

LOS DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÓN NATURAL DE HUME: EL TEÍSMO MORAL O LA UTOPIA DE CLEANTES¹

Dante A. BARANZELLI

Resumen: En este artículo procuro elucidar el vínculo que David Hume establece entre religión y moral en los *Diálogos sobre religión natural* (1779). A la luz de esta temática pueden diferenciarse tres especies de religión: el teísmo mitigado, la religión vulgar y el teísmo moral. La primera variedad evita toda injerencia en la vida moral de las personas, en tanto que las dos últimas aspiran a regular el comportamiento. Por otra parte, si tomamos en cuenta el criterio de su existencia efectiva, el agrupamiento cambia: sólo los dos primeros tipos se dan en la realidad empírica, mientras que el tercero es un mero paradigma especulativo. Para esta clasificación tripartita resulta esencial, además, la disquisición acerca de la naturaleza divina. Ahora, en el marco de esta taxonomía, mi hipótesis central es que para Hume el teísmo moral es un mero tipo ideal con el cual algunos teólogos fantasean.

Palabras claves: Hume, Religión, Moral, Naturaleza divina

Abstract: In this article we will try to explain the relationship between morality and religion in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779). In light of this matter I distinguish three kinds of religion: weak theism, popular religion and moral theism. The first sort avoids getting into moral life. The second and the third types expect to regulate human behavior. On the other hand, if we consider the effective existence criterion, the combination changes. Only the two first kinds of religion have empirical reality, while the third type is just a simple speculative paradigm. Besides, the debate over divine nature is crucial for the tripartite classification we propound. In the context of this taxonomy is our hypothesis that according to Hume moral theism is just an ideal model fancied by some theologians.

Key words: Hume, Religion, Moral, Divine Nature

1) Este trabajo surge en el marco del seminario de doctorado "Los *Diálogos sobre religión natural* de Hume en contexto y perspectiva", dictado durante el segundo cuatrimestre de 2008 por la Dra. Beatriz von Bilderling en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus clases fueron un invaluable apoyo en la lectura de esa obra compleja y atrapante.

1. Introducción

Al comienzo de su ensayo *De la superstición y el entusiasmo* Hume sostiene que “la corrupción de las mejores cosas engendra las peores”². En dicho contexto la máxima refiere a una dicotomía que contrapone la verdadera religión a la falsa, y a ésta como resultado de la degradación de aquélla. A partir de la consideración de este precepto Sofía Calvente sostiene que Hume contrapone dos tipos de religiosidad: la verdadera y la falsa. Según la autora, la primera consiste en “la adhesión a la *idea* de un ser superior”³ que nada dice sobre su naturaleza. Se trataría de una creencia despojada de toda manifestación ritual y organización institucional; y sería un modelo meramente pensado, sin ninguna instanciación empírica. En cambio, todas las religiones efectivas –supersticiosas y entusiastas– serían expresiones degradadas de ese modelo sólo soñado.

Ahora bien, según mi entender, la interpretación de Calvente es perfectible. En alguna medida este artículo es un intento por optimizar esa clave de lectura.

Para mi investigación tomo como texto de referencia los *Diálogos sobre religión natural* (1779), fundamentalmente sus tres capítulos finales. Allí me interesa sobre todo esclarecer los términos en que se plantea la discusión entre Filo –vocero del autor-⁴, Demea y Cleantes en torno a la articulación entre moral y religión. A la luz de este criterio pueden diferenciarse, al menos⁵, tres especies, y no dos, de religión: el teísmo mitigado, la religión vulgar y el teísmo moral, encarnadas por cada uno de los protagonistas respectivamente. La primera variedad evita toda injerencia en la vida moral de las personas, en tanto que las dos últimas aspiran a regular el comportamiento humano. Por otra parte, si tomamos en cuenta el criterio de su existencia efectiva, el agrupamiento cambia: sólo los dos primeros tipos se dan en la realidad empírica, mientras que el tercero es un mero paradigma especulativo. Asimismo, para esta clasificación tripartita resulta esencial, además, la disquisición acerca de la naturaleza divina.

Ahora, vale aclarar que la taxonomía recién presentada cumple un papel auxiliar, aunque necesario, en este trabajo. En realidad, mi *hipótesis central*

2) HUME, David, “De la superstición y el entusiasmo”, in *Ensayos políticos*, trad. César Armando Gómez, Madrid, Tecnos, 1994, p. 61

3) CALVENTE, S., “Forastero en un país extraño. La verdadera y la falsa religión en la filosofía de Hume”, in DURÁN, C. y HEBRARD, A. (comps.), *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2008, Tomo I, p. 141

4) Si bien no resulta sencillo dilucidar qué personaje de los *Diálogos* representa la postura de Hume, parto del supuesto de que ese protagonista es Filo. Comparto esta hipótesis con todos los intérpretes aquí citados.

5) Quizá existan para Hume otras variedades de religión que aquí no menciono, pero entiendo que las opciones que tomo en cuenta son las que mejor representan las variantes relevantes para el asunto de este artículo.

radica en demostrar que Filo considera inviable desde los puntos de vista teórico y práctico una creencia teológica capaz de fundamentar la ética humana. En otras palabras, Hume sostiene que el teísmo moral es un mero tipo ideal con el cual algunos teólogos fantasean. Entiendo que éste es un aspecto fundamental de la ética humeana, visto que ella procura liberarse de los mandatos religiosos. En el mismo sentido, John Immerwahr propone una lectura conjunta de dos ensayos de Hume, “Del suicidio” y “De la inmortalidad del alma”, como partes de un único argumento para probar que la moral es independiente de la religión⁶. Luego, en el último párrafo del artículo, su autor señala que el Hume de los citados ensayos y el Filo de los *Diálogos* apoyan con razones complementarias esa conclusión. Mi escrito retoma, confirma y completa esa línea de investigación, al ocuparme de los *Diálogos*, texto que Immerwahr aborda de manera tangencial.

Ahora, si bien hay consenso general acerca del carácter secular de la ética humeana, las interpretaciones discrepan en cuanto al significado y al alcance de los argumentos esgrimidos por el filósofo escocés. La obra a la que aquí me dedico es particularmente compleja en ese sentido. Existen, pues, interpretaciones diversas a la mía. Las discutiré en el momento oportuno, ya que versan sobre asuntos subsidiarios a la temática principal de mi artículo.

2. El teísmo mitigado de Filo

La confrontación entre Filo y Cleantes inaugura los *Diálogos* y persiste a lo largo de casi todo su devenir. A primera vista, los desacuerdos entre Filo y Cleantes parecen dominar la discusión de principio a fin. Sin embargo, existe un punto de acuerdo *positivo* entre esos dos personajes. Después de defender contra viento y marea el argumento del designio, Cleantes consigue que hacia el final de la sección X Filo acepte que la causa del universo es un ser superior dotado de inteligencia.

Podría pensarse que el giro de Filo es sorpresivo. En verdad ya en la sección III Cleantes presenta su propuesta teológica de una manera que deja a Filo, provisoriamente, sin palabras⁷. En esa ocasión el maestro de Pánfilo abandona el intento de persuadir a su contrincante mediante un argumento que discurra por medio de una cadena de inferencias analógicas a partir de

6) IMMERWAHR, J., “God and Morality in Hume’s ‘Suppressed’ Essays”, in *International Studies in Philosophy*, XI (1979), pp. 91-102

7) La sección III no es la única que permite vislumbrar el giro de Filo. Más adelante, hacia el final de la quinta parte, Cleantes se muestra satisfecho porque aquél no es capaz de deshacerse de la “hipótesis de un designio en el universo” (HUME, D., *Op. cit.*, V, p. 92).

