

Los *Diálogos* de Hume y el problema de la intolerancia religiosa

Esteban PONCE
Universidad Nacional del Litoral
(Santa Fe, Argentina)
(estebanponce@hotmail.com)

RESUMEN

En este artículo se presenta una interpretación de los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume. Se sostiene aquí que el problema de la intolerancia religiosa juega un rol decisivo en la obra y que, por lo tanto, su análisis es de suma importancia para comprender cuál era el objetivo del autor. Considerando la caracterización de los personajes creados por Hume y atendiendo a los argumentos que cada uno de ellos defiende, se busca develar una estrategia argumental implícita. También se discuten, en el desarrollo del trabajo, algunas interpretaciones de los *Diálogos* que han sostenido los especialistas.

PALABRAS CLAVE: *Hume; Diálogos; Intolerancia; Religión; Interpretación*

ABSTRACT

This paper aims to offer an interpretation of David Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*. It will be argued that the problem of religious intolerance plays a decisive role in the work, and, so, that the analysis of this problem is very important to understand the author's goal. Considering the characteristics of the personae created by Hume and paying attention to the arguments defended by each of these personae, we will try to discover an implicit argumental strategy. During the exposition of this hypothesis we also discuss other interpretations of the *Dialogues*.

KEY WORDS: *Hume; Dialogues; Intolerance; Religion; Interpretation*

1. Introducción

Nuestro objetivo en este trabajo es ofrecer una interpretación de los *Diálogos sobre la religión natural*¹ apoyándonos en el análisis de los argumentos esgrimidos y, particularmente, en la caracterización de los personajes puestos en escena por Hume. Buscaremos, por este camino, develar una estrategia argumental implícita que nos permita conjeturar cuál pudo haber sido el objetivo del autor al concebir la obra. Naturalmente, no intentaremos dar una respuesta definitiva a un asunto que ha sido tan discutido entre los estudiosos de Hume; sin embargo, creemos que la clave de lectura que aquí presentamos nos permite superar algunos inconvenientes con los que otras interpretaciones, como esperamos poder mostrarlo, tropiezan generalmente. La hipótesis central que necesitaremos defender para sustentar nuestro punto es que Hume se habría planteado dos objetivos centrales para la obra, y que dichos objetivos son llevados a cabo antes de

¹ D. HUME, *Diálogos sobre religión natural*, Tecnos, Madrid, 2004. En adelante, abreviaremos la obra como DNR o *Diálogos*, indistintamente.

iniciarse la parte XII -aunque, como veremos, el segundo se descubrirá recién en el curso de la parte XII, y justificará, a su vez, el inesperado giro de Filón. El primero de ellos está vinculado a especulaciones filosóficas: mostrar, por intermedio de la discusión del argumento del diseño, que la religión natural no es susceptible de fundamentación racional; el segundo, para cuyo desarrollo es imprescindible contar con Demea, es legarnos un breve tratado contra la intolerancia religiosa y sus consecuencias en el ámbito de las prácticas sociales. Esta última lectura ha sido sugerida por Dennis Rohatyn² y debemos a su artículo nuestro punto de partida. No obstante, intentaremos ampliar las consecuencias de ese planteo mostrando cómo tolerancia e intolerancia religiosa juegan un papel decisivo en la discusión sobre el argumento del diseño y cómo, a su vez, la conclusión de este argumento refuerza la crítica hacia la intolerancia religiosa.

En lo que sigue, haremos referencia, de modo general, al problema de la interpretación del mencionado giro de Filón y sus implicaciones para la exégesis de los *Diálogos*. Luego, presentaremos nuestra propia interpretación de los DNR, en cuyo desarrollo iremos exponiendo brevemente y discutiendo diferentes lecturas que se ofrecieron para la comprensión de los pasajes analizados. Por último, a modo de consideraciones finales, repasaremos algunas conclusiones obtenidas en el trayecto propuesto con el objetivo de presentar lo que hemos llamado la estrategia argumental de Hume.

