturaleza es absolutamente incomprensible para nosotros, es una forma obscura de ateísmo, es virtualmente decir que no conocemos a Dios en absoluto; ¿para qué hemos de lanzarnos de cabeza a la ignorancia? ¿qué sentido tiene adorar un misterio que quizás es sólo un manto para cubrir el absurdo más puro? (D, 158). “Si abandonamos toda analogía humana —abandonamos toda religión y no retenemos concepción alguna del objeto de nuestra adoración” (D, 203; comp. 142-143).

Pero el teísmo experimental de Cleantes se encuentra plagado de otros defectos propios que Filo no tardará en enumerar. La perfección divina, Cleantes ha admitido, no puede ser demostrada *a priori*. Pues bien, si Dios es finito y esta perfección ha de inferirse de la experiencia, no podemos decir entonces que Dios sea finitamente perfecto. Por un lado, nuestra experiencia limitada no nos permite juzgar si su obra es, a pesar de las limitaciones que pudieran imponerse sobre su voluntad, relativamente perfecta, o la mejor que puede haber; “es imposible decir si este sistema contiene grandes faltas, o merece elogio considerable, si lo comparamos a otros sistemas posibles o aun reales” (D, 167). Además, aunque el mundo actual fuese realmente perfecto, tal cosa no probaría de por sí que su causa deba ser también perfecta; quizás el mundo es el producto de un proceso de lento desarrollo desde orígenes muy humildes o imperfectos (D, 176).

Una vez hemos hecho la admisión de finitud, no podemos establecer el monoteísmo, o por lo menos, excluir el politeísmo. Quizás este último no sea una ociosa multiplicación de causas: efectos contrarios o irregularidades, los que también abundan en la naturaleza, podrían señalar la existencia de causas contrarias (D, 167-68). De seguir más estrechamente la analogía con la experiencia, en realidad no habría razón alguna para negar a los dioses alguna existencia corpórea, ni tan siquiera diferenciación sexual.

Cleantes sólo responde a todo esto que Filo no puede, mediante ninguna de estas suposiciones arbitrarias y caprichosas, liberarse de la hipótesis del designio. Con ello, este último recibe la oportunidad de hacer el primer asalto serio a la hipótesis del designio. Reafirmandose nuevamente en que ninguna analogía puede ser concluyente en lo que concierne al origen del mundo, mantiene a la vez que si seguimos el principio de Cleantes de que efectos similares prueban causas similares, entonces es el hiloísmo, y no el teísmo, la hipótesis más probable. El universo en su conjunto se parece más a un organismo vivo, a un cuerpo organizado, que a un artefacto mecánico o cualquier otro producto de la inteligencia:

El mundo, por ende, infiero, es un animal, y la deidad es el alma del mundo, que lo está actuando y que por ella es actuado. (D, 71).

Si seguimos la experiencia cotidiana, el método de Cleantes se vuelve en contra de la suposición de un autor inteligente que ha hecho el mundo de acuerdo con un plan ideal. Es mucho mejor detener nuestra búsqueda causal en la generación en vez de la razón; esta suposición está mucho más de acuerdo con nuestra experiencia, ya que “vemos todos los días surgir la segunda de la primera, nunca la primera de la segunda” (D, 180). Referir la generación o la vegetación a la razón es, por otro lado, caer en una petición de principio, a menos que fuera posible probar *a priori* que el orden es una propiedad intrínseca y privativa de la inteligencia. Además, suponer que la generación deba su origen a un plan racional conduce a un regreso infinito, ya que la mente pudiera, a su vez, haber surgido de una generación divina, etc. Decir que el orden que caracteriza a los acontecimientos dentro del universo visible procede de acuerdo a un sistema de ideas o plan creado por una inteligencia externa, no es más inteligible que suponer que el mundo alcance ese orden por sí mismo.

Filo concluye, en general, que de todas las hipótesis candidatas—ninguna de las cuales puede establecerse empíricamente— la que asigna un principio de orden inherente al mundo es la menos insatisfactoria (D, 174). Lo que parece realmente decir es que tanto el hiloísmo como el materialismo son hipótesis mucho más plausibles que la de un creador eterno y externo (es decir, ontológicamente distinto), en otras palabras, que la hipótesis teológica del Dios cristiano. Aun si el principio ordenador fuese el pensamiento, la mente de que se trata está muy lejos de ser la inteligencia creadora de la teología tradicional; a lo sumo, esto es panteísmo, no teísmo.

Una vez se admite la posibilidad de que el mundo tenga en sí mismo el principio de su propio devenir, entonces abrimos la puerta a una explicación materialista del orden universal. Filo presenta esta última como si se tratara meramente de una versión revisada de la hipótesis epicúrea, “el sistema más absurdo que se haya propuesto hasta ahora” (D, 182); en realidad, contiene los gérmenes de una perspectiva evolucionista, casi darwiniana, ante los procesos naturales. El revisionismo de la misma consiste en suponer que el total de los elementos materiales es finito, que la cantidad de movimiento a través de todo el universo se mantiene constante y, lo más importante, que el movimiento, la actividad, es una propiedad intrínseca y eterna de la materia. En una infinita duración, todos los posibles arreglos o combinaciones serán ensayados por un número finito de partículas en un movimiento perpetuo. Es plausible suponer

que de unas condiciones caóticas iniciales, la materia alcance eventualmente algún estado estable o disposición uniforme, que se mantendrá a sí misma, relativamente, a través del intercambio continuo de sus partes:

Este viene a ser el caso con el universo al presente: cada individuo está cambiando perpetuamente y cada parte de cada individuo, y sin embargo el todo permanece, en apariencia, el mismo. En vista, pues, de las eternas revoluciones de la materia no dirigida (*un-guided matter*) no es acaso posible suponer que se llegue a semejante posición, o mas bien, ¿no podemos sentirnos seguros de que así será? (D, 182).

En otras palabras, la contemplación del orden en el universo no es una prueba innegable de la intervención de una inteligencia ordenadora. Por el contrario, la "materia no dirigida", a través de un proceso puramente mecánico, podría llevar al establecimiento de una cierta estructura que se preserve a sí misma. Las estructuras individuales estables surgirán precisamente de las características peculiares que posean las entidades que constituyen el proceso.