No es mi intención analizar los pormenores de esta cuestión, sino hacer una presentación general del tema. Véase el tercer capítulo de los *Diálogos* y también LOGAN, B., “The Irregular Argument in Hume’s Dialogues”, in TWEYMAN, S. (ed.), *David Hume. Critical Assessments. Volume V: Religion*, London y New York, Routledge, 1995, pp. 227-243.

datos empíricos, y elige un camino apartado de -aunque no opuesto a- las reglas de la razón experimental⁸. La manera de convencer a Filo es exhortarlo en el plano sensitivo, antes que en el intelectual. Al considerar la coordinada disposición teleológica de las partes del universo, la idea de una deidad que le imprime un designio se “impone inmediatamente con un ímpetu semejante al de una sensación”⁹.

Pero no es hasta el último párrafo de la sección X que Filo manifiesta su aceptación de la hipótesis teísta respecto de los *atributos naturales* de la deidad¹⁰. Luego, en la sección XII, Filo señala que las ciencias naturales contribuyen, sin proponérselo, a la creencia religiosa en un ser de poder e inteligencia superlativas capaz de producir el mundo, puesto que descubren la finalidad y la ligazón de todas sus partes. La contemplación y el estudio del orden natural aportan pruebas (indirectas y no definitivas, es decir, racionalmente incompletas) de la existencia de Dios. Con todo, Filo y Cleantes confían en que, planteado en esos términos, el teísmo es irresistible. Y Cleantes añade que en este asunto la suspensión del juicio tampoco es practicable¹¹. En efecto, la *epojé* sólo se logra mediante razonamientos artificiosos y “no puede sostenerse con constancia en oposición a tan convincentes apariencias”¹². Por cierto, aclara Filo, hay que reconocer que existen “notables diferencias”¹³ entre la inteligencia humana, probada causa de las manufacturas, y la suprema, hipotética causa última del universo.

Ahora bien, Filo señala que es inútil pretender mayor rigor en la formulación de la hipótesis religiosa. Cuando indagamos acerca de la causa del mundo natural, la suspensión del juicio no es una opción viable. Tampoco la exactitud. Toda discusión ulterior es meramente verbal, pues el grado de las cualidades no es cuantificable. La discrepancia entre un teólogo y un ateo es puramente terminológica, o sea, ilusoria. Ambos aceptan, dice Filo, que la causa del orden y la estructura del mundo natural es un principio en menor o mayor medida análogo a la inteligencia humana, pero mientras uno lo de-

8) No obstante el entendimiento no justifica un paso de premisas a conclusión, sí resulta necesario para aprehender el orden teleológico que la experiencia nos revela.

9) HUME, D., *Diálogos sobre religión natural*, trad. Edmundo O’Gorman, México, FCE, 2005, III, p. 75

10) “[C]uando disputamos acerca de los *atributos naturales* de la inteligencia y del designio, hube de echar mano de toda mi sutileza escéptica y metafísica para eludirte. En muchos aspectos del universo y de sus partes, especialmente éstas, *la belleza y el ajuste de la 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 hiciéramos aprecio de alguna de ellas.” (HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 132. *Cursivas añadidas.*)

11) Ya en la primera parte Cleantes sostiene que “ateo y escéptico son *casi* sinónimos” (HUME, D., *Op. cit.*, I, p. 55. Énfasis añadido.); y luego añade que así como nadie puede sostener con seriedad y constancia el escepticismo, tampoco serían muchos los ateos convencidos.

12) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 150

13) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 151

nomina Dios, el otro evita utilizar ese vocablo¹⁴. Filo llega a decir que el ateo “sólo lo es nominalmente, y no puede nunca serlo en serio”¹⁵. La discusión entre el teólogo y el ateo es inconducente. El punto de encuentro entre estos presuntos rivales es la tibia religiosidad de Filo, a la que con Badía Cabrera denomino *teísmo mitigado*¹⁶.

Hacia el final del diálogo Filo resume el contenido de su teología natural en la siguiente proposición: “*la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana*”¹⁷. Hay que decir que la concesión de Filo tiene sabor a poco. Con todo, Cleantes puede sentirse satisfecho, pues su escéptico contrincante no deja de admitir que la causa originaria de la naturaleza tiene el atributo natural de una inteligencia semejante a la humana.

3. El teísmo moral de Cleantes

En verdad, la diferencia teológica decisiva entre Cleantes y Filo surge a propósito de los *atributos morales* de la deidad. Según Cleantes, Dios es un ser superior no sólo inteligente sino también justo y benevolente, en el sentido antropomórfico de dichas cualidades. Pero Filo no comparte la opinión de su amigo y jamás admite que pueda probarse la benevolencia de la deidad. En otras palabras, Filo se limita a sostener el *teísmo mitigado*, mientras que Cleantes pregona el *teísmo moral*.

Cleantes es quien defiende las supuestas ventajas ético-políticas de la religión. Para este personaje la dimensión práctica de la creencia teológica es irrenunciable. “¿[Q]ué objeto tiene establecer los *atributos naturales* de la deidad, si los *morales* siguen siendo *dudosos* e *inciertos*?”¹⁸, se pregunta retóricamente Cleantes. La bondad divina es una doctrina esencial de la religión natural. Cleantes pareciera negar que el *credo minimalista de Filo*, sin contenido práctico, merezca el nombre de religión.

Sin embargo, Filo combate de manera ineludible el teísmo moral de su amigo. Esta es, en definitiva, la hipótesis que adelanta en la “Introducción”. A continuación voy a comenzar a precisar mi planteo interpretativo. En mi opinión dicho ataque se desglosa básicamente en *dos momentos*. En una primera etapa las objeciones apuntan a los *fundamentos teóricos* del teísmo moral. La meta de Filo es hacer retroceder a Cleantes hasta establecer que no es posible acreditar la bondad divina a partir del método experimental (partes X y

14) Véase HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 153

15) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 152

16) Véase BADÍA CABRERERA, M. A., *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, p. 373.

17) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 164. Énfasis original.

18) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 128. Cursivas añadidas.

XI). En la segunda fase las críticas versan sobre las *implicancias prácticas* de la religión. Allí Filo analiza los efectos de la religión sobre la conducta humana, al margen de su plausibilidad doctrinaria (parte XII). En lo que sigue me propongo analizar más de cerca estos dos momentos de su argumentación.

4. Filo contra el teísmo moral de máxima (parte X)

El teísmo moral de Cleantes comienza por afirmar la existencia de una *deidad bondadosa y omnipotente*. O sea, dios es un ser *benevolente en términos semejantes a los humanos, pero en un grado infinitamente superior*. Se trata, a mi modo de ver, de una *tesis de máxima*. Por su parte, Filo consagra sus primeras consideraciones explícitas contra el teísmo ético a la refutación de esas ambiciosas nociones.

Ahora, según Pike¹⁹, la primera tesis de Filo en la sección X es que el mal es *lógicamente* opuesto a la existencia de un dios bondadoso e infinito. Sin embargo, en el próximo párrafo propongo una interpretación alternativa. Asimismo, para reforzar mi propuesta, más adelante veremos que Filo tiene bien claro que no existe tal contradicción²⁰. Además, aprovecho para señalar otro desacuerdo que mantengo con Pike. Según el autor, el objetivo principal de Filo en las secciones X y XI es probar que, puesto que hay sufrimiento en el mundo, la deidad no existe. En cambio, yo opino que allí el tema central es la determinación de los atributos morales de dios. En todo caso lo que está en juego es la *existencia de una divinidad benévola*, no la existencia de dios a secas²¹. De hecho, como explicamos, Filo admite la existencia de Dios, acorde a su teísmo mitigado²².