2. El giro de Filón y la interpretación de los *Diálogos*

Hace ya un buen tiempo, Jonathan Dancy indicó que cualquier interpretación que se realice de los DNR debe responder a tres cuestiones, entre las que contaba la siguiente: ¿por qué se retracta Filón en la parte XII, si es que realmente lo hace?³ Las respuestas que se dieron a este asunto estuvieron necesariamente relacionadas con otras dificultades a resolver: ¿cuál fue la intención de Hume al escribir sus *Diálogos*?, ¿está representada su

² D. ROHATYN, "Hume's Dialectical Conceits: The Case of Dialogue XII", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 43, N° 4 (Jun., 1983), 519-532.

³ J. DANCY, "From Here the Author is Annihilated: Reflections on Philosophical Aspects of the Use of the Dialogue Form in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*", en T. SMILEY (ed.), *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein (Proceedings of the British Academy 85)*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 29-60. Citado en M. BELL, "The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*", *Hume Studies*, Vol. XXVII, N° 2 (Nov. 2001), 229.

posición por alguno de los personajes, por todos o por ninguno?, ¿cuál es el mensaje del texto? El hecho de que estas cuestiones vayan de la mano puede explicarse sin mayores dificultades. En efecto, más allá de las complicaciones teóricas que de suyo conlleva la discusión del argumento del designio, la obra resulta de fácil lectura: no nos sorprendemos ante la confianza y la seguridad de Cleantes para presentar su posición; podemos adelantarnos a los ataques de Filón; incluso, es casi imposible no haber previsto la decepción de Demea al caer en la cuenta de cuáles eran las “verdaderas intenciones de Filón”. Pero todo esto parece derrumbarse al comenzar la parte XII. Allí, Hume nos desconcierta con los primeros párrafos de tal manera que hace necesaria la revisión del texto, una y otra vez, para encontrar una justificación. Por supuesto, el nudo de la cuestión está en el giro que realiza Filón con relación a su postura frente al argumento del designio. Pero, ¿hay, efectivamente, un giro en la parte XII?; si así fuera, ¿en qué sentido Filón cambia su discurso?; teniendo en cuenta lo que había sostenido desde la parte I a la XI, ¿es lógicamente incoherente su nueva postura? Estas preguntas no pueden responderse satisfactoriamente sin resolver los interrogantes mencionados arriba. De aquí que la interpretación de este pasaje dependa de lo que cada crítico sostenga con respecto a cuál fue la intención de Hume o qué mensaje nos legó a través de los DNR.

En un sentido similar, James Noxon señaló que los *Diálogos* planteaban un enigma: “¿Quién habla por Hume?”, y que, a menos que esta pregunta pudiera ser respondida, el último testamento filosófico de Hume no nos proporcionaría ningún indicio acerca de sus convicciones religiosas⁴. En su tesis, Noxon discute este punto mostrando la falta de fundamentos para identificar a Filón como el portavoz de Hume, tal como habían pretendido muchos intérpretes siguiendo la lectura que Norman Kemp Smith⁵ presentara en su edición de los DNR. Sin embargo, como bien ha señalado William Parent⁶, Noxon admite, al igual que sus adversarios, que la confesión de fe de Filón es incongruente con lo que sostuvo desde el principio hasta la parte XI⁷. De acuerdo con este punto de vista, la incoherencia en la que incurriría Filón en la parte XII es lógicamente irreparable. Dicho

⁴ J. NOXON, “Hume’s Agnosticism”, *The Philosophical Review*, Vol. 73, N° 2 (Apr. 1964), 249.

⁵ N. KEMP SMITH, “Introduction” a D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1947, 2° ed. Cfr. la parte V “The argument of the Dialogues Concerning Natural Religion”.

⁶ W. PARENT, “Philo’s Confession”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 26, N° 102, Hume Bicentenary Issue (Jan., 1976), 63-68.

⁷ Así lo considera Noxon: “The complete reversal of standpoint made by Philo in the twelfth and final Dialogue”, *Hume’s Agnosticism*, 251.

brevemente, lo sostenido por Filón desde la parte II hasta la XI admitiría sólo un corolario posible: la suspensión del juicio respecto de las creencias religiosas. Así las cosas, cuando el lector se hubiera preparado para encontrarse con una sentencia final esperable... “*Mi estimado Cleantes, debo concluir que, en cuestiones como la que hemos estado tratando, no queda otra salida que suspender el juicio*”, Hume lo descolocaría con la siguiente declaración de Filón:

“...nadie lleva impreso en su alma con más profundidad que yo el sentimiento religioso, ni rinde más profunda adoración al Ser Divino, tal como se muestra a la razón en la inexplicable maquinaria y artificio de la naturaleza. Un propósito, una intención, un designio le salen al paso por todas partes al más frívolo, al más estúpido de los pensadores; y ningún hombre puede seguir tan empeinado en un sistema absurdo como para rechazar continuamente esta evidencia” (p. 176).

