



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores,
graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

Diálogos sin razón ni revelación.

Beatriz von Bilderling
UBA - UBACyT

Sea que lo haya logrado como gesto deliberado o por simple casualidad, Hume ha conseguido que ciertos pasajes de sus *Diálogos sobre religión natural*,¹ y hasta la obra como un todo, sean casi tan difíciles de interpretar como las Sagradas Escrituras. Los estudiosos proponen diferentes representantes para su tríada de personajes principales –Cleantes, Filón y Demea–, y con respecto a los dos primeros se debaten entre hacer de uno u otro el verdadero profeta de la palabra humeana o declarar que ella ha quedado en el trasfondo de lo inefable.

Comenzaré pues por recordar sucintamente los puntos menos controvertidos. Aunque presentado como un relato del discípulo de Cleantes –Pánfilo– a un amigo que solo escucha, o tal vez lee –Hermipo–², el diálogo es mantenido por los personajes ya nombrados –el maestro Cleantes, Filón y Demea. Una primera semblanza que Pánfilo dice recordar que alguna vez hiciera de ellos Hermipo, nos informa del "exacto talento filosófico de Cleantes", del "descuidado escepticismo de Filón" y de la "rígida inflexibilidad ortodoxa de Demea."³ De todo esto lo que no se discute es (i) que

¹ Además de algunos Ensayos, Hume nos ha dejado dos obras en las que se ocupa de la religión: los *Diálogos sobre religión natural*, escritos hacia 1750-1751 y publicados póstumamente en 1779, y la *Historia natural de la religión de 1757*. Esta contribución se referirá, como su título lo sugiere, especialmente a los *Diálogos*.

² Por lo que concierne a la estructura narrativa, algunos intérpretes reparan en la influencia que Shaftesbury, que pretende recuperar el empleo del diálogo para el tratamiento de cuestiones filosóficas, puede haber ejercido sobre Hume al momento de escribir la obra. (Véase, por ej. Michel Malherbe (1994) y Martin Bell, (2001)). En tal sentido, es interesante notar que, aun cuando Rich Folei no se ocupa expresamente de tal influjo, es quien sugiere de manera implícita un paralelo entre la introducción de los *Diálogos* y *Los moralistas* de Shaftesbury al interpretar que se trata del relato escrito de una conversación entre los tres personajes que Pánfilo tuviera oportunidad de escuchar en la biblioteca de Cleantes, y que envía, supuestamente como una carta, a su amigo Hermipo (cf. Rich Folei, (2006), p. 100). Shaftesbury, por su parte, articula el diálogo de *Los moralistas* en una misiva de Filocles, el personaje escéptico, a su amigo Palemón, donde le cuenta a éste su conversión al teísmo por la intervención de Teocles, el filósofo. Sin embargo, de haberla, la semejanza al respecto atañe a sólo ese mínimo rasgo, pues por otra parte, en este caso el redactor es uno de los implicados en el diálogo y el relato incluye episodios más complejos que una cerrada conversación en el transcurso de una tarde.

³ Cf. D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 2, (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 43).

los caracteres son tres, (ii) que Cleantes defenderá la religión con argumentos de la filosofía experimental, (iii) que Filón muestra rasgos escépticos y (iv) que Demea es más proclive a aceptar el dogma por una fe anclada en parte en una ciega confianza acerca de la existencia de la deidad, en parte en una apertura humilde del espíritu finito ante el misterio de la naturaleza de lo infinito. De manera que si ya en esto reaparece la dicotomía "razón o revelación", Cleantes opta por la primera y Demea por la segunda.

Ahora, por lo que respecta a Filón, se podría sospechar a su vez, que acordará finalmente con alguna fe. Dado su carácter escéptico, puede que en materia de religión, su estrategia sea aquella bastante habitual al inicio de la modernidad, esto es, la de emplear el escepticismo para mostrar el carácter endeble de una razón que es más falaz que sólida, o que cuando argumenta con corrección, puede hacerlo tanto a favor de una tesis como de la contraria e incluso de varias alternativas. Descartada entonces la vía racional para el acceso a lo suprasensible, sólo resta la apertura a la palabra revelada, la captura de la conciencia por el Espíritu Santo, o esas "razones del corazón" que nos llevan no obstante al Jesús del Nuevo Testamento.⁴