Según mi interpretación, las críticas de Filo apuntan en dos direcciones: en primer lugar, la dificultad para de interpretar la perfecta bondad divina *según los patrones antropomórficos*; y en segundo lugar, la imposibilidad de constatar *la infinitud* de la deidad benevolente. Esas son, en pocas palabras, las razones que Filo expone en la décima sección de los *Diálogos*.

4.1. Contra el antropomorfismo moral

Precisamente al inicio de ese capítulo, Demea, luego de fracasar en su defensa del argumento *a priori*, abandona su fugaz racionalismo y conviene con Filo en que los hombres no se hacen creyentes por medio de argu-

19) PIKE, N., "Hume on Evil", in TWEYMAN, S. (ed.), *Op. cit.*, pp. 300-306

20) Véase *infra* § 5.1

21) Lo mismo afirma KRAAY, K. J., "Philo's Argument for Divine Amoralism Reconsidered", in *Hume Studies*, XXIX (2003), 2, Noviembre, pp. 284-285.

22) Véase *supra* § 2.

mentos. La auténtica vía de acceso a la religión, admite, es el sentimiento. Pero un sentimiento de especie particular, aquel que surge de la vivencia en carne propia del mal y la desdicha. Demea representa la vida como un “valle de lágrimas” y al hombre como un ser a merced de fuerzas extrañas que lo atormentan. Según él, hay consenso entre los hombres acerca de su diagnóstico pesimista.

Las amargas vivencias humanas empujan a su protagonista a la religión, puesto que ésta proyecta en el horizonte futuro el único consuelo posible. La base de la religiosidad es la experiencia, territorio predilecto del filósofo experimental. Pero ella no es, como en gran parte de los *Diálogos* pretende Cleantes, la fuente de premisas para el razonamiento analógico que conduce a Dios; en cambio, ella, con sus adversidades, ocasiona un estado afectivo melancólico que sólo la creencia en Dios puede sosegar. A su vez, Filo, ahora en acuerdo con Demea, sostiene que “la mejor y en verdad la única manera de atraer a todos a un debido sentir religioso, es por medio de la justa representación de la miseria y la maldad de los hombres”²³.

En realidad, esta alianza con Demea le sirve a Filo para hostigar a Cleantes. Una vez considerados los innumerables y variados males que aquejan a la humanidad, e incluso a los demás seres vivos, Filo le reprocha a Cleantes el hecho de seguir atribuyéndole a Dios cualidades morales similares a las del hombre. Filo no niega, por ahora, que Dios posea atributos morales, sino que insiste en señalar que son incompatibles con los criterios antropomórficos²⁴. Desde el punto de vista humano, el mal y la desgracia proliferantes son incongruentes con la benevolencia de un Dios omnipotente y omnisciente. ¿Cómo explicar *en términos humanos* que un Dios *perfectamente bondadoso* acepte el mal? Filo admite que la naturaleza enseña un propósito, como afirma Cleantes. Pero la única finalidad que puede adjudicársele es “la conservación de los individuos y la propagación de las especies”²⁵. Nada indica que la felicidad de los seres que allí habitan sea atendida por el curso natural de los hechos. Al contrario, los placeres y la dicha, aunque por cierto existen, son escasos en comparación con los infortunios.

23) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 120. En los primeros párrafos de la sección X Filo y Demea elaboran un extenso catálogo de los males (naturales y morales, externos e internos, anímicos y corporales, reales y fantasiosos) que empañan la vida de los animales, pero fundamentalmente la de los hombres. Para más detalles, véase HUME, D., *Op. cit.*, X, pp. 119-125.

24) “¿Y es posible, Cleantes, dijo Filo, que después de todas estas reflexiones, e infinitas más que podrían hacerse, puedas aún perseverar en tu *antropomorfismo*, y todavía afirmes que los *atributos morales de la deidad*, su justicia, benevolencia, piedad y rectitud, sean de la misma naturaleza que esas mismas virtudes en la criatura humana?” (HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 127. Énfasis añadido)

25) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 127

Un místico, según quien la naturaleza de dios es insondable²⁶, no encuentra dificultades en conciliar la bondad y la omnipotencia divinas con la desdicha humana. Es justamente Demea quien sale en defensa del tópico del vicio y el sufrimiento humanos, pues lo considera no sólo inofensivo para la religión, sino incluso hasta favorable, como ya expliqué. Él entiende que la dificultad puede solucionarse con facilidad, al apelar a un estadio futuro que subsana con creces las desgracias de esta vida y a una Providencia que administra benévola el universo todo. Por cierto, esta respuesta conserva la rectitud de la deidad a fuer de sacrificar su inteligibilidad.

Sin embargo, la propuesta de Demea no puede satisfacer a Cleantes. Su método experimental y su antropomorfismo se lo prohíben. En efecto, Cleantes se niega a aceptar la hipótesis de Demea acerca de una reparación ultramundana y de una providencia que dictamina lo mejor para una totalidad inaccesible a nuestra limitada visión. El problema de estas conjeturas es que ambas son empíricamente incontrastables y humanamente incomprensibles. Ellas no surgen de los fenómenos accesibles al hombre. Por el contrario, son hipótesis que ficcionan una solución *posible* para el diagnóstico pesimista que hace Demea —con la interesada complicitad de Filo— acerca de la realidad humana. Bajo tales condiciones no quedan recursos para cerciorarse de la verdad de esa suposición. De allí que Cleantes se resista a aceptar las premisas que sus interlocutores plantean. Su método le impone partir de los “fenómenos aparentes”²⁷ para remontarse a su(s) causa(s) desconocida(s). ¿Qué esperanza de probar la benevolencia divina le cabe a Cleantes, si aceptara el juicio sombrío de sus adversarios? ¿Podría algún hombre entender a un dios todopoderoso y bueno que acepta la escandalosa primacía del mal en su propia creación?

Ante la embestida pesimista, el siguiente paso de Cleantes es moderar —y hasta en cierto sentido invertir— la descripción que Demea y Filo hicieran de la condición humana en este mundo. El mal no es total. Tampoco predomina sobre el bien. Cleantes sabe que si aceptara alguno de estos retratos, se vería forzado a admitir que Dios es malvado. En definitiva, según dice, la experiencia muestra que el bien es proporcionalmente mayor que el mal. Al desmentir “de un modo absoluto”²⁸ el mal en cualquiera de sus expresiones,

26) “Entonces, [le pregunta Filo a Cleantes,] ¿cómo se manifiesta la benevolencia divina, según el sentir de ustedes los *antropomorfistas*? Solamente nosotros los *místicos*, como fue tu gusto llamarnos, podemos dar razón de esta *extraña mezcla de fenómenos*, derivándola de atributos *infinitamente perfectos*, pero *incomprensibles*.” (HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 128. Cursivas mías.). Ya casi desde el comienzo Demea declama la “adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.” (HUME, D., *Op. cit.*, II, p. 60), puesto que se trata de una realidad supraempírica acerca de la cual carecemos de ideas. Aquí Filo parece adoptar provisoriamente esa postura para rebatir a Cleantes.

27) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 129

28) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 129

Cleantes no desestima por completo su existencia; señala que es tan sólo *una parte* de la experiencia humana; y ni siquiera la más importante. En otras palabras, relativiza la importancia de la desdicha y el vicio en la vida de los hombres, y exalta el bienestar.

Pero de inmediato Filo pone en duda el optimismo de Cleantes y le dirige básicamente dos reproches. En primer lugar, insiste en que es contrario a la experiencia. Aun cuando los goces fueran mayores *en número* que los pesares, Filo observa que el dolor, a causa de su violencia y duración, predomina sobre el placer, puesto que, pese a su mayor frecuencia, suele ser anodino, y cuando es acentuado, dura poco y genera posteriormente malestar. Es decir, la *intensidad* del sufrimiento eclipsa la supuesta superioridad *cuantitativa* del disfrute.

Y luego añade que el “sentir y la experiencia de todos”²⁹, se inclina por un juicio negativo acerca de la existencia. Y en segundo lugar, más importante aún, advierte que no puede determinarse si la suma del bien es mayor a la del mal; en efecto, no es posible hacer “el cómputo, el cálculo y la comparación de todos los dolores y de todos los goces en la vida de todos los hombres y todos los animales”³⁰.

A raíz de estas objeciones Filo acusa a Cleantes de hacer peligrar toda expresión religiosa. Si, como sostiene Cleantes, resulta esencial a la religión probar la benevolencia divina. Y si para ello hay que admitir la supuesta preeminencia de la felicidad, la base de todo el sistema religioso es extremadamente endeble, por no decir nula. Paradójicamente ahora es Filo quien acusa a Cleantes de introducir, acaso inadvertidamente, “un *completo escepticismo* en los artículos más esenciales de la teología natural y revelada”³¹. Y para colmo, esa incertidumbre resulta del mismísimo método experimental de Cleantes.

Luego Filo señala que aún consintiendo que los animales o, cuando menos, los humanos disfrutaran de su vida más de lo que la sufren, la dificultad persiste. ¿Cómo es posible que un Dios infinito y, según el criterio humano, bondadoso, admita el mal en su creación, no importa lo infimo que éste sea?

4.2. Contra la infinitud divina

Filo subraya que las anteriores objeciones son incontestables. Sin embargo, acepta abandonarlas para mostrarle a Cleantes que todavía continúa en aprietos. De nada sirve admitir que el sufrimiento y el vicio son *compatibles* con la infinita bondad de Dios. Esa *posibilidad* ya la había establecido De-

29) HUME, D., *Op. cit.*, X, pp. 130-131

30) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 131

31) HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 130. Énfasis añadido.

mea –aunque desde un “misticismo” que declama la incomprendibilidad de la naturaleza divina. Ahora Filo la concede al antropomorfista Cleantes, pese a que jamás podría explicarse en términos afines a los humanos.

El filósofo experimental y teísta moral sabe que tiene que *probar* la hipótesis de un Dios de *infinita bondad en estado puro* a partir de la experiencia. Se le plantean, entonces, dos obstáculos: (1) el mundo exhibe de hecho realidades que *combinan* el bien con el mal; (2) aunque los fenómenos fueran *ex hypothesi óptimos y puros* en su bondad, no dejarían de ser *limitados*³². Filo denuncia la ilegitimidad de una inferencia que parte de *fenómenos complejos* –o aún simples- y *finitos* para establecer la *simplicidad* y la *infinitud* de su causa. Quizá el primer atributo (*i.e.* la bondad pura) podría admitirse en base a la segunda hipótesis, pero jamás el segundo (*i.e.* la omnipotencia). En efecto, según el método experimental, es un paso ilícito atribuirle a la causa (hipotética) cualidades mayores a las que se precisan para dar cuenta de sus efectos (observados).

En el último párrafo de la décima parte Filo anuncia que en este punto de la discusión, es decir, en lo que hace a la perfecta bondad de la deidad infinita, Cleantes no podrá doblegarlo. Con ironía Filo le advierte a Cleantes que ahora los roles en cierta forma se han invertido. Ya no es el *escéptico* quien resiste con argumentos artificiosos la inclinación a reconocer los *atributos naturales* de la deidad. En cambio, es el *filósofo experimental* quien se interna en embrolladas argucias para salvaguardar las *cualidades morales* de dios. La dificultad y la paradoja residen en que es su propio método empírico-analógico lo que compromete el éxito de su teología.

Cleantes comprende que ha llegado el momento de resignar su *teísmo moral de máxima* (esto es, la tesis de una deidad omnipotente y benévola) para refugiarse en una teología natural humilde, pero que a la vez conserve su influencia práctica y su legitimidad metodológica. Se impone, pues, un sacrificio.

5. Filo contra el teísmo moral de mínima (parte XI)

En la parte XI de los *Diálogos* Cleantes reformula con un tono moderado su teísmo moral. Asume, entonces, la defensa de una deidad benevolente, siempre en un sentido similar al humano, pero limitada en sus capacidades. La teología natural de Cleantes se restringe, pues, a una *tesis de mínima*, la que postula la existencia de un dios *bueno* y *finito*. En este caso las impugnaciones transitan dos carriles complementarios: para comenzar, Filo señala que no es posible colegir del método experimental

32) ¿Será esta una manera de responderle a quienes se les ocurriera plantear que el mal no tiene existencia positiva y que todo lo que hay son bienes?

la existencia de esa deidad; y luego, sostiene que, por el contrario, el ser supremo es indistinto a las cuestiones morales.

5.1. Contra la inferencia experimental de la bondad divina

Cleantes está dispuesto a dejar de lado la atribución de infinitud a dios, puesto que resulta un *desatino* tanto *filosófico* como *religioso*. En efecto, por un lado, esa afirmación “conduce al *absurdo*”³³. Hay que reconocer que no queda muy claro a qué se refiere Cleantes con esa expresión. Debemos resignar la atribución de omnipotencia, ¿porque es *lógicamente incompatible* con la indiscutida evidencia del mal? ¿o porque *a la luz de los parámetros humanos* debería impedir el sufrimiento? De ser así, esto último ya lo estableció Filo en la sección precedente, y ahora Cleantes lo estaría ratificando. Un poco más adelante veremos cuál es la interpretación que le da Filo. Como quiera que sea, ninguna de las dos dificultades conmueve el misticismo de Demea. Más bien pareciera confirmarlo. Pero además, por el otro lado, la suposición es *ineficaz* desde el punto de vista psicológico, porque el infinito es algo que se encuentra fuera de la capacidad humana y que, por ende, no consigue interpellarnos afectivamente. La infinitud es un concepto vacío, un *flatu vocis*, que atenta contra el mismo objeto de culto. La atribución de omnipotencia aniquila la idea religiosa por excelencia, dios. Es una impiedad. Conviene, pues, recurrir a calificativos teológicos menos grandilocuentes, pero accesibles.

A fin de sortear estos inconvenientes, Cleantes modera la tesis de la perfección divina. En efecto, la manera que encuentra de mantener *a la vez* la analogía humana y los atributos morales positivos radica en resignar la infinitud de Dios³⁴. Esta “nueva teoría”, como la llama Cleantes, no es otra cosa que el recorte de la potencia divina, y representa un “mal menor”³⁵, una manera de salvaguardar la religión moralmente útil.