El intento por dar una explicación satisfactoria a este pasaje dio lugar a variadas e interesantes hipótesis. Así, por ejemplo, quienes entendieron que Filón era el portavoz de Hume, se vieron en la necesidad de “salvar” la incoherencia adjudicándole al autor ironías y declaraciones burlescas, o bien, resignificando por completo el sentido de las palabras; quienes no reconocieron allí una incoherencia, asumieron que Filón no podía ser el representante del pensamiento de Hume⁸, y que, por lo tanto, el mensaje del texto debía buscarse, más allá de lo que sostenían cada uno de los personajes, en el sentido general de la obra.

En el transcurso de los próximos apartados intentaremos mostrar, por un lado, que, si partimos asumiendo como un hecho la inconsistencia de Filón, la exégesis de la obra se convierte en un callejón sin salida y, por otro lado, que hay suficientes elementos para sostener que Filón no incurre en ningún tipo de contradicción. En este punto, coincidimos con lo que sostuvieron, entre otros, el ya mencionado Parent⁹, Beryl Logan¹⁰

⁸ Aunque esta relación no se da en todos los casos. Por ejemplo, W. Parent no ve contradicción en la parte XII y, sin embargo, sostiene que Filón es el representante de Hume en la obra.

⁹ W. PARENT, “An Interpretation of Hume's Dialogues”, *Review of Metaphysics*, 30:1 (Sept. 1976), 96.

¹⁰ B. LOGAN, “The Irregular Argument in Hume's Dialogues”, *Hume Studies*, Vol. XVIII, N° 2 (Nov. 1992), 483-500.

y John Nelson¹¹, quienes, si bien con distintos propósitos, ofrecieron una explicación congruente del discurso de Filón en los *Diálogos*.

3.1 Un tratado contra la intolerancia religiosa. El caso Demea

La mayor virtud que tiene el análisis que ofrece Roahryn es la de haber llamado la atención sobre el trasfondo de la discusión del argumento del designio, es decir, la de haber llevado a cabo el descentramiento de esta discusión y haberla contextualizado: lo que está en disputa, en última instancia, es cuál es el mejor modo de educar a Pánfilo¹² —y con él, claro está, a todos los jóvenes de las futuras generaciones. Desde esta perspectiva, el papel que cumple Demea en la obra está bien determinado. Es notable la efectividad que tiene Hume para lograr que nos identifiquemos con los personajes a medida que transcurren los diálogos. Por momentos, uno podría dudar entre tomar partido por Filón o por Cleantes, pero lo que sin duda nadie querría, es parecerse a Demea. ¿Por qué? En primer lugar, el proyecto educativo de Demea es aborrecible, tanto para nosotros como para los ilustrados del siglo XVIII:

“Habiendo así domeñado sus mentes para infundirles un adecuado sentimiento de sumisión y de falta de confianza en sí mismos, ya no tengo escrúpulo en abrirles los más grandes misterios de la religión ni el más leve temor ante el peligro de esa pretenciosa arrogancia de la filosofía, que puede conducirlo a rechazar las doctrinas y opiniones mejor establecidas” (p. 70).

Así es como Demea educa a sus hijos, y así pretende que sea educado Pánfilo. No está de más recordar aquí que la libertad de pensamiento era uno de los valores más altos de la Ilustración y que, como señalara Kant¹³ unos años más tarde, el impedimento de esta libertad se debía a dos causas principalmente: al miedo a pensar por sí mismos y a los tutores que se encargaban de representar el salto hacia la mayoría de edad como algo muy peligroso. El contraste de la cita anterior con este ideal del pensamiento ilustrado es evidente. Demea es, desde todo punto de vista, un obstáculo para la Ilustración. El resultado de su método educativo no puede ser otro que la ausencia de libertad;

¹¹ J. NELSON, “The Role of Part XII in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*”, *Hume Studies*, Vol. XIV, N° 2 (November, 1988), 347-372.