La existencia de orden en entidades individuales naturales, a saber, el hecho de que las partes de organismos como plantas y animales tengan una relación entre sí y con el todo, y que el organismo en cuestión esté relacionado con otros individuos complejos y, en última instancia con el universo como tal, no demuestra necesariamente que tales organismos fueran creados por una inteligencia que tienda hacia fines determinados; esa organización sería, por el contrario, la condición misma sin la cual no existirían ni persistirían como entidades individuales. Hume ofrece en lo que sigue la sustancia de la respuesta darwiniana al problema de la naturaleza de las adaptaciones funcionales en los organismos vivos:

Es en vano, por lo tanto, insistir en la finalidad de las partes en los animales o vegetales y en el delicado ajuste que hay entre ellas. Me gustaría saber cómo podría subsistir un animal no estando así ajustadas sus partes. Pues, ¿acaso no vemos que perece inmediatamente en cuanto cesa ese ajuste y que su materia, al corromperse, ensaya alguna forma nueva? Acontece en verdad, que las partes del mundo están tan bien ajustadas, que esa materia corrupta reclama alguna forma regular, y de no ser así ¿podría acaso subsistir el mundo? (D, 191).

Filo, como cuadra a su visión escéptica, pretende no que tal hipótesis resuelve todas las dificultades, sino que tomando en cuenta la incertidumbre de las conjeturas sobre el resto, ésta es tan plausible como el teísmo, a la vez que retiene una mayor analogía con la experiencia. Pero en cualquier caso, reafirma que la actitud apropiada es la de no abrazar sistema alguno: "Una suspensión total de juicio es aquí nuestro único recurso razonable" (D, 186-187).

La tesis de Cleantes de una deidad finita es, por el contrario, un recurso para tratar de escapar a una suspensión de juicio tal; es, además, un intento de confrontar directamente, sin huir al reino del misterio, las dificultades mayores que militan en contra de la existencia de un Dios benévolo, hechos como la existencia del dolor, del sufrimiento y del mal en el mundo. Ante estos el hombre religioso, al menos dentro de la tradición hebreo-cristiana, no puede cerrar los ojos. El reconocimiento de la bondad de Dios es correlativo con el reconocimiento del mal en el mundo, y con la convicción de que Dios no es indiferente al resultado del conflicto entre el bien y el mal, a saber, que Dios mismo no quiere que el creyente permanezca indiferente con respecto de ese conflicto.

La exclusión de la infinitud de los atributos divinos hace posible, de acuerdo con Cleantes, reconciliar la benevolencia de Dios con la mezcla de mal que existe en el universo y permite, por consiguiente, al hombre religioso responder al último reto epicúreo a su fe: “¿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 proviene el mal?” (D, 198). Quizás por eso Hume llama a Cleantes el héroe de los *Diálogos*.

Para Cleantes, el mal natural y moral podrían ser explicados si Dios fuera finitamente perfecto, puesto que “la benevolencia, regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad, podría producir un mundo como el presente” (D, 203). Como quiera, el Dios de Cleantes está muy lejos de ser el Dios de la teología cristiana tradicional, ciertamente se parece mucho más al Demiurgo platónico.

Filo naturalmente repudia este intento de derivar la benevolencia divina del sufrimiento a que se encuentra sometido al presente el ser humano. Sólo si la bondad divina pudiese demostrarse *a priori*, a lo mejor el enorme cuadro de sufrimiento y de privación que la experiencia nos revela podría ser reconciliado con los atributos morales de la divinidad. Pero esta posibilidad Cleantes la ha rechazado desde un primer momento; además, la filosofía de Hume, con sólidas razones, la invalida en principio. Lo que a lo sumo puede establecer el teísmo experimental de Cleantes, tomando como punto de partida el escenario actual del universo, es que ese cuadro de miseria es compatible con la bondad de Dios, pero nunca inferir legítimamente la segunda del primero (D, 205, 211). Si seguimos la experiencia, apunta Filo, el propósito divino parece estar más orientado hacia la preservación de la especie que hacia la felicidad del individuo.

En resumen, Filo concluye su reto al argumento del designio afirmando confiadamente que en lo que se refiere a los atributos

morales de Dios, aunque quizás no con relación a los naturales, el teísmo experimental de Cleantes puede ser concluyentemente refutado:

Aquí triunfo... 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 podremos descubrir con los ojos de la fe (D, 202).

Hasta este momento, la conclusión de Filo parece ser, en general, agnóstica. ¿Se sigue entonces que la creencia en un autor, inteligente del universo, el núcleo del teísmo, no tenga fundamento alguno en la razón humana?

II

La parte XII de los *Diálogos* da un giro enteramente nuevo a toda la discusión. Las serias objeciones de Filo no se hacen culminar en una posición puramente agnóstica (aún atea, si tomamos seriamente su epicureísmo revisionista). Todo lo contrario, hace una profesión de fe en la que ofrece su ascenso, aunque en un modo bien restringido, a la proposición que Cleantes ha venido defendiendo. Así dice al principio de esta parte:

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 el inexplicable ingenio (*contrivance*) 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 endurecido por sistemas absurdos que siempre lo rechace (D, 214).