Algunos pasajes del anteúltimo párrafo de la obra, que constituyen además las palabras finales pronunciadas por Filón, dan pie para que se confirme la sospecha. Allí, dirigiéndose a Cleantes, que ha quedado como su solo interlocutor tras la partida de Demea, aquel le advierte que

Una persona, madurada por un sentido justo de las imperfecciones de la razón natural, se precipitará con la mayor avidez hacia 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, desdenará todo auxilio, y rechazará a este instructor adventicio. Ser un escéptico filosófico, es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso hacia ser un cristiano de firmes creencias; proposición ésta que de buena gana recomendaría a la atención de Pánfilo. [...] ⁵

El que aquí resulta ahora designado como "dogmático" no es el ortodoxo Demea, sino aquel que, como Cleantes, cree que alguna especie, aunque particular, de razón filosófica, puede elevarse y resolver todas las cuestiones que hacen a un sistema teológico completo. Eso es lo que ha venido haciendo Cleantes desde las secciones iniciales en las que propusiera poder resolver las cuestiones tanto de la existencia como de la naturaleza de Dios fundándose sólo en razonamientos probables.⁶ Estos son los únicos que dice admitir sobre la base de los principios de la filosofía experimental. Es así como defiende una versión del llamado argumento del diseño –argumento por analogía–, cuyas premisas y conclusión va retocando a medida que los embates escépticos de Filón lo obligan a ello. Sin embargo, estos embates son tan cuidadosos que, al menos por lo que respecta a las cuestiones de la existencia de Dios y de algunos de los atributos de su naturaleza, llevan a la *impasse* escéptica.

⁴ Para esto puede verse el ya tradicional texto de Richard Popkin, (1979).

⁵ D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 89 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 165).

⁶ Cf. D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 15 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 61).

Filón logra colocar la mente del interlocutor y del lector ante hipótesis alternativas con respecto a la causa creadora del universo, sin que razón alguna pueda desequilibrar los diversos platillos de esa balanza y, por tanto, sin que el asentimiento racional llegue hasta los objetos propios ya sea de la metafísica, ya de la religión.⁷

No obstante, esta recomendación final –de la que Filón además se disculpa como una posible "intromisión en la educación e instrucción" del discípulo de Cleantes⁸– advierte del procedimiento menos dogmático y en definitiva más eficaz que puede llevar hacia la creencia religiosa a aquellos (y omito incorporar el "aquellas" porque parecen ser especialmente) "hombres" de letras, cuando resultan "madurados por un sentido justo de las imperfecciones de la razón natural." Filón se expresa, pues, no solo en masculino, sino también en tercera persona, sin incluirse, aunque, sin duda lo haga a causa de su pretensión de referirse al carácter de otros, y no porque quiera sugerirnos que se trata de una "otra".

Muy distintas son en cambio sus expresiones al inicio de esta última sección de los *Diálogos*. Allí no sólo expresa su "yo", sino que guiado por la magistral pluma de Hume, introduce el mayor golpe de efecto de la obra, al declarar, siempre en primera persona, estar al menos en cierto acuerdo con la posición de Cleantes e inscribirse dentro de otro grupo de seres, aquellos, que son nuevamente "hombres" pero esta vez de "sentido común". A estos el escepticismo no los corrompe en sus principios –presumiblemente como podría hacerlo en los insensatos ateos–, y si de algo la disciplina escéptica les sirve, es más para indicarles que hay límites en la pretensión de hacer una ciencia de la creencia religiosa, que para mostrarles la necesidad de buscar a ésta por vías ajenas a la naturaleza humana.⁹ Enfrentada a la Naturaleza en general, la naturaleza humana "siente", casi directa y a-racionalmente, pero no obstante, de manera por así decirlo "razonable", que esa es la obra de un supremo e inteligente artífice divino. Filón dice experimentar ese sentimiento.

[...] 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 algún absurdo sistema que siempre lo rechace. [...] [T]odas 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.¹⁰

A pesar de que es principalmente en este punto donde más discrepan los hermeneutas humanos, yo quisiera rescatar aquellas interpretaciones que leen este pasaje como un indicio, de

⁷ Cf. D. Hume, (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 53 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 113).

⁸ El párrafo antes citado termina de la siguiente manera: "Y espero que Cleantes me perdone por esta intromisión en la educación e instrucción de su discípulo."

⁹ Cf. D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 77 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 147).