¹² D. ROHATYN, *Hume's Dialectical Conceits*, 526-7.

¹³ KANT, *Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1993.

generaciones enteras reproduciendo un mismo pensamiento y conservando las “opiniones mejor establecidas”, a causa de su inculcado “sentimiento de sumisión” y su consecuente “falta de confianza en sí mismos”.

Hume nos predispone así, desde el comienzo mismo de los DNR, a permanecer en guardia frente a Demea. Además, nadie desearía identificarse con alguien que carece de las luces suficientes como para darse cuenta de lo que sucede a su alrededor. Naturalmente, esto no constituye por sí mismo una falta moral, pero Hume se encarga de hacernos ver esta incapacidad como el resultado del inflexible dogmatismo de Demea. Precisamente, su celosa defensa de la causa religiosa hace que Demea no atienda a los argumentos que se presentan, sino tan sólo a las perniciosas consecuencias que estos tienen para la religión. Así, por ejemplo, cuando Cleantes presenta el argumento del designio, Demea se muestra escandalizado:

“¡Cómo! ¡No hay demostración de la existencia de Dios! ¡No hay argumentos abstractos! ¡No hay pruebas a priori! ¿Acaso estas pruebas, tan insistentemente utilizadas por los filósofos, son todas ellas falacias y sofismas? ¿Es que no podemos llegar en esta materia más allá de la experiencia y la probabilidad? No diré que esto es traicionar la causa de la Deidad; pero a buen seguro que, con este afectado candor, otorgas a los ateos ventajas que nunca podrían obtener por la mera fuerza de la argumentación y el raciocinio” (p. 87).

Filón se encargará, luego de esta primera violenta reacción, de aplacar la ira de Demea, sugiriéndole que el argumento debe discutirse por su falta de consistencia, “Lo que más escrúpulos me produce en este asunto, dijo Filón, no es tanto que todos los argumentos religiosos sean reducidos a la experiencia por Cleantes, sino que ni siquiera parezcan ser los más ciertos...” (p. 87). Pero, de todas maneras, Demea montará en cólera apenas Cleantes admita la desemejanza que Filón había objetado al argumento:

“-Cleantes: Las piernas humanas están ideadas para andar y ascender; y esta inferencia, lo reconozco, no es en conjunto tan cierta teniendo en cuenta la desemejanza que tú [a Filón] has indicado; pero ¿merece por ello ser calificada solamente de presunción o conjetura?

-Demea: ¡Santa Dios!, exclamó interrumpiéndolo, ¿adónde hemos llegado? (...) ¿cómo escatimar mi censura cuando tales principios son propuestos apoyados por tal autoridad, ante un muchacho tan joven como Pánfilo?” (pp. 88-9).

Nuevamente, Hume parece estar revelándonos características de la personalidad de Demea. No es la primera vez que interrumpe a sus interlocutores con un grito, ni será la última, la escena se repetirá en cada ocasión en que su causa parezca estar en peligro¹⁴. En la última cita, su celo se refleja claramente en la medida en que redobla la censura hacia las opiniones de Cleantes por el hecho de ser manifestadas ante el inocente Pánfilo.

Demea es un dogmático, y como tal, no puede decirse que estudie, sólo conoce y repite los argumentos que le vienen bien para defender su posición. ¿No es acaso aludido veladamente, tanto por Filón como por Cleantes, a través de la crítica al proceder acomodaticio de la ortodoxia religiosa? (pp. 79-81 y luego p. 173) ¿No nos viene a la mente la figura de Demea cada vez que se habla de vulgares supersticiones? Creo que es necesario insistir en este punto, pues nos permite volver a leer un pasaje descuidado por la crítica¹⁵, dotándolo de un nuevo sentido. Me refiero a la siguiente observación que Pánfilo hace a Hermipo en la introducción a los DNR: “El contraste de opiniones proporciona, aunque de él no salga decisión alguna, un grato entretenimiento; y, si el tema es curioso e interesante, el libro nos brinda, por así decirlo, compañía y aún *los dos placeres más grandes y puros de la vida humana: el estudio y la sociedad*”¹⁶. Ahora bien, como hemos visto, Demea no es bueno ni para lo uno ni para lo otro. Por un lado, su dogmatismo le impide hacer uso libre de su razón, y por lo tanto su entendimiento está gravemente limitado. Por otro lado, su celo religioso se traduce en mala educación o, en un sentido más amplio, en intolerancia. En efecto, él no ve a sus interlocutores como compañeros que sostienen puntos de vistas diferentes, los ve como enemigos peligrosos: “¿Eres, pues, en secreto, -le dice a Filón- un enemigo más peligroso que el mismo Cleantes?” (p. 172).