No empece a lo anterior, este asentimiento no es irrestricto; no es un asentimiento al dios o dioses de la religión popular, a la que Hume clasificó invariablemente como adoración supersticiosa. De hecho, ocho de las quince páginas de esta parte se dedican a una condenación de la religión popular en términos muy similares a los usados ya en la *Historia natural de la religión*;¹² aquella lleva inevitablemente a la impiedad, a la barbarie, al capricho, a la intolerancia, a lo sumo, a una indiferencia con respecto de los motivos genuinos de la moralidad. La aquiescencia de Filo no es

¹² El título de la penúltima sección de esta obra es particularmente revelador: "Bad influence of popular religions on morality".

práctica, sino teórica o racional, a ese Dios que “se revela a la razón”, no a la razón abstracta, debemos añadir, sino a la razón experimental, es decir, al entendimiento en su función de hacer inferencias o establecer conexiones causales entre los hechos (*matters of fact*). Además, la inteligencia divina a que se hace referencia aquí, se descubre “a través del ingenio (*contrivance*) inexplicable de la naturaleza.” Filo ha mostrado de forma concluyente que existen considerables diferencias entre los seres naturales y las máquinas. Por eso, sus similitudes no garantizan ninguna especulación apresurada acerca de cuál podría realmente ser el propósito divino, y mucho menos interpretar ese presunto propósito, como se ha hecho tradicionalmente, en términos estrictamente antropomórficos, suponiendo por ejemplo, que el universo ha sido causado para el hombre, para su beneficio y disfrute.

Esta media vuelta de Filo no es, mirándola bien, enteramente inesperada. Hay un punto en el argumento de Cleantes al que Filo no le ha prestado todavía atención especial: la fuerte impresión que nos produce la contemplación del orden y la regularidad en la naturaleza, la que nos fuerza sensiblemente a afirmar el teísmo, o, por lo menos, la existencia de un autor inteligente de la naturaleza. Así, Cleantes pregunta en la parte II:

Considera, analiza el ojo: examina su estructura y su traza; y dime si, de tu propio sentir, la idea de un maquinador (*contriver*) no se te impone de inmediato con un ímpetu semejante al de la sensación (D, 154).

Filo no contesta este reclamo hasta la parte X, donde, por primera vez, reconoce la fuerza del señalamiento de Cleantes:

Antes, cuando disputamos acerca de los atributos naturales de la inteligencia y del designio, hube de echar mano de toda mi sutileza metafísica para eludirte. En muchos aspectos del universo y de sus partes, especialmente éstas, la belleza y ajuste de las causas finales nos deslumbran con una fuerza tan irresistible que todas las objeciones parecen (y eso creo que en realidad son) simples sutilezas y sofismas. Y no podemos entonces imaginar cómo fue posible que hiciésemos aprecio de alguna de ellas (D, 201-202).

Por un lado, el acuerdo entre Filo y Cleantes parece ser más inesperado de lo que es realmente porque Hume, hasta la parte XII, ha venido, sobre todo, acentuando sus diferencias. El teísmo de Cleantes tiene un fundamento racional precisamente por su carácter heterodoxo, a saber, por lo distante de la concepción cristiana tradicional de un creador infinitamente sabio, poderoso y bueno; de hecho, la posición de Cleantes parece ser más deísta que teísta en el sentido tradicional, y, desde el comienzo, muy cercana a la posición

de Filo. Por ejemplo, luego de que nos ha revelado algunas de las paradojas lógicas en las que va a parar la hipótesis del designio, Filo concluye que Cleantes sólo podría a los sumo afirmar o conjeturar que el universo surgió, en algún tiempo, de *algo como un designio (from something like design)*, pero más allá de esta posición no podrá determinar ni una circunstancia más, quedando así en libertad absoluta para fijar los demás puntos de su teología con la mayor licencia de fantasía e hipótesis (D, 168-169; cursiva nuestra).

Comparemos lo anterior con la conclusión que Cleantes establece al formular, por vez primera, el argumento del designio. Ahí es donde hace la notoria comparación del universo con una máquina, cuya adecuación es precisamente lo que Filo cuestiona de la manera más enérgica a través de todo el diálogo. Independientemente de lo apta o inepta que pueda ser esta analogía, lo único que afirma Cleantes es que:

el Autor de la naturaleza *se asemeja en algo a la mente humana (is somewhat similar to the mind of man)*, aun cuando posea facultades mucho mayores, en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado (D, 143; cursiva nuestra).

En general, las diferencias entre Filo y Cleante están lejos de ser abismáticas. La principal concierne a los atributos morales de Dios. Cleantes piensa que estos se pueden inferir de la experiencia, por lo menos, si se trata de una deidad finita. Filo, por el contrario, niega esto con fuerza, a pesar de que ha admitido, al mismo tiempo, que la experiencia no es necesariamente incompatible con una suposición tal.

A pesar de todo lo anterior, el modo en que Filo se pone de acuerdo con Cleantes en la parte XII tiene aún mucho de ambiguo y paradójico. Primero, una vez hecha su confesión de fe, sugiere de inmediato que no es posible decidir sobre quién tiene la razón en la controversia entre el teísta y el ateo. La conclusión a derivarse de ello no es, empero, que sus diferencias sean irreconciliables, sino que su disputa es "meramente verbal," y que en lo fundamental están de acuerdo entre sí. Las disputas acerca de los grados de cualquier cualidad no pueden ser resueltas nunca; no es posible determinar con exactitud el grado de similaridad que existe entre la mente humana y la divina por la misma razón que no podríamos decidir controversia alguna acerca del grado de grandeza de Aníbal o de belleza de Cleopatra. Ni las analogías ni las diferencias pueden medirse con precisión; ni tan siquiera es posible ponerse de acuerdo, en tales disputas, acerca de un uso aceptable en los términos; por ende, la mayor parte del tiempo, los opositores se encuentran, respecto uno del otro, mucho más cerca de lo que sus palabras nos harían sospechar:

Le pregunto al teísta si no admite que hay una enorme diferencia entre la mente *humana* y la *divina*. Mientras más piadoso sea, más pronto estará a asentir y más dispuesto a acentuar 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 serlo nunca en serio, y le pregunto si de la coherencia y afinidad de todas las partes de este mundo, no existen cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en cada situación y en cada momento; si la pudrición 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. Una vez lograda esta concesión, lo empujo un paso más en su retirada y le pregunto si no es posible que el principio que inicialmente concertó y continúa manteniendo el orden en el universo, también guarde alguna remota analogía inconcebible con las demás operaciones de la naturaleza, entre las que se cuentan la economía de la mente y del pensamiento humanos. Por más que le pese, tendrá que dar su conformidad, ¿Dónde, pues, está el sujeto de vuestra disputa? les pregunto yo a los antagonistas. El teísta admite que la inteligencia original es muy distinta de la razón humana; el ateo admite que el principio original de orden guarda cierta remota analogía con ella. (D, 218).