¹⁰ Cf. D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 77 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, pp. 147-8).

parte de Hume, y ya no tanto de su personaje, de que un escepticismo moderado –como es el que preconizan la conclusión del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana* y el último capítulo de la *Investigación sobre el conocimiento humano*– muestra su moderación sucumbiendo a los requerimientos del sentir, esto es, que la duda escéptica se anula cuando irrumpe no una fuerte razón, sino un fuerte sentimiento. Y, en especial, que sobre la base de esas pautas, el objeto máximo de la creencia religiosa, esto es, Dios, puede pasar a engrosar la lista de lo que algunos estudiosos de la filosofía de Hume dan en llamar "creencias naturales". Pues considero que de ser plausible esa lectura, Hume habría proporcionado la salida más original, y a la vez más acorde con sus principios, a aquella tradicional dicotomía de "razón o revelación". Ya debe resultar claro que el escocés, a través de Filón e incluso aunado con Cleantes,¹¹ la invalida por ambos lados. Lo que él vendría a proponer es que no se trata ni de razón ni de revelación. Como toda inasible grandeza metafísica, aquí la única creencia la otorga el libre actuar de los principios de la naturaleza humana.

Para apoyar esto es necesario, pues, que recordemos someramente algunas de las consideraciones humeanas acerca de las creencias en general. También nos ayudará el que incorporemos alguna clasificación propia de sus intérpretes. Con respecto a esto último seguiré, entonces, la propuesta por Stanley Tweyman. Conforme a ello puede decirse que Hume alude por un lado a simples creencias cuando de lo que se trata es de ese sentimiento vivaz que experimenta la mente (1) ante una impresión presente, (2) ante el recuerdo todavía vivo de la más ordenada memoria, (3) ante la idea que surge por conjunciones habituales aun cuando esté ausente alguno de los términos de la conjunción y, finalmente (4) ante la conclusión, sea inmediata o no, que produce una relación de ideas.¹² Sin embargo, estas no son nuestras únicas creencias. Hay otras que la mente da muestras de poseer como útiles para los requerimientos de la vida, incluso cuando todo el instrumental escéptico haya mostrado que no se sustentan ni directamente por los sentidos, ni mucho menos por consideración racional. Estas creencias, a las que los estudiosos califican de naturales, son la creencia (I) en el principio general de causalidad, sin el cual no haríamos ciencia, (II) en la permanencia del mundo externo, sin la cual no confiaríamos en acciones tan simples como volver a la sede de estas Jornadas cada dos años, y (III) en la identidad personal, sin la cual presentaríamos ponencias una y otra vez bajo nuevos heterónimos. La sugerencia de Tweyman, y algunos otros, es la de que la creencia en (IV) Dios como el simple nombre para "el primer e inteligente autor del universo" es la cuarta que –yo diría casi kantianamente– concluye la lista.¹³ Creemos también en el Mundo y sus causas, en nuestra Alma y en Dios. Bastante poco original, Kant se despertará, parece, un poco tarde y recordará luego "nuestra disposición natural a la metafísica".

¹¹ Como se señalará luego, también Cleantes por momentos abandonará la apelación a la razón y nunca asume la perspectiva de la revelación.

¹² Dado que en este último caso la creencia no depende de una cuestión de hecho o de la constatación presente o recordada de algo que se impresiona como existente, sino de la evidencia fundada sobre la no contradicción, podría sugerirse una subdivisión que atienda al carácter "racional" de esta creencia.

¹³ Cf. Stanley Tweyman, (1986), pp. 10-19 y 133-146.

Ahora bien, por lo que respecta a estas más complejas creencias naturales, tenemos de parte de Hume en su obra temprana, explicaciones de cómo se constituyen algunas de ellas. Así, sobre todo por el *Tratado de la naturaleza humana* algo sabemos de los mecanismos de la imaginación que nos llevan a forjar la creencia en la persistencia del mundo y en la identidad de nuestro yo personal. Pero ahora los *Diálogos*, y en cierto sentido también la *Historia natural de la religión*, no obstante bajo nuevas controversias, nos sugieren asimismo para la creencia en una "primera causa del universo" un desplazamiento "insensible" de la imaginación,¹⁴ aun en la mente del más descuidado y estúpido de los pensadores, que –cabe acotarlo– esta vez por suerte también resulta ser varón. Cleantes lo ha dicho antes hasta el cansancio: de las observaciones de la creación artificial de algún orden o de una adecuación de medios a fines como secuencia de un agente inteligente también observable, pasamos a creer en un agente igualmente inteligente aunque superior cuando nos enfrentamos a los órdenes y las adecuaciones que adjudicamos al universo natural. E incluso Cleantes mismo, acorralado por las críticas de Filón ha aceptado que ni siquiera se trata de algún razonamiento regular, esto es, nada que sea propiamente tal. Simplemente "la idea de un inventor" se "impone inmediatamente con un ímpetu semejante al de una sensación."¹⁵ El acuerdo, aunque con reservas de los dos personajes, deja ya de ser enigmático, pero sobre todo permite colegir que, descartada la razón, la naturaleza humana tiene todavía mecanismos que la llevan al objeto supremo de la creencia religiosa sin necesidad de la revelación como instructor adventicio.