Así pues, si nuestra lectura es correcta y, por lo tanto, Hume redactó un tratado contra la intolerancia, el personaje de Demea sería, definitivamente, el blanco de las críticas más duras de la obra. Ahora bien, se presenta aquí una última cuestión sobre la que quisiéramos hacer una observación. Se trata de un conocido problema, ¿qué hacen las

¹⁴ Volverá a aterrorizarse por los sistemas hipotéticos que Filón presenta en la parte V, 118, e interrumpirá a los gritos en dos oportunidades más: en las partes VI y XI, previamente a su partida.

¹⁵ Sin embargo, Rohatyn ha visto muy bien este punto.

¹⁶ HUME, *Diálogos*, 66. (énfasis agregado).

personas tolerantes con los intolerantes? Ciertamente, no podría contestarse que no se los tolera, pues esto significaría caer en una paradoja. Creo que aquí Hume nos da una lección muy importante, la respuesta de los *Diálogos* es: se les da la oportunidad de cambiar; se los invita a razonar acerca de sus propias creencias y, en diálogo abierto, se discuten los fundamentos de las mismas. Sin embargo, Demea no sabrá aprovechar la ocasión y pegará el portazo final en la parte XI. Si alguna significación substancial tiene su abandono del diálogo, debe entenderse en este sentido. Demea pierde la oportunidad de concluir el diálogo y, con ello, la posibilidad de evaluar, junto a Filón y Cleantes, qué tan justificadas están sus propias creencias. Hume parece sugerir así, en una nota de alto pesimismo, que la intolerancia alcanza grados que hacen imposible una vuelta atrás –lo que muy probablemente se deba a un tipo de educación como la que Demea quiere perpetuar.

3.2 El propósito de Filón y la discusión del argumento del designio.

En este apartado sostendremos que el diálogo que mantienen Filón y Cleantes en la parte XII es absolutamente sincero¹⁷ y que, además, allí se revelan cuáles eran las verdaderas intenciones de aquél al discutir el argumento del designio. Sin embargo, para poder fundamentar nuestra lectura, será necesario hacer un rodeo y considerar algunas cuestiones previas. Recordemos, para comenzar, cuál había sido el motivo de la partida de Demea, quien antes de retirarse, se expresó de la siguiente manera:

“¡Alto, alto! Gritó Demea: ¿Adónde te lleva tu galopante imaginación? Me uní en alianza contigo para probar la incompresible naturaleza del Ser Divino y refutar los principios de Cleantes, que querría medir todo con reglas y patrones humanos. Pero ahora te veo enarbolando todos los tópicos de los mayores libertinos e infieles y traicionando esa sagrada causa que parecías haber abrazado. ¿Eres, pues, en secreto, un enemigo más peligroso que el mismo Cleantes?” (p. 172).

La reacción de Demea se debe al último parlamento de Filón en la parte XI -donde sostenía la imposibilidad de atribuirle moralidad al “Divino Arquitecto”-, aunque ya se mostraba irritado cuando, en las partes anteriores, Filón presentaba las hipótesis

¹⁷ Seguimos aquí la interpretación del pasaje que realiza W. SESSION, puesto que nos parece la más acertada, en “A Dialogic Interpretation of Hume’s Dialogues”, *Hume Studies*, Vol. XVII, N° 1 (Apr. 1991), 20.

alternativas sobre el origen del universo. Por supuesto, Demea no alcanza a ver qué está haciendo Filón, a pesar de que éste se lo había advertido al inicio de la discusión sobre el argumento del designio: “Parece que no te has dado cuenta, replicó Filón, que yo discuto con Cleantes en su mismo terreno, y, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus principios, espero poder reducirlo finalmente a nuestras opiniones” (p. 89). Filón estuvo siendo sincero en todo momento, pues desde el principio puso las cartas sobre la mesa. Por supuesto, su alianza con Demea es irreal e irónica, pero su intención desde el comienzo mismo de los *Diálogos* fue clara. Volvamos al origen de la discusión. ¿Cómo y por qué se instala el debate sobre el argumento del designio?