Esta concordancia entre el teísta y el escéptico ha sido interpretada, por aquellos que acentúan la importancia del pasaje anterior sobre todos los demás para fijar la posición de Hume, como queriendo decir una de dos cosas: O afirma que estas disputas culminan en una conclusión agnóstica, o bien sugiere que no llevan a conclusión alguna, ya que carecen absolutamente de sentido. La primera interpretación, la agnóstica, ignora el hecho que tanto Cleantes como Filo han dicho repetidamente que la suspensión de juicio es imposible en estas cuestiones (D, 216). Si el agnosticismo es sólo el reconocimiento de que debemos negar significación cognoscitiva a las investigaciones acerca de la causa del todo, en el sentido de que ni la evidencia empírica ni el razonamiento demostrativo pueden eliminar concluyentemente ninguna de las hipótesis alternas, entonces la conclusión de Hume es agnóstica. La teología natural no es una ciencia como la matemática o la física. Esta posición ha sido tomada por muchos intérpretes, incluyendo a James Noxon en su excelente artículo "Hume's Agnosticism";¹³ esta interpretación encuentra apoyo en muchos pasajes de la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Confesamos, sin embargo, que este segundo sentido de "agnosticismo" parece ser muy forzado, en

¹³ James Noxon, "Hume's Agnosticism" en *Hume: A Collection of Critical Essays*, *Modern Studies in Philosophy*, edited by V.C. Chappell (London: MacMillan, 1968), pp. 361-383.

cuanto, para Hume, no es el grado de evidencia lo único que determina el asenso. En una nota al calce en que Hume comenta sobre la naturaleza de esta disputa verbal, hace notar que el dogmático admite que las dificultades en torno a los sentidos y a la ciencia son absolutamente insolubles dentro de un método uniforme y lógico. El escéptico, por otro lado afirma que “estamos bajo la necesidad absoluta, no obstante esas dificultades, de pensar, de creer y razonar con relación a las mismas.” La única diferencia consiste en que el escéptico “por hábito, por capricho o por inclinación” acentúa las dificultades, y el dogmático, por las mismas razones, la necesidad (D, 219). Al interpretar este pasaje Noxon piensa que Hume lo que dice es que el dogmático, por hábito, por capricho o por inclinación está “destinado” (*fated*) a creer en Dios, mientras que el escéptico, por las mismas razones, está igualmente dispuesto a no creer.¹⁴ Nos parece que esta interpretación no es enteramente exacta. Parecer ser, por el contrario, que Hume lo que está diciendo en este pasaje es que tanto el dogmático como el escéptico creen necesariamente, es decir, que hacen acto de asentimiento a esa proposición, pero que por inclinación, etc., el escéptico señala la evidencia en contra, mientras que el dogmático señala la evidencia a favor de esa creencia.

De acuerdo con la otra interpretación, Hume estaría, en realidad, declarando que tales disputas acerca de las causas de la naturaleza son totalmente ininteligibles. Esta interpretación ha sido mantenida especialmente por aquellos que quieren establecer un paralelismo estricto entre la filosofía de Hume y doctrinas contemporáneas como el empirismo o positivismo lógico.¹⁵ Esta manera de leer a Hume nos parece menos plausible que la primera. Su mayor defecto lo constituye su orientación anti-histórica y la tendencia de sus proponentes —aun cuando profesan ser antimetafísicos— de imponer a Hume una visión metafísica acerca de lo real mucho más positiva que lo que su propio “escepticismo mitigado” le permitía. Hume dijo, ciertamente, que la experiencia no puede resolver estas disputas y que, por ende, éstas son fútiles e inútiles desde un punto de vista práctico. Pero nunca dijo que carecieran de sentido. Al comienzo de

¹⁴ *Ibid.*, p. 383. El método uniforme y lógico al que Hume parece referirse son los razonamientos que presentara ya en el *Tratado*, libro I parte III, secciones 1 y 2: “Of scepticism with regard to reason” y “Of scepticism with regard to the senses”. Aquí la conclusión que saca de los mismos es que tanto el escéptico como el dogmático están obligados a creer, a confiar en la razón y en los sentidos por una “necesidad natural absoluta e incontrolable” (p. 183).

¹⁵ Esta actitud permea el libro de Farhang Zaabeh, *Hume: Precursor of Modern Empiricism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), obra que es, por lo demás, excelente en el tratamiento de otros aspectos del pensamiento de Hume, como su filosofía de la matemática.

los *Diálogos* señaló acerca de tales investigaciones que “con todo, son asuntos de tan gran interés, que no logramos contener nuestra inquieta curiosidad (*restless enquiry*) acerca de ellas” (D, 128). Por otro lado, estas investigaciones son la extensión de los modos naturales de razonar que los seres humanos emplean en la vida común, en la que tiene su punto de partida la filosofía misma (D, 184). Que la misma experiencia nos lanza, no obstante lo indeciso de su evidencia para fundar una conclusión teoréticamente satisfactoria, a sacar inferencias acerca de la causa de la totalidad, y aun a suponer que la misma es inteligente, es algo que no puede dudarse seriamente. Filo, el escéptico, está obligado, con el resto de la humanidad, a afirmar. “Ningún hombre,” dice “puede negar las analogías entre los efectos: abstenernos de investigar acerca de las causas apenas sería posible” (D, 217). Filo ha dicho, con anterioridad, que no debemos dar nuestro asentimiento a ningún absurdo (D, 86); si la interpretación positivista fuera la correcta, Filo violaría esta máxima. No es, además, la red verbal o conceptual de la hipótesis lo defectuoso, sino por el contrario, lo insuficiente de la evidencia para apoyar una entre las hipótesis diferentes. Si Hume hubiera dicho, de hecho, que una hipótesis carece de sentido si no puede ser verificada de forma concluyente por la experiencia, entonces esta interpretación sería la correcta. Es posible extraer una conclusión tal de los escritos de Hume, sólo a partir de una lectura bastante anacrónica de los mismos. Por lo demás esta interpretación también despojaría de sentido a la explicación naturalista, es decir, a la hipótesis epicúrea revisada e incipientemente darwiniana.