No obstante, a partir de aquí necesariamente se abren múltiples interrogantes. Pues uno podría, en principio, preguntarse si esta base tan exigua colma todo aquello que pretende cubrir la religión de la razón y mucho más la religión de la revelación. Es por eso que el acuerdo de Cleantes y Filón tiene su límite. Al primero no le parece que, en términos de conveniencia o utilidad, la vida

¹⁴ El punto controvertido en la *Historia natural de la religión* lo constituye el hecho de que allí Hume, en primer lugar, distingue inicialmente entre la creencia religiosa fruto de un razonamiento como el argumento regular del designio expuesto en los *Diálogos* por Cleantes, y la creencia como originada en la naturaleza humana. En segundo lugar, afirma su validez sobre la base de aquel razonamiento. Y tercero, indica distintos orígenes de la creencia, como creencia natural, dependiendo de los diversos agrupamientos humanos e incluso abre la posibilidad de grupos en los que la misma no se haya originado nunca. De modo que, por un lado, hay cierta aceptación de la "racionalidad" de la creencia, y por otro, se la desestima como propiamente natural en la medida en que no se le adscribe un origen uniforme y presente de manera universal en todo ser humano. Sin embargo, cabe acotar al respecto que en esta obra Hume pretende aportar fundamentalmente una descripción histórica del surgimiento del fenómeno religioso y eso explica que, en cuanto a los orígenes, señale allí pasiones tales como el miedo que el salvaje humano de los inicios ha de haber experimentado ante sucesos naturales extraordinarios o vivenciados como nocivos (tormentas, tempestades, sequías). En cuanto a la creencia basada en la admisión del orden natural, es claro que ella constituye un logro de estadios tardíos de la civilización, en los que ya se dan las condiciones para un mayor desarrollo de la ciencia con su más tranquilizador conocimiento de las causas de los fenómenos. No obstante, en otros pasajes de la obra Hume atempera esos dichos por los cuales podría pensarse que la creencia religiosa, por la diversidad de fuentes, carece de la universalidad que, sin duda, Hume adscribe a la creencia, por ejemplo en la existencia del mundo externo o en la identidad personal. Asimismo, en los *Diálogos* alude varias veces a la universalidad del sentimiento que surge con base al orden del universo. De modo que sobre esas otras referencias es posible seguir defendiendo el carácter natural de la creencia. Y a eso se podría agregar que, por otra parte, es usual y coherente en Hume adelantar contrajemplos a sus principios "universales", dado el tenor empírico de su filosofía.

¹⁵ D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 25 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 75). Al respecto véase B. Logan, ([1992] 1995), "The Irregular Argument in Hume's *Dialogues*".

ganara lo mismo al admitir esta creencia en un artífice inteligente, si es que no se prosigue a desentrañar todo lo que la naturaleza de ese ser esconde. En especial le inquieta que no se pase a probar sus atributos morales debido a la influencia que los mismos parecen necesariamente tener para los aspectos éticos de la vida en sociedad.¹⁶ A Filón, en cambio, aunque también le preocupa esto último, evalúa de modo muy distinto el efecto sobre la esfera moral que depara la religión, y más precisamente, las religiones "tal como existen en el mundo". Combate, por tanto, la posición de Cleantes según la cual se pueden afirmar tanto la bondad como la justicia de Dios¹⁷ y que de la conciencia de la última se sigue, además, el beneficioso efecto sobre las conductas temporales y finitas que aporta la concomitante creencia en recompensas y castigos eternos e infinitos. Filón aduce que de lo primero no es posible prueba alguna, y que lo segundo resulta ampliamente desmentido por la experiencia de las mayores desgracias que gracias que acarrea el predominio en la mente de los seres humanos de esa injustificada creencia junto con las adversas pasiones que siempre la acompañan.¹⁸ En este punto, pues, Filón aboga por independizar moral de religión. Al fin y al cabo, sostiene, para ser éticos en vida –y a favor de la vida– basta el recurso también natural –y asimismo defendido por Hume– de la disposición a la honradez y la benevolencia, es decir, en definitiva, algo no muy alejado de lo que la verdadera religión –si es que la hay– y alguna que otra filosofía, suelen llamar caridad y amor al prójimo.