Es Cleantes quien arroja un desafío, directamente hacia Filón, puesto que éste ya se mostraba como el único capaz de defender una posición basada en el escepticismo. Luego de sostener que los escépticos no pueden ir en serio en sus cavilaciones, Cleantes reconoce que existe un tipo de escéptico, “refinado y filosófico”, que admite de buen grado las opiniones de la ciencia y “les otorga su asentimiento en cada uno de los pasos, en proporción a la evidencia que encuentran” (p. 77), pero que, sin embargo, caen en una inconsistencia al no aplicar su método por igual en todas las ciencias. La referencia es para el escepticismo académico, y Filón cuadra perfectamente con la descripción que ha ofrecido Cleantes. El desafío pues, se presenta rotundamente: luego de que Filón ha sostenido, con respecto al tema de la religión, que “nos hemos topado con algo que se sitúa mucho más allá del alcance de nuestras facultades” (p. 75), Cleantes lo acusa de prejuicioso y lanza su ataque:

“Vano sería que el escéptico hiciese distinciones entre ciencia y vida ordinaria, o entre una ciencia y otra. Los argumentos empleados en todas ellas son, supuesto que sean correctos, de naturaleza similar y contienen el mismo grado de fuerza y evidencia. [...] ¿Y acaso mantendría Filón, hombre de tan liberal talante y amplio saber, escrúpulos generales indiscriminados de tipo alguno con respecto a la hipótesis religiosa, que se funda en los argumentos más simples y más obvios y que, a menos que se le opongan obstáculos artificiales, tiene tan fácil acceso y admisión en la mente del hombre?” (pp. 76-7).

Antes de pasar a ver la respuesta de Filón, cabe hacer una observación que deberemos tener en cuenta para más adelante. Como sabemos, Filón y Cleantes se conocen bien, ‘mantienen una intimidad sin reservas’ (p. 176.). En este desafío, Cleantes saca provecho de ese conocimiento, pues parece saber muy bien cuál va a ser la reacción

de Filón ante la acusación de mantener ‘escrúpulos generales indiscriminados’. Filón jamás aceptaría que su escepticismo es vulgar, ni que la suspensión del juicio llega como resultado de ‘escrúpulos indiscriminados’, en todo caso, esa parece ser la actitud de Demea. Se trata de un juego psicológico al que Cleantes volverá a apelar en la parte III, y que será muy importante tener presente a la hora analizar la discusión del argumento del designio en ese pasaje.

La respuesta de Filón al desafío de Cleantes se postergará hasta la parte II, pues, entretanto, se discute si está en cuestión la existencia de Dios o sólo la naturaleza de sus atributos. Una vez que este punto queda aclarado, Filón acusa recibo de las palabras de Cleantes y acepta el reto:

“En realidad, Cleantes, continuó Filón, no hay necesidad de recurrir a ese afectado escepticismo que tanto te disgusta para llegar a esta determinación [que Dios es más objeto de admiración en el templo que de discusión en las escuelas]. Nuestras ideas no van más allá de la experiencia. Y no tenemos experiencia de los atributos y operaciones divinos. No tengo necesidad de concluir mi silogismo; tú mismo puedes llevar a cabo la inferencia. Y es para mí un placer (como espero que también para ti) que el razonamiento justo y la sana piedad concurran aquí en una misma conclusión, estableciendo ambos la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo”. (p.86).