Una vez más Filo se encarga de fiscalizar la propuesta de Cleantes, y de paso también la de Demea. Con ese objetivo recurre a una curiosa comparación. Si a una *criatura de inteligencia limitada e ignorante del universo* se le dice que el mundo es obra de un *ser infinitamente sabio, poderoso y bondadoso*, se formaría una idea de aquél muy distinta a la que obtendría a partir de su experiencia³⁶. Seguramente se imaginaría un mundo sin defectos. Ahora,

33) HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 133. Énfasis propio.

34) “[S]uponiendo que el autor de la naturaleza sea *finito en su perfección*, aunque excedente en mucho a lo humano, puede entonces darse satisfactoria razón de la *maldad natural y moral*, y todo fenómeno indócil podrá también explicarse y ajustarse.” (HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 133. Cursivas propias.)

35) HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 133

36) En la sección anterior de los *Diálogos* Demea recurre a un ejemplo similar al que ahora propone Filo, aunque lo utiliza con un propósito bien distinto. Ese ser ficticio ajeno al mundo, una vez allí

si esa criatura estuviera convencida de su creencia, la decepción no debería hacerla cambiar de opinión, pues atribuiría el desengaño a su propia incapacidad, no a la de Dios. Filo parece ficcionar una suerte de razón abstracta que encarna en un ser finito y aún sin experiencia de mundo. Su posterior contacto con la realidad sería muy distinto a lo previsto, pero no lo obligaría a desestimar su idea inicial. Pero la situación humana es bien distinta. Aunque el hombre también cuenta con una inteligencia limitada, no dispone *a priori* de la certeza teológica. Por el contrario, debe partir de su experiencia para llegar a dicha convicción. Y ahora la limitación de su entendimiento no salvaguarda la hipótesis de un Dios *infinito y bondadoso*, como en el caso anterior. Los límites de su experiencia no son ya una excusa válida. Su inteligencia y sus observaciones son todo lo que tiene para apoyar su hipótesis de la deidad bondadosa e infinita. El reducido conocimiento del mundo es para el ficcionado creyente un refugio para no abandonar su creencia en la *existencia de ese Dios*; para el ser humano, una razón para negarla.

En mi opinión, aquí Filo hilvana dos objeciones en una misma argumentación. Una se dirige sobre todo a Demea, y de manera secundaria rectifica lo dicho por Cleantes. Si el hombre fuera capaz de demostrar *a priori* la existencia de la deidad *buena e infinita*, podría también disculpar la presencia del mal en virtud de *enigmáticas* motivaciones divinas. Desde el punto de vista de la *razón abstracta* nada impide *suponer* una teodicea en tales términos. Pero ese camino ya ha sido clausurado. El hombre debe sacar sus conclusiones de la experiencia. Y la *razón experimental* lo conduce a “desechar toda suposición o conjetura arbitraria”³⁷. Filo insinúa que el dios de Demea es una hipótesis que los hechos desmienten; en el mejor de los casos, admite, una presunción posible, pero indemostrable –amén de incomprensible. Ahora, en cuanto la conjetura es posible, no es *absurda*, al menos no desde el punto de vista lógico. Esto último *corrige* –o acaso clarifica- el sentido de la crítica hecha antes por el teísta moral.

El otro reproche se dirige de manera específica contra Cleantes. Es cierto que la limitación de la perfección divina esclarece el problema de la compatibilidad entre la deidad y el mal. Elimina el absurdo que se plantea al antropomorfista desde el punto de vista de la razón empírica. Ahora es humanamente comprensible que la adversidad mancille el universo, obra de un dios menguado en sus facultades. Sin embargo, la filosofía experimental nunca conseguirá reunir los elementos de prueba para fundamentar la conjetura, pese a su inteligibilidad³⁸.

descubre que en su nuevo paraje el mal abunda. Véase HUME, D., *Op. cit.*, X, p. 124.

37) HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 134

38) En este tramo de la conversación Filo presenta el ejemplo de la edificación fallida que en el conjunto, “sin entrar en detalles” (HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 135), exhibe un diseño incómodo y desagradable. De este objeto sería imposible inferir la agudeza de su arquitecto, aun cuando se nos muestre que la alteración de algún pormenor implicaría consecuencias peores para la construcción.

Es cierto que la consideración de la *finitud* divina –o sea, la supresión de su infinitud- hace más plausible la *presunción de su bondad*, pero nuestra experiencia efectiva del mundo en general no convalida la *inferencia*. El problema, remarca Filo, no es que el Dios que presenta el *teísmo moral de mínima* sea incompatible con este mundo *en general* “defectuoso”, sino que no disponemos de razones empíricas para apoyar esa conjetura.

El Dios finito de Cleantes es compatible con el mal. Su finitud lo excusa por las imperfecciones del mundo. Ahora, el hecho de que tales o cuales sean las circunstancias de las que efectivamente depende el mal, no significa que debamos considerarlas *ineludibles*. Filo concibe otros escenarios igual de viables para esa divinidad y menos desfavorables para los seres sensibles; o sea, para decirlo en términos antileibnizianos, mundos mejores que el presente son posibles, al menos hasta donde el entendimiento humano llega a comprenderlo³⁹. Entonces, ¿por qué aceptar la *necesidad* de las causas positivas del mal? O la deducimos de los hechos o la presumimos de antemano, opciones inadmisibles para un empirista como Cleantes. Tampoco podemos afirmar, por cierto, que dichas fuentes naturales de la desdicha son innecesarias. En este asunto debemos ser cautos. ¿Podemos, entonces, colegir de los hechos la benevolencia divina? Este tramo de la argumentación de Filo compromete aún más la plausibilidad de la inferencia.

A raíz de la experiencia del mal en el mundo, Filo extrae dos conclusiones. En primer lugar, desde un punto de vista escéptico debemos aceptar que el mal es compatible con la bondad divina. Pero esa coexistencia es una mera hipótesis tan probable como otras, o acaso menos. Y en segundo lugar, desde el punto de vista experimental sabemos que nunca podrá probarse la bondad divina. Esa imposibilidad, insisto, no es un corolario del escepticismo, sino que es inherente al método empírico-analógico que propone Cleantes.

En definitiva, concluye Filo, no existen *pruebas* de la bondad divina. No sólo hay mal en el mundo, sino que no hay evidencia de que dicho mal sea imprescindible, aunque acaso lo sea; la evaluación de otras condiciones me-

No por ello la totalidad del edificio deja que desear.

39) A continuación resumo el inventario de las cuatro causas principales –o únicas- del *mal natural* que Filo identifica y sus posibles soluciones. (1) Todos los animales comparten la capacidad para experimentar dolor. No obstante, si viviesen en un estado de constante placer, su simple disminución serviría a los mismos fines que el dolor, pero con la notable ventaja de ahorrarles el sufrimiento corporal. (2) El curso del acontecer natural se nos ofrece con cierta regularidad, pero nada parece impedir a un Dios poderoso intervenir mediante actos particulares cuantas veces sea preciso para mejorar la condición de los individuos y de las sociedades. (3) Bestias y humanos están expuestos a menesterosidades y urgencias a raíz de la austeridad en el reparto de las competencias para cada ser particular. Una distribución más generosa de las potestades evitaría esos inconvenientes. (4) El desajuste con que en ocasiones operan los principios naturales suele producir, por defecto o por exceso, daños y adversidades de diversa magnitud. Un comportamiento más ordenado de dichos mecanismos evitaría muchos perjuicios. Ahora, esta enumeración se subdivide en dos grupos: la omisión de las primeras dos circunstancias erradicaría el mal; la de las dos últimas, lo atenuaría. Para más detalles, véase HUME, D., *Op. cit.*, XI, pp. 136-143.

nos perjudiciales refuerza la *conclusión negativa* de Filo. El Dios justo y finito que propone Cleantes podría dar cuenta de un mundo en el que concurren males naturales y morales, pero no viceversa. En otras palabras, el argumento funcionaría si aceptásemos *a priori* la bondad divina; no si, como Cleantes, pretendemos derivarla *a posteriori*.