Pero retornemos a la cuestión principal: ¿cuál es el valor efectivo del asenso de Filo? ¿Qué tipo de divinidad nos permite razonablemente afirmar la teología natural? Con relación a este asunto, Filo se expresa como sigue:

Si toda la Teología Natural, como algunos sostienen, se resuelve en una simple, aunque un tanto ambigua, o por lo menos indefinida proposición: que la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana; si esta proposición no es capaz de extensión, variación, o una más particular explicación; si no proporciona inferencia alguna que afecte a la vida humana, o que pueda ser motivo para actuar o para abstenerse; y si la analogía, todo lo imperfecta que sea, no es susceptible de llevarse más allá de la inteligencia, y no puede transferirse, con alguna apariencia de probabilidad, a las demás cualidades de la mente; si tal es en realidad el caso ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres, que prestar sin reservas su asentimiento filosófico a la proposición, cuantas veces ocurra y creer que los argumentos en que se funda exceden a las objeciones que pueden ponersele? (D, 227).

La religión natural nos permite afirmar que el autor del universo es de alguna manera similar a la mente humana. En este punto Filo y Cleantes están en consonancia. Pero la razón por sí misma no nos puede llevar a decir nada más. Cualquier otra cosa que afirmemos es cuestión de fe. Todos los hilos del argumentos de Hume se reúnen en esta conclusión final: en ella coinciden el *Tratado*, la *Investigación*, la famosa *Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo*,¹⁶ la *Historia natural de la religión* y los *Diálogos*.

Lo que separa a Demea de Filo y Cleantes es que aquél afirma la infinitud y la incomprensibilidad de la Deidad; al así hacerlo destruye, tomando prestadas las palabras de la *Historia natural*, la naturaleza inteligente de la deidad, la única sobre la que puede fundarse cualquier adoración o culto racional.¹⁷ Esto último lo confirman los *Diálogos*: “Conocer a Dios, dice Séneca, es rendirle culto. Toda otra especie de culto es en verdad absurdo, supersticioso y hasta impío” (D, 226).

Sin embargo, la afirmación de Filo es también, y de manera más conspicua, una negación. Lo remoto de la analogía no garantiza el aserto de que la causa del universo sea una: no se excluye en principio el politeísmo. La posibilidad de que la inteligencia divina sea inmanente al mundo, y no necesariamente un creador, no se excluye tampoco. Además, tampoco se afirman los atributos morales de la divinidad; por esa razón, no se pueden dar mandamientos morales de clase alguna para regular la conducta humana. Por todo lo anterior, el asenso de Filo es puramente teórico, no tiene consecuencias prácticas. Esta especificación del contenido teórico de la teología natural es al mismo tiempo la negación de una base racional a las concepciones populares de las religiones históricamente constituidas, entre ellas la noción cristiana de un Dios perfectamente sabio, omnipotente y bueno. Por esta razón Norman Kemp Smith¹⁸ concluyó que el aserto de Filo es equivalente a una docta declaración

¹⁶ “Wherever I see Order, I infer from experience that there hath been Design and Contrivance. And the same Principle which leads me into this Inference, when I contemplate a Building, regular and beautiful in whole Frame and Structure; the same Principle obliges me to infer an infinitely perfect Architect, from the infinite Art and Contrivance which is display’d in the whole Fabrick of the Universe”. *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh* (1745), edited by E.C. Mossner and J.V. Price (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), pp. 27-28. De hecho esta conclusión es mucho más fuerte que la que saca en las otras obras mencionadas. Tal cosa podría ser atribuida a las circunstancias extraordinarias en las que se publicó este pequeño panfleto. No es necesario que entremos a analizarlas aquí; por otro lado, la introducción de los editores al texto de esta obra ofrece un buen sumario de las mismas.

¹⁷ *Historia natural de la religión*, sección VI, p. 43.

¹⁸ *Introduction to Hume's Dialogues*, pp. 20-24, 57-75.

de ignorancia, similar al párrafo final de la *Historia natural de la religión*:

El todo es un acertijo (*riddle*), un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestro más exacto escrutinio al respecto. Pero tal es la fragilidad de la razón humana, y tan irresistible el contagio de la opinión, que apenas podríamos sostener esta misma duda deliberada si no fuera porque, agrandando nuestra perspectiva, oponemos una especie de superstición a otra y las echamos a pelear, mientras que nosotros mismos, durante su furia y combate, escapamos felizmente a las regiones calmadas, aunque oscuras, de la filosofía.¹⁹

Esta interpretación agnóstica de Kemp Smith no sólo está equivocada con relación a los *Diálogos*, sino mucho más con respecto de la *Historia natural*. Por un lado, a ese pasaje final se le oponen muchos otros en los que Hume acepta la conclusión del argumento del diseño. Así, en la misma introducción afirma:

Todo el armazón (*frame*) de la naturaleza señala hacia (*bespeaks*) un autor inteligente, y no existe investigador racional alguno que pueda, luego de una seria reflexión, suspender su creencia por un momento con respecto de los principios primarios del teísmo y religión verdaderos.²⁰

Obviamente, lo anterior no es un endoso inequívoco de las pretensiones de la religión histórica o "popular". No se dice nada acerca de los predicados morales de la deidad; ni tan siquiera si es omnipotente o limitada en poder y en sus otros atributos.

Por otro lado, Kemp Smith pierde de vista que en el comienzo de la sección de la *Historia natural* en la que se encuentra la supuesta confesión agnóstica de Hume, él mismo, paradójicamente, reitera su posición teísta:

... parece apenas posible que cualquiera que posea un buen entendimiento pueda rechazar esa idea, una vez le sea sugerida. Un propósito, una intención, un diseño es evidente en todo, y cuando nuestra comprensión se agranda lo suficiente como para contemplar el comienzo de este sistema visible, debemos entonces adoptar, con la más fuerte convicción, la idea de alguna causa o autor inteligente.²¹

La utilización de los términos "alguna causa o autor inteligente" acentúa el hecho de que el asenso filosófico es menos definitivo de lo que parece a primera vista; pero no es, por eso, menos asenso.