Nuestra interpretación de este pasaje es la siguiente: en primer lugar, Filón niega que su posición se sustente en un escepticismo vulgar o inconsistente, puesto que “no hay necesidad” de ello; a continuación, señala que con sólo dos simples premisas (que, indudablemente, Cleantes comparte) se puede poner en jaque a la pretensión de una fundamentación racional del conocimiento de los atributos divinos; por último, redobla la apuesta, adelantándole a Cleantes cuál va a ser la conclusión del debate. En otras palabras, Filón está diciéndole: “*Tú me acusas de ser un escéptico inconsistente y me desafías a discutir tus argumentos a la luz de la razón. Acepto, pero te advierto que yo ya sé cómo termina el juego*”. Como lo sugerimos en esta paráfrasis, la discusión tendrá cierto carácter lúdico y Cleantes se apresura a ejecutar la primera movida: “Para no perder tiempo alguno en circunloquios...” (p. 86). Hasta aquí, entonces, el origen del debate que ocupará casi la totalidad de la obra. Antes de continuar, será necesario preguntarnos una vez más ¿qué es lo que se debate?

La pregunta puede parecer elemental a esta altura, pero creemos que existe una confusión que ha dado lugar a una respuesta equivocada y que allí radica el error de quienes consideran que Filón ha incurrido en una contradicción en la parte XII. El problema que encontramos en estas interpretaciones es que se da por supuesto que Filón está discutiendo el argumento del designio por el argumento mismo. Esto, desde nuestro punto de vista, es un error y no conduce más que a un atolladero. Lo único que se propone Filón al discutir con Cleantes es mostrar que la creencia religiosa no es susceptible de una completa fundamentación racional y que, por lo tanto, la fe debe ser el soporte de tales creencias. Desde esta perspectiva, el argumento del designio sólo será atacado por Filón en la medida en que pretenda establecerse como requisito *suficiente* para la creencia. En efecto, Filón terminará admitiendo que debe darse asentimiento filosófico a la proposición un tanto ambigua según la cual “la causa o causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana”. Pero enseguida aclara que esa proposición:

“...no es susceptible de extensión, variación o más particular explicación; [...] no aporta ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser fuente de acción o abstención; [...] no puede ser llevada más allá de la inteligencia humana, ni transferida con algunos visos de probabilidad a las otras cualidades de la mente”. (p. 190).

Filón reconoce que, a lo sumo, el argumento del designio puede llevarnos a realizar una inferencia racional sobre una remota analogía entre las causas, pero que, aun así, está muy lejos de poder erigirse en el fundamento de las creencias religiosas. De aquí, que en un ánimo bien dispuesto, surja “un vehemente deseo y esperanza de que los Cielos se dignaran en disipar, o aliviar al menos, esta profunda ignorancia, ofreciendo a la humanidad alguna revelación especial...” (p.190). Esto no implica ninguna contradicción con su posición inicial, puesto que la fe sigue siendo el último fundamento de la religión. Se nos podrá objetar aquí, y con razón, que no es este pasaje el que genera mayores conflictos para la interpretación, sino aquél que citamos al comienzo¹⁸. Pero intentaremos mostrar, a continuación, que la declaración de fe de Filón que abre su discurso en la parte XII no es un reconocimiento de la racionalidad de las creencias, sino una reivindicación de su temperamento religioso.

¹⁸ Cfr. la cita de las pp. 3-4 de este trabajo.

Será preciso realizar una última excursión en el debate para poder llegar a este punto. Pero antes de emprenderla indicaremos algo más acerca de las intenciones de Filón. Como sugerimos más arriba, la discusión del argumento del designio tiene un componente lúdico que la convierte en una especie de batalla retórica, en la cual los contendientes apelan a la imaginación para generar argumentos originales que puedan debilitar la posición de su adversario¹⁹. Sin embargo, esto no agota en absoluto la intención de Filón. La siguiente cita de la parte XII es una clara muestra de ello:

“Pero proporcional a mi veneración por la verdadera religión es mi repulsa de las supersticiones vulgares; y confieso que experimento un peculiar placer en reducir esos principios unas veces al absurdo, otras a la impiedad. Y sabes bien que todos esos fanáticos, pese a su mayor aversión por lo segundo que por lo primero, son por lo común igualmente culpables de ambas cosas”. (p. 182).