Fuentes y traducciones de fuentes

Hume, David [1779] (1980) *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays Of the Immortality of the Soul and Of Suicide*. Richard H. Popkin (ed.). Indianapolis-Cambridge, Hackett.

Hume, David, [1779] (2005). *Diálogos sobre religión natural*. Trad. de Edmundo O'Gorman. Prólogo de Eduardo Nicol. México, FCE.

Hume, David; (1999). *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza.

Hume, David; (2003). *Historia natural de la religión*. Edición bilingüe y traducción de Concha Cogolludo. Introducción de Sergio Rábade. Madrid, Trotta.

Hume, David; (1977). *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. y edición de Felix Duque. Madrid, Editora Nacional, 2 vols. [La misma edición en 3 vols. por Barcelona, Orbis-Hyspamérica]

Hume, David; ¹1980 (y reimpressiones). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid, Alianza y Barcelona, Orbis/Hyspamérica.

¹⁶ Cf. D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), p. 82 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, p. 154-5).

¹⁷ La mayoría de sus intervenciones en las dos Partes anteriores a la final —la X y la XI— están destinadas a ello.

¹⁸ Cf. D. Hume (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, R. Popkin (ed.), pp. 82-88 (Traducción de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 2001, pp. 155-163).

Bibliografía

- Badía Cabrera, Miguel A.; (1996). *La reflexión de David Hume en torno a la religión*. San Juan de Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, IX. 420 pp.
- Bell, Martin; (2001). "The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*"; en *Hume-Studies*, Volume 27, Number 2, November, pp. 227-246.
- Bolzani Filho, Roberto. (2000). "Acerca dos *Dialogos sobre a Religião natural*", en *Rumos da Epistemologia*; Luiz Henrique de A. Dutra y Plínio Junqueira Smith (orgs). Vol. 2: Ceticismo. Perspectivas históricas e filosóficas. Florianópolis, Nel/UFSC, pp. 169-195.
- Folei, Rich. (2006). "Unnatural Religion: Indoctrination and Philo's Reversal in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*", en *Hume Studies*. Volume 32, Number 1, April, pp. 83-112.
- Gaskin, J. C. A., [1974] (1995), "God, Hume and Natural Belief", en *David Hume. Critical Assessments*. Stanley Tweyman (ed.) Volume V. Religion. London and New York, Routledge, pp. 150-163.
- Gaskin, J. C.A., (1978). *Hume's Philosophy of Religion*. London, Library of Philosophy and Religion, XI, 188 pp.
- Harris, H. S. (1987). "The 'Naturalness' of Natural Religion", en *Hume Studies*, Volume XIII, Number 1, April, pp. 1-29.
- López Sastre, Gerardo. (1990). *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. IV, 580 pp.
- Logan, Beryl, [1992] (1995), "The Irregular Argument in Hume's *Dialogues*", en *David Hume. Critical Assessments*. Stanley Tweyman (ed.). Volume V. Religion. London and New York, Routledge, pp. 227-243.
- Malherbe, Michel, (1994). "Hume and the Art of Dialogue", en *Hume and Hume's Connexions*. M. A. Stewart and J. P. Wright (eds.). Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 201-223.
- Penelhum, Terense, [1983] (1995), "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", en *David Hume. Critical Assessments*. Stanley Tweyman (ed.). Volume V. Religion. London and New York, Routledge, pp. 164-180.
- Popkin, Richard (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Los Angeles/Berkeley/Londres; The University of California Press. (Hay traducción al castellano:

La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza . Trad. de Juan José Utrilla.
México, Fondo de Cultura Económica, 1983).

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

Yandell, Keith E.; (1976), "Hume on Religious Belief", en *Hume. A Re-evaluation*. Donald W. Livingston & James T. King (eds.). New York, Fordham University Press, pp. 109-125.