5.2. Divina indiferencia

En seguida Filo se apresta a defender la tesis de una *deidad moralmente indiferente*. Comienza por advertir que el patético espectáculo que brindan los animales y sobre todo los humanos nos inclina a pensar en “una naturaleza ciega, impregnada de un gran principio vivificante que se derrama de su regazo, sin discernimiento ni cuidado maternal”⁴⁰.

La especulación acerca de los atributos morales de las causas primeras del universo admite cuatro hipótesis. Los principios originarios de la naturaleza son o bien (1) malignos por completo o bien (2) puramente bondadosos. Estas dos primeras posibilidades suponen la pureza de las causas. En consecuencia, son desestimadas con rapidez en vistas del carácter mixto de los fenómenos. La siguiente hipótesis sugiere que (3) el mundo resulta de la contraposición entre dos principios, uno benigno y el otro maléfico. Esta conjetura no carece de mérito, pues parece una legítima inferencia de la combinación entre el bien y el mal que experimentamos. Sin embargo, la coherencia entre las partes del universo nos obliga a descartar que el origen del mundo resulte de la lucha entre dos seres de opuestos. Además, la oposición entre el bien y el mal no es la única que existe *en el mundo natural*. Muchos otros sucesos se explican a partir del antagonismo de dos principios, como el frío y el calor, la sequedad y la humedad, la ligereza y la pesantez. Y tales casos no parecen implicar la hipótesis de dos principios naturales originarios opuestos entre sí. Esto último nos conduce a la cuarta hipótesis, que es la que, en definitiva, Filo suscribe. (4) Las causas del universo no son ni bondadosas ni malignas. Son neutras. El bien y el mal naturales son fundamentos que, como tantos otros, sirven a las operaciones del mundo.

La *indiferencia moral de la deidad* es la *conclusión positiva* a la que el método experimental conduce. No se trata, como asevera Pike⁴¹, de una mera estrategia escéptica de Filo para probar que Cleantes está equivocado. Un paso de esta naturaleza sería superfluo, pues la ilegitimidad de la hipótesis de la bondad divina, como explicamos, ya fue establecida⁴². Además, como bien señala Stanley Tweyman⁴³, esa interpretación no tiene en cuenta el giro

40) HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 144

41) PIKE, N., *Art. cit.*, p. 312

42) Véase *supra* § 5.1.

43) TWEYMAN, S., “Hume’s Dialogues on Evil”, in TWEYMAN, S. (ed.), *Op. cit.*, pp. 315-322

que da Filo a partir del capítulo X, su abandono del nomadismo escéptico -al que recurriera durante las primeras ocho secciones⁴⁴. Por su parte, Klaas Kraay, quien desatiende los límites y el propósito del escepticismo mitigado, apunta que Filo es un ateo que tan sólo parodia el proceder de Cleantes⁴⁵. Por el contrario, en mi opinión Filo suscribe la tesis de la amoralidad divina.

Luego de fijar su curiosa hipótesis, Filo afirma que sus reflexiones sobre los atributos morales de la deidad en vista del bien y el mal *naturales* pueden replicarse de la misma manera -o casi- al considerar el bien y el mal *morales*. En otras palabras, la divinidad también es indiferente a las virtudes y los vicios. De hecho, Filo señala que las razones para descartar que la deidad tiene sentimientos morales análogos a los humanos son de mayor peso aún que al tratar del mal natural, “pues la maldad moral, según opinan muchos, predomina en mayor grado sobre la bondad moral, que lo que la maldad natural sobre la bondad natural”⁴⁶. Flaco favor le haríamos a la deidad si consideramos que su bondad se asemeja a la de los hombres. Sin embargo, aun cuando la situación moral del género humano fuera la inversa, es decir, aun cuando la bondad de los hombres aventajara por mucho a su maldad, la dificultad persiste. No importa lo nimio que sea un vicio, el antropomorfa tiene que dar cuenta de su existencia. Y aquí sus opciones son dos: o una cadena causal que regrese al infinito o la atribución del vicio a dios, causa última de todas las cosas. De este modo, recaemos en la misma dificultad, pues consideramos a la deidad autora del mal. Sólo la tesis de la indiferencia divina evade semejante impiedad, y a la vez da cuenta de la dualidad moral que constatamos.

6. Los efectos prácticos de la religión (parte XII)

Hasta el momento, en la secciones X y XI, Filo se encargó de mostrar la falta de *fundamentos teóricos* del teísmo moral de Cleantes, y entretanto del credo vulgar de Demea. Ante la refutación de sus argumentos empírico-analógicos, en la doceava parte de los *Diálogos* Cleantes cambia la estrategia y, desde una perspectiva más pragmática, aduce la necesidad de la religión para respaldar la moral humana y consolidar el orden civil⁴⁷. La auténtica religión hace a los hombres virtuosos. Y hasta es preferible una religión adulterada, como los credos vulgares, a la ausencia de religión. Conviene preservar la religión por *motivos prudenciales*. Sin lugar a dudas, el ateo, de existir, es

44) Véase *supra* § 1.

45) KRAAY, K., *Art. cit.*, pp. 284-285

46) HUME, D., *Op. cit.*, XI, p. 145. Véase también HUME, D., *Op. cit.*, XII, pp. 153-154.

47) A la consideración práctica de la religión anteceden algunas reflexiones sobre el teísmo (mitigado), la ciencia, la suspensión del juicio y el ateísmo. Véase *supra* § 2 y HUME, D., *Op. cit.*, XII, pp. 147-153.

para Cleantes una figura peligrosa. Pero esta advertencia se dirige también contra Filo. Por lo visto Cleantes no acepta que el teísmo mitigado realmente sea una religión. La verdadera religión no prescinde de regular el comportamiento humano.

Por su parte, en la primera sección de los *Diálogos* Filo señala que aun cuando algunos hombres fueran en verdad ateos, no hay que preocuparse. El ateo que niega la existencia de Dios “en su corazón” y lo proclama “con sus labios”⁴⁸ no es una amenaza para el orden ético-político. Pero en la sección XII ya sabemos que en verdad no existen quienes practiquen el ateísmo “en su corazón”. Tampoco es posible la suspensión del juicio de manera definitiva. Queda establecido, pues, que la posición religiosa límite es el teísmo mitigado de Filo, y la única “teóricamente” fundamentada. Ahora bien, su consideración final sobre la neutralidad moral de la deidad implica un completo silencio teológico respecto de los asuntos prácticos. Sin embargo, en todo esto, asevera Filo, no hay causa justificada de alarma. Sus motivos son básicamente dos. El primero sostiene que la influencia de la religión en la conducta de los hombres es *casi* inexistente. Y el segundo resalta los efectos prácticos negativos de la religión. En lo que sigue expongo estos desarrollos⁴⁹.