¹⁹ *Ibid.*, sección XV, p. 76

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

²¹ *Ibid.*, sección XV, p. 73.

Cualquiera de "buen entendimiento" no puede sino aprobar la tesis de que la causa del universo es inteligente. Pero puede y debe suspender el juicio con respecto de las ulteriores inferencias que sacan las religiones históricas o populares acerca de los atributos de la deidad; éstas no son más que supersticiones. Por consiguiente, Hume dirá unos párrafos más abajo que las doctrinas y principios reales en que los seres humanos de hecho depositan su fe "no son sino sueños de hombres, enfermos. . . fantasías extravagantes de monos con forma humana, más que las aseveraciones dogmáticas de un ser que se dignifica a sí mismo con el título de racional."²² La fuga de Hume hacia la filosofía —como dice en el último párrafo de esta obra— no es para permanecer absolutamente silencioso; es, como dice explícitamente, un escapar de la superstición.

La realidad es en verdad misteriosa; no podemos pretender haber penetrado la esencia de Dios cuando reconocemos que el todo tiene posiblemente una causa inteligente. Cada vez que tratamos de especificar este aserto caemos invariablemente en el absurdo o en la impiedad; y la filosofía puede y debe alertarnos ante estos peligros permanentes. Pero esto no es decir que nada pueda afirmarse en términos filosóficos acerca de Dios, o que sea necesario o tan siquiera posible sostener una suspensión filosófica en estas cuestiones. Tal es, contrario a lo que cree Kemp Smith, la conclusión que, nos parece, establecen no sólo la *Historia natural*, sino los *Diálogos* también.

Como Kemp Smith identifica a Hume con Filo (creemos que por buenas razones), concluye, en general, que la posición verdadera de Hume es el agnosticismo. Ciertamente la confesión de fe de Filo parece ser descolorida y neutral si se la compara con las pretensiones de la religiosidad tradicional. Pero, por lo que vale, la de Cleantes lo es también, y Kemp Smith no dice que Cleantes sea agnóstico. La única diferencia calibrable entre ambos es que Cleantes, contra Filo, cree que la experiencia ofrece alguna base para inferir la benevolencia finita de Dios. Pero de aquí no saca ningún tipo de consecuencia moral o práctica, adicionales a las que pudiéramos haber derivado de consultar a la experiencia; rechaza, por lo demás, la visión que Demea tiene de la existencia humana, como un umbral para otra vida futura mejor; niega también la posibilidad de inferir la inmortalidad como una consecuencia necesaria de la existencia de Dios. Kemp Smith se muestra, por otro lado, excesivamente escéptico de los asertos reiterados de Filo acerca de la imposibilidad de suspender el juicio en esta cuestión. A pesar de todo lo mucho que podamos estar en

²² *Ibid.*, sección XV, p. 75.

desacuerdo con esta interpretación absolutamente agnóstica, tenemos que reconocer que si sólo se entiende por agnosticismo la denegación de conocimiento, o negar que se pueda ofrecer una demostración racional de la existencia divina, entonces Kemp Smith —y James Noxon también— tienen razón. Pero si el agnosticismo excluye el afirmar, entonces no. Los *Diálogos* han mostrado que resta una creencia (*belief*), la que aunque no excluye toda incertidumbre, recibe alguna base de nuestra experiencia, lo que la convierte en una creencia razonable.

Filo también asiente, aunque en un modo apropiado a sus principios escépticos, es decir, de una forma restringida y vaga, la que está calculada para hacer claro que no se trata de abogar en pro de la constitución de una ciencia teológica sino tan sólo de dar expresión al sedimento de creencia razonable que resta una vez el escrutinio crítico ha revelado que esas exageradas pretensiones cognoscitivas no pueden ser satisfechas.

Al final Filo propugna el teísmo mitigado que se ajusta a la naturaleza del hombre al que Cleantes da el apelativo de escéptico razonable:

Todo escéptico razonable hace profesión de rechazar solamente 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 hiera con tal fuerza que no pueda, sin hacerse la mayor violencia, evitarlo (D, 154).

Cleantes y Filo expresan en términos sorprendentemente similares la creencia en una causa inteligente, y al hacerlo así son portavoces de la opinión de Hume. No obstante, en cuanto están en desacuerdo acerca de la posibilidad de afirmar los atributos morales de Dios, es Filo quien parece estar más cerca del punto de vista del mismo Hume, tal como se expresa en sus demás obras. En lo que se refiere a la benevolencia de Dios, se puede clasificar a Hume de agnóstico. A pesar de que llega a admitir la compatibilidad de una suposición tal con nuestra visión del mundo y con la condición presente de la vida humana, niega, al mismo tiempo, la posibilidad de inferir válidamente la bondad divina del estado de cosas actual. Por otro lado, tanto los *Diálogos* como la *Historia natural* hacen claro que no tenemos que, ni debemos prestar nuestro asentimiento a sugerencias ulteriores de nuestra naturaleza humana, como lo son nuestros temores y esperanzas supersticiosas. Estos últimos frecuentemente nos llevan a imputar a Dios parcialidad, capricho y barbarie. El culto que resulta con toda naturalidad de esas emociones violentas rebaja la deidad “a una condición muy inferior a la humana, y la representa como un demonio caprichoso que hace uso de su poder, sin razón y sin humanidad” (D, 226).

Aunque la presente interpretación de los *Diálogos* puede ser errónea, ofrece, con todo, la ventaja de no tener que ignorar simplemente el hecho de que en el *Tratado*,²⁵ en la *Carta de un caballero*, en la *Investigación*, y en la *Historia natural*, Hume asiente, todo lo cautelosamente que se quiera, a la conclusión del argumento del designio, aunque al mismo tiempo señale los defectos de ese razonamiento. Además, esta interpretación no contradice el hecho escueto de que Hume negó repetidamente que la teología racional pudiese convertirse en una ciencia. La razón puede afirmar que la causa del universo probablemente se parece a la inteligencia humana, pero sólo eso. Aquí yace el único fundamento racional de la religión; todos los otros resquicios de nuestra creencia tienen que ser llenados por la fe.

Recordemos que ya al final de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume había formulado la misma conclusión.

La teología (*Divinity or Theology*). . . tiene un fundamento en la razón en cuanto está sostenida por la experiencia. Pero su mejor y más sólido fundamento es la fe y la revelación divina.²⁶

III

En definitiva, el análisis de la religión natural que Hume emprende limita severamente las pretensiones que tradicionalmente han sido hechas a favor del argumento del designio. La creencia en un autor inteligente del mundo sobrevive, sin embargo, ese escrutinio crítico. ¿Cuál es el origen del agarre tenaz y recalcitrante que esa creencia ejerce sobre nuestras mentes?

Opinamos que Hume diría que esa creencia es una natural e instintiva, y que de ahí deriva su carácter irresistible. Su verdad no se puede demostrar racionalmente, y a pesar de que surge de forma natural en el curso de nuestra experiencia del mundo, tampoco puede ser justificada concluyentemente por la evidencia empírica. Pero estas no son necesariamente razones para que la descartemos; precisamente, esto es algo que tiene en común con otras creencias fundamentales, tales como la creencia en la necesidad causal, en la existencia de un mundo externo y en la identidad del yo. Los objetos de la conciencia inmediata no son los objetos exteriores sino nuestras

²⁵ "The order of the universe proves an omnipotent mind; that is, a mind whose will is *constantly* attended with the obedience of every creature and being. Nothing more is requisite to give a foundation to all articles of religion, nor is it necessary we shou'd form a distinct idea of the force and energy of the supreme Being." *Treatise*, Appendix, p. 633 f.

²⁶ *Investigación*, sección XII, parte III, p. 165.

propias percepciones (impresiones e ideas). Esta convicción viene a ser parte de la herencia cartesiana que Hume nunca repudió explícitamente. Lo único que está presente a la mente son sus propias percepciones, y éstas son, usando las palabras de Hume “existencias distintas y separadas, internas y perecederas.”²⁷ No es difícil apreciar cómo, desde tal punto de partida al menos, no hay medio de demostrar la existencia de un mundo continuo e independiente, ni la identidad del yo. El problema de Hume es otro; cómo dar cuenta, a partir de una experiencia constituida por una multiplicidad de percepciones en perpetua sucesión temporal, de nuestra creencia en la existencia de aquellos objetos.

Ni la energía causal, ni la identidad del yo, por ejemplo, se dan propiamente a la experiencia; son, por el contrario, construcciones de la imaginación a partir de los materiales que proveen las percepciones. Hume llega a decir en el *Tratado* que los objetos de esas creencias son ilusiones; la diferencia entre estas últimas y las normalmente llamadas ilusiones es sólo de grado. “La cuestión es, hasta qué punto debemos abandonarnos a estas ilusiones.”²⁸

Hume reconoce, no obstante, dos tipos de ficciones: al primer tipo se les podría llamar fantasías prescindibles, y al segundo, ilusiones ineludibles. Hume distingue unas de las otras en términos de los caracteres inherentes a estos contenidos mentales y por el papel que juegan en la vida humana, pero nunca por su referencia o no-referencia a realidad extramental alguna. Las primeras surgen de principios de la imaginación que “son cambiantes, débiles e irregulares”, entre estas ficciones incluye los productos de la locura, de la superstición y de la educación; también las quimeras de los metafísicos. Nosotros podemos y debemos rechazar esas ilusiones, “ya que se derivan de principios que, no obstante cuan comunes, no son inevitables para la humanidad, ni necesarios, ni tan siquiera útiles para la conducción de la vida, sino que ocurren, por el contrario, y como es dable observar, en mentes débiles, y como por lo demás se oponen a otros principios producidos por la costumbre y por el razonamiento pueden ser fácilmente subvertidas por un debido contraste y oposición.”²⁹ Con toda probabilidad, la mayor parte de las creencias religiosas que Hume describió en la *Historia natural* caerían dentro de esta categoría. La segunda especie de ficciones son generadas por principios de la imaginación “permanentes, irresistibles y universales” y “son el fundamento de todos nuestros pensamientos

²⁷ *Tratado*, libro I, parte IV, sección II, p. 194; sección VI, p. 259.

²⁸ *Ibid.*, sección VII, p. 267.

²⁹ *Ibid.*, sección IV, p. 225.

y acciones, de tal manera que si fueran removidas la naturaleza humana perecería y se arruinaría.”³⁰

El primer tipo de ficciones se caracteriza por la arbitrariedad, el desorden, la oposición y la contrariedad; el segundo grupo, por la constancia, la uniformidad, el orden y la consecuencia. Aquí reside su diferencia más notable. Hay que notar que, después de todo, la universalidad y la consecuencia son criterios racionales; y ellos son los que hacen que Hume apruebe el segundo tipo de ficciones y que desaprobe el primero. Las ficciones inevitables son esenciales para la humanidad. Por medio de creencias naturales (como las creencias en la existencia continua e independiente de los objetos y en la identidad del yo) dotamos de orden y consecuencia a nuestra experiencia perceptual; en otras palabras, partiendo de percepciones discontinuas y fugaces, logramos el acceso a un mundo coherente, el mundo de nuestra “vida común”, en el cual tienen lugar nuestras determinaciones prácticas y teóricas.