6.1. De la debilidad de la ética religiosa

Uno de los argumentos que enarbola Cleantes para establecer la importancia moral de la religión refiere a la creencia en el más allá. Si las retribuciones limitadas y transitorias son eficaces, tanto más lo serán las penitencias y las recompensas infinitas y perennes. Aquí caben dos observaciones. Por un lado, Cleantes parece haber olvidado la observación que le hiciera a Demea a propósito de la vacuidad del concepto de infinito y de su inutilidad afectiva, característica entonces atribuida a la deidad⁵⁰. Por el otro, Filo desapruueba la inferencia. De hecho hay un principio de la conducta humana empíricamente constatado que invierte la apreciación de Cleantes: el hombre tiene mayor estima hacia los objetos presentes y cercanos que hacia los lejanos y dudosos.

Filo proclama la autonomía (relativa) de la moral respecto de los motivos religiosos. Los móviles realmente determinantes brotan de la naturaleza humana, mientras que los principios religiosos –más bien extraños a ella- tienen un efecto *nulo* o *mínimo* en la conducta. En efecto, Filo destaca *la preponderancia del talante natural sobre las especulaciones teológicas*. Aquél opera siempre. En cambio, éstas influyen sólo en ocasiones y por breves lapsos de

48) HUME, D., *Op. cit.*, I, p. 56

49) Quisiera aclarar que el orden en el que expongo los argumentos de Filo no reproduce la disposición que éstos tienen en los *Diálogos* de Hume; en cambio, mi intención es presentarlos con cierto método.

50) Véase *supra* § 5.1.

tiempo. Filo señala que sólo con dificultad la religión logra instalarse como un hábito mental, aunque admite su posibilidad. Compara la naturaleza humana con la fuerza de atracción y la gravitación, constantemente influyentes, y la religión con la acción del impulso, de vigor eventual. Además, la tendencia natural siempre encuentra, para bien o para mal, la manera de excusarse de cumplir los principios religiosos, cuando éstos la contrarían. A la corta o a la larga, la inclinación natural predomina sobre los mandatos religiosos. Finalmente, el *filósofo*, por su parte, no precisa de motivaciones teológicas para observar los preceptos morales.

6.2. De la influencia perjudicial de la ética religiosa

Pese a su falta de raigambre en las inclinaciones naturales que movilizan la conducta humana, la religión no deja de tener cierto ascendiente sobre la vida de las personas⁵¹. Y el resultado no es precisamente el que Cleantes presume. Por el contrario, Filo señala que las religiones que se salen del cauce filosófico lesionan el desarrollo moral de la personalidad en menor o mayor medida. Según explica Badía Cabrera, Hume tiene una visión peyorativa de las religiones históricas, puesto que considera que “el motivo originador y ubicuo de la religión es el interés propio”⁵².

Cuando el credo logra influir en el comportamiento, muchas veces el resultado es desastroso⁵³. El *vulgo*, quien acaso sí requeriría de la tutela religiosa, es “completamente incapaz de una tan pura religión como aquella que representa a la deidad insatisfecha con todo lo que no sea virtud en el comportamiento humano”⁵⁴. Entre los hombres, los nobles propósitos del teísmo moral se desvirtúan. La historia, subraya Filo, así lo enseña. Las religiones populares son perjudiciales para la sociedad. En cambio, las épocas en las que la religión está ausente o desatendida son prósperas y felices. Por consiguiente, el verdadero peligro ético-político no radica ni en el teísmo mitigado, ni en el (supuesto) ateísmo, tampoco en el utópico teísmo moral, sino en las religiones positivas. Como dije al principio, Demea es quien encarna la religión vulgar⁵⁵. Ésta, en cualquiera de sus dos versiones –el entusiasmo y la superstición–, *suele* inculcar creencias inmorales, sediciosas y conflictivas.

51) En los *Diálogos* Hume no evalúa las diferencias prácticas entre el monoteísmo y el politeísmo, como lo hace en la *Historia natural de la religión*. A fin de llegar a conocer esta cuestión que aquí dejo de lado, me remito al libro de Badía Cabrera (*Op. cit.*, pp. 206-209).

52) BADÍA CABRERA, M., *Op. cit.*, p. 213. Véase *Ibidem*, pp. 211-218.

53) Véase DEES, R., “Morality above Metaphysics: Philo and the Duties of Friendship in *Dialogues* 12”, in *Hume Studies*, XXVIII (2002), 1, Abril, pp. 151-153

54) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 157

55) También habría que pensar que ese mismo personaje asume una posición religiosa diversa en otros tramos de la conversación: por ejemplo, el racionalismo teológico del argumento *a priori* en el capítulo IX. No obstante, esta consideración no es relevante para este artículo.

Por un lado, el entusiasta considera que tiene una relación directa y privilegiada con la divinidad. A él no lo retienen las normas morales ni las leyes civiles. En tal caso, la anarquía es el riesgo político mayúsculo. Por el otro, el supersticioso, alentado por el clero, cultiva rituales y ejercicios frívolos, que a veces ni él mismo comprende, aunque los practica con simulada devoción. Sus sacerdotes cultivan el temor fantasmioso, la sumisión ciega, el espíritu faccioso y la desobediencia civil. La tiranía y el enfrentamiento violento son sus consecuencias sociales más palpables. Asimismo, de surtir efecto, la desmedida promesa de una recompensa eterna en lugar de estimular la benevolencia, promueve el egoísmo. De cualquier modo, *con frecuencia* la superstición y el entusiasmo perturban el orden civil y siembran la intolerancia⁵⁶.

Ahora bien, en los *Diálogos* Hume -por boca de Filo- se muestra más preocupado por enfatizar las desastrosas consecuencias sociales de los credos vulgares, y apenas deja entrever que éstos a veces también resultan inocuos, o, por lo menos, no tan nocivos. En este sentido Filo señala que las religiones vulgares cuando menos distraen al hombre de “los motivos naturales de justicia y humanidad”⁵⁷. Además, como vimos, aquéllas se apoyan sobre principios extraños a la naturaleza humana; en consecuencia, a fin de infundir sus dictámenes, se recurre a ejercicios religiosos que se realizan sin convicción y que terminan por generar el hábito de la duplicidad. Si la religión es capaz de inculcar alguna costumbre, ésta es la de la simulación.

7. La imposibilidad del teísmo moral

Cuando Cleantes, apremiado por Filo, se percata de que su propuesta teológica no encuentra fundamento en el método experimental, todavía está lejos de renunciar a ella. Aún confía en que el culto –pese a su ilegitimidad especulativa– es el medio idóneo para infundir la virtud en los hombres, o al menos para refrenar el vicio. Prefiere la religión vulgar a la carencia de un credo capaz de orientar la conducta humana. En un intento por evadir las objeciones de Filo, Cleantes asevera que las observaciones históricas no

56) En su ensayo “De la superstición y el entusiasmo” Hume describe más detalladamente las causas y las consecuencias de ambas especies de religiones vulgares. Véase también FOSTER, S. P., “Different Religions and the Difference They Make: Hume on the Political Effects of Religious Ideology”, in TWEYMAN, S. (ed.), *Op. cit.*, 1995, pp. 377-399. A propósito de la cuestión de la (in)tolerancia en Hume recomiendo la lectura de dos ponencias: GONZÁLEZ SIDDERS, P., “El origen de la intolerancia según David Hume” y BARANZELLI, D., “Tolerancia e indiferencia en los *Diálogos sobre religión natural* de Hume”, ambas in *III Jornadas de Filosofía política: Justicia, equidad e igualdad*, Mar del Plata, Centro de Estudios Filosóficos y Sociales y Facultad de Humanidades de UNMdP, Junio de 2010, Disponible en Internet en: <http://www.cefysmdp.com.ar/a2010.html>

57) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 157

invalidan su postura, puesto que las religiones son nocivas sólo cuando pierden de vista sus fines morales y, por ende, se hacen facciosas. La corrupción de la religiosidad, insinúa, es una eventualidad. La auténtica religión favorece el orden moral y político, en lugar de trastornarlo. Cleantes llega incluso a plantear que sin un culto no sería sustentable la vida en comunidad. Sin embargo, Filo insiste en que la experiencia histórica está de su lado, autoridad de la que Cleantes no puede renegar sin contradecirse de manera flagrante. Toda religión con aspiraciones morales termina por corromperse. “Eso le acontece a toda religión, dijo Filo, *salvo la de tipo filosófico y racional*. Es más fácil eludir tus razones que mis hechos”⁵⁸. Que los cultos opaquen la moralidad humana no es una anomalía, sino una constante empírica. La única religión exenta de desviarse y volverse facciosa e inmoral es el teísmo mitigado. La causa de esa inmunidad es su silencio en lo que hace a las cuestiones prácticas. El vago enunciado en el que, como vimos⁵⁹, se resume el teísmo mitigado “no proporciona inferencia alguna que afecte a la vida humana, o que pueda ser motivo para actuar o para abstenerse”⁶⁰. Si el credo de Filo tiene algún vínculo con la moral, no es otro que permitir que sus motivaciones naturales operen con libertad, sin distorsiones fanáticas ni tergiversaciones supersticiosas. Con todo, este tipo de religiosidad tiene un inconveniente, su escaso predicamento entre la mayoría de los hombres.

Por otra parte, el teísmo moral de Cleantes no sólo es *de iure* ilegítimo, sino que además *de facto* degenera en las religiones vulgares. El teísmo moral es un ideal que inevitablemente se corrompe al encarnar en los seres humanos. La generalidad de las personas es incapaz de practicarlo. Y el filósofo genuino no acepta sus dogmas teóricos ni requiere de sus preceptos. En otras palabras, el teísmo virtuoso de Cleantes es un prototipo ideal, una quimera⁶¹.

8. Conclusión

La naturaleza exhibe un orden teleológico que Filo, en última instancia, no discute. La aceptación de estas innegables apariencias lo expulsa de su *epojé* escéptica y lo compele a admitir la existencia de un ser superior dotado de una inteligencia análoga a la humana, causa última del universo. Filo arriba a esta creencia movido por una inclinación natural, y no forzado por el razonamiento experimental. Todo escéptico mitigado termina por asentir a la idea que la imaginación, el sentido común y el sentimiento le proponen ante la eviden-

58) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 155. Cursivas añadidas.

59) Véase *supra* § 2.

60) HUME, D., *Op. cit.*, XII, p. 164.

61) Omito la polémica final de los *Diálogos* entre Filo y Cleantes acerca del consuelo que el hombre puede supuestamente hallar en la religión, pues la considero accesoria para este artículo, no para el mismo Hume, por cierto. Véase HUME, D., *Op. cit.*, XII, pp. 160-163.

cia empírica del concierto en el mundo físico-biológico. Así Filo se convierte en un *teísta mitigado*. La noción que éste abriga acerca de la(s) deidad(es) no deja de ser vaga y precaria. De cualquier modo, entiende que el principio originario del universo cuenta con el *atributo natural* de la inteligencia.

Ahora bien, el teísmo mitigado de Filo es un pasajero punto de encuentro con Cleantes. Tan pronto se hace necesario definir qué vínculo deben tener la *religión* y la *moral*, las diferencias resurgen. En el marco de esa discusión Cleantes pretende establecer que una *benevolencia* similar a la humana es el *atributo moral* de la deidad. Visto que su aspiración es probar que el credo teológico debe regular la conducta de los hombres, ésta es una doctrina a la que no está dispuesto a renunciar fácilmente. Cleantes presenta dos formulaciones de su teísmo moral. Por un lado, la primera sostiene que la deidad es un ser bueno y *omnipotente*. Esta hipótesis *de máxima* se encuentra con dos objeciones incontestables. No hay parámetros morales humanos que expliquen la tolerancia de una deidad todopoderosa hacia el mal. Además, un dios infinito debería aniquilar la desdicha y producir infinitud de bienes. Por el otro lado, las dificultades planteadas por Filo hacen retroceder a Cleantes. La divinidad es benévola, pero cuenta con *poderes limitados*. Con esta *tesis de mínima* Cleantes evade las críticas anteriores, aunque de inmediato afronta otras nuevas. El atenuado optimismo de Cleantes despeja el misterio de una deidad que tolera el mal. Y aún así la inferencia empírica es injustificada. Un dios bueno y finito podría acaso producir un mundo tal como el que conocemos, pero nuestra heterogénea experiencia no prueba que su causa originaria debe ser esa deidad puramente bondadosa. Incluso esa divinidad podría generar un mundo mejor. Lícito es *suponer* que Dios, pese a sus limitaciones, podría habernos ahorrado muchas desgracias alterando algunas disposiciones naturales a su alcance. En resumen, la bondad de la deidad finita es una improbable conjetura sin elementos empíricos que la sustenten. Sin embargo, Filo cancela de manera definitiva esa posibilidad, al probar que la causa originaria de un universo poblado de fenómenos mixtos es, en realidad, una *deidad indiferente* al bien y al mal naturales y morales. Además, señala que adjudicarle a dios una benevolencia similar a la humana sería una impiedad, visto y considerando la inclinación al vicio de los miembros de la especie.

A la refutación especulativa, siguen las *críticas en el ámbito práctico* que Filo le hace a la religión. En efecto, a pesar de las objeciones doctrinarias que atentan contra el teísmo moral, Cleantes persevera en su posición. Para él, una religión amorosa, como la que propone Filo, es un sinsentido. Asimismo, Cleantes opina que hay que conservar la creencia teológica aunque más no sea por *motivos prudenciales*. La religión es el reaseguro del orden ético-político. Sin embargo, una vez más Filo desbarata los argumentos de Cleantes. La moral humana es independiente de la religión y, por ende, la eficacia que ésta puede tener sobre los hombres es menor. Con todo, las religiones positivas

tienen cierto peso en la conducta social; y para peor, sus consecuencias son negativas. Lejos de promover la virtud, los cultos históricos muchas veces incentivan la intolerancia y las injusticias, o cuando menos, desvían la atención de los motivos morales genuinos. Por consiguiente, la religión más apropiada para incentivar la virtud es aquella que excluye toda prédica edificante.

Me pregunto, entonces, qué queda de la religiosidad de Cleantes. Sus argumentos experimentales han sido refutados. Sus nobles propósitos morales, desmentidos. Su ejercicio ha devenido una utopía. La dignidad de la religión virtuosa es un simple anhelo, que cuando se traslada a la experiencia histórica se vuelve culto popular. La propuesta de Cleantes cumple a lo sumo una *función prescriptiva*. Pero sólo el teísmo mitigado es capaz de evadir las trampas gnoseológicas y éticas de la religión vulgar y de su encubierto aliado, el teísmo moral.

El autor es Profesor y Licenciado en Filosofía (UBA), becario de CONICET, doctorando en Filosofía (UBA) y participa en un proyecto UBACyT. Su área de interés es la Historia de la Filosofía Moderna, en particular los temas referidos a la Ilustración. Sus últimas publicaciones giran en torno al pensamiento de Rousseau y Hume. E-mail: baranzellidante@yahoo.com.ar

Recibido: 12 de enero de 2011

Aprobado para su publicación: 10 de junio de 2011