Quizás por ello Hume llama al sistema coherente de percepciones que es obra de la imaginación, es decir, al sistema de las creencias naturales, el sistema del *juicio* o de las *realidades*.³¹ Las creencias que constituyen el marco de este sistema, el horizonte general en el que ocupan su lugar todas nuestras creencias particulares, pueden ser calificadas de creencias reguladoras. Estas proveen a nuestra experiencia perceptual de mucha más unidad de la que posee de hecho, o por lo menos, de mucha más de la que una reflexión filosófica posterior descubre en los contenidos sensibles a partir de los cuales se constituye como tal. Así, por ejemplo, “siempre que inferimos la existencia continuada de los objetos de los sentidos de su coherencia, es para otorgar a los objetos una mayor regularidad de la que se observa en nuestras percepciones.”³²

Pero el hecho de dotar de orden y coherencia a la experiencia no les quita su carácter de ilusiones a los objetos de las creencias naturales. Evidencia de esto último es el modo en que Hume se refiere a la creencia del sentido común en la existencia continuada e independiente de los objetos sensibles.

Es una ilusión grosera (*gross*) suponer que nuestras percepciones semejantes son numéricamente idénticas, y es esta ilusión la que nos conduce a la opinión de que estas percepciones son ininterrumpidas, y que siguen existiendo, aun cuando no están presentes a los sentidos.³³

³⁰ *Ibid.*, parte III, sección IX, p. 108.

³¹ *Ibid.*, parte III, sección IX, p. 108.

³² *Ibid.*, parte IV, sección II, p. 197.

³³ *Ibid.*, p. 217. La identidad del yo será, por las mismas razones,

Si tomamos todo esto en consideración, nos parece que la creencia general cuyo carácter irresistible se reconoce al final de los *Diálogos* deriva este carácter precisamente de las mismas fuentes de las que surgen las otras creencias naturales. En otras palabras, esta creencia tiene su origen en la naturaleza y en el modo de operación del entendimiento humano, al que Hume, identificó con “las propiedades generales y más establecidas de la imaginación”,^{33a} y que podría identificarse con la razón experimental. La operación tácita de esta creencia halla su más notable ejemplificación en el tipo de presupuestos fundamentales que regulan nuestra búsqueda del conocimiento de la realidad; en otras palabras, se manifiesta en el tipo de actitud metodológica que asume el científico ante la materia de su investigación, en un sentido general, el mundo. Por eso no parece sorprendente que cuando Filo reconoce el carácter irreprimible de la creencia en un autor inteligente del universo, apunte de manera inmediata a las experiencias del hombre de ciencia en la contemplación desinteresada del orden y simplicidad con que la naturaleza procede en todas sus operaciones, a una regularidad que le permite al científico unificar su conocimiento del mundo bajo principios de una generalidad cada vez mayor.

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 algún absurdo sistema que siempre lo rechace. Que la naturaleza no hace nada en vano, es una máxima establecida para todas las escuelas, sacada de la contemplación de las simples 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 hubiese descubierto también la utilidad y finalidad. 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 cumplir 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 no profesan directamente tal intención. (D, 214-215).

La ironía con la cual Hume, a través de Filo, se refiere al “propósito”, al “designio”, es obvia. Su finalidad es acentuar una vez

igualmente “ficticia” (pp. 254-259) y la eficacia causal o conexión necesaria entre la causa y el efecto serán reducidas a una “ilusión de la imaginación” (parte IV, sección VII, p. 267).

^{33a} *Ibid.*, parte IV, Sección VII, p. 267.

más y como de pasada la evidencia insuficiente sobre la que las pretensiones cognoscitivas absolutas y sistemáticas de la Religión Natural están fundadas de hecho. Pero el punto principal es otro. Creemos no violentar el texto anterior al concluir que Hume señala en éste de forma decisiva la función que satisface la creencia en Dios. En otras palabras, esta creencia nos permite pensar la naturaleza como un reino universal y absolutamente determinado por leyes regulares. La creencia en Dios sería, de acuerdo con nuestra interpretación, el punto último de descanso de un movimiento humano, y que lo guiaría en el establecimiento de conexiones causales y en la formulación de principios generales. A esta creencia se le puede motejar de ilusión, ya que su objeto no puede darse nunca en la experiencia sensible. Pero es, a pesar de todo, una ilusión inevitable, una creencia necesaria, que nace de los mismos principios y disposiciones de la mente de los que de hecho también surgen la filosofía y todas nuestras determinaciones teóricas y prácticas. Hume hubo de señalar mucho antes el fundamento de esta creencia general y reguladora, sin explorarla en detalle. Al extraer la conclusión escéptica del libro primero del *Tratado* dice así:

No hay otra cosa que la mente humana investigue con mayor curiosidad que las causas de todos los fenómenos; tampoco nos contentamos con averiguar la causa inmediata, sino que proseguimos nuestras investigaciones hasta llegar al principio original y último.^{3 4}

Y al comienzo de los *Diálogos*, Filo, el escéptico, nuevamente se detiene ante el mismo fenómeno:

... desde nuestra más tierna infancia, progresamos constantemente en la formación de mayor número de principios generales de conducta y de razonamiento; ... mientras más ampliada sea nuestra experiencia y más fuerte la razón de que estemos dotados, siempre convertimos nuestros principios en más generales y más comprensivos, y ... lo que llamamos *filosofía* no es más que una operación de ese mismo tipo, más ordenada y metódica (D, 134).

Nos parece, en resumen, que la creencia en un autor inteligente del universo es, como las otras creencias naturales, una ilusión inevitable, la que permanece aun en ausencia de suficiente apoyo factual. No obstante, surge como resultado del movimiento natural del entendimiento al tratar de dotar al conocimiento de la realidad del mayor orden y unidad posibles. Así, esta creencia sería otra ejemplificación más de esa disposición "establecida y regular" de la

³⁴ *Ibid.*, parte IV, sección VII, p. 266.

imaginación que pone mucha más unidad, coherencia y continuidad en los contenidos sensibles que la que, como Hume mismo reconoce, la reflexión filosófica puede descubrir en ellos.

En cuanto son productos del mismo impulso de la imaginación, se podría decir de la idea de Dios lo mismo que Hume afirmó sobre la idea de necesidad causal, a saber, "que es tan inevitable como sentir la pasión de amor, cuando recibimos beneficios, o la de odio, cuando nos hacen daño."³⁵

Universidad de Puerto Rico

³⁵ *Investigación sobre el entendimiento humano*, sección V, parte I, p. 47.