Filón continúa, a través de estas palabras, excusándose del comportamiento que mostró hasta la parte XI. Si, como señalamos anteriormente, debemos creer que en la parte XII se expresa sinceramente la opinión de ambos interlocutores, la alusión de Filón a “todos esos fanáticos” que tienen “supersticiones vulgares” no puede tener otro destinatario que el recién autoexcluido Demea. Vistas las cosas de este modo, es evidente que Filón no quiso discutir el argumento del designio sólo respecto de los aspectos teóricos; su intención, además, desde un principio, fue utilizar la discusión para poner en ridículo a Demea, hasta el punto de lograr que éste se retire, presa de su ira dogmática. Por otra parte, esta interpretación es perfectamente compatible con la afirmación que realiza Filón hacia el final de los DNR:

“Y si ese Divino Ser estuviese dispuesto a sentirse ofendido por los vicios y locuras de los estúpidos mortales, que son obra suya, mal le iría con toda seguridad a los adeptos de la mayoría de las supersticiones populares. Ni ningún miembro de la raza humana merecería su *favor*, salvo muy pocos; los teístas filosóficos, que mantienen o, a decir verdad, intentan más bien de mantener nociones adecuadas de sus divinas perfecciones. Como únicas personas merecedoras de su *compasión e indulgencia*, quedarían los escépticos

¹⁹ Nótese que no es sólo Filón quien recurre a esta estrategia, como pretende Cleantes en la parte XII (p. 175), sino que también este último apela a ella en la parte III. S. TWEYMAN ha hecho una observación similar al respecto en las primeras líneas de su “Remarks on P. S. Wadia’s ‘Philo Confounded’”, *Hume Studies*, Vol. VI, N° 2 (Nov., 1980), 155-161.

filosóficos, una secta igual de rara, que por una natural desconfianza de sus propias capacidades suspenden, o intentan suspender, todo juicio sobre tan sublimes y tan extraordinarios temas”. (pp. 189-90).

Filón está diciendo, en otras palabras, “*si alguien ha de salvarse, esos somos tú y yo*”. Desde luego, Demea estaría condenado por contar entre esos ‘adeptos a la mayoría de las supersticiones populares’. El propósito de Filón, entonces, no se reduce a demostrar que la religión no es susceptible de fundamentación racional –cuestión teórica que debate con Cleantes-, sino que además, paralelamente, está intentando desacreditar a Demea, y con él, a toda conducta fanática, dogmática, supersticiosa e intolerante. Todos estos calificativos podrían reunirse en lo que el siglo ilustrado entendió, en el sentido más amplio del término, por irracionalidad. En este sentido, es sabido el importantísimo rol que cumplió Hume en la filosofía del siglo dieciocho, atacando directa o indirectamente a las prácticas que pretendían arraigar en una verdad absoluta. Volvamos ahora a la profesión de fe de Filón en el comienzo de la parte XII.

Una de las tesis más interesantes para explicar esta profesión es la que presentó Logan. Repasémosla brevemente. El autor sostiene que Cleantes utiliza dos modos diferentes de formular el argumento del designio: uno regular (p. 86); el otro irregular, en dos versiones -A y B- (p.98-9). La diferencia radica en que el regular, es un argumento que cumple con las reglas de la argumentación y en el cual la conclusión es alcanzada mediante un proceso de reflexión sobre la evidencia, calculando su relevancia para la conclusión, a fin de determinar su aceptabilidad²⁰; mientras que el irregular (sea A o B), más que apelar a la razón, apela a las afecciones y estimula la imaginación y, siendo su influencia universal e irresistible, la inferencia es realizada sobre la base de una inclinación natural²¹. Ahora bien, Logan señala que las críticas de Filón al argumento, en su formulación regular, demuestran que éste no satisface las reglas de la argumentación analógica, es decir, que falla en alguno de los requisitos exigidos para poder realizar la inferencia. Sin embargo, en la formulación irregular, Cleantes se las ingenia para mostrar que la inferencia puede realizarse igual, aun cuando dichos requisitos no sean cumplidos, dando cuenta así de la irrelevancia de las objeciones que había presentado Filón. A continuación, Logan dirá que Filón está de acuerdo con esta versión del argumento, pero

²⁰ LOGAN, *The Irregular Argument in Hume's Dialogues*, 485.

²¹ *Ibidem*, 489.

que esto exige explicar por qué se sigue discutiendo el argumento entre las partes IV-XI²². Su interpretación es que Cleantes pretende, erróneamente, que la conclusión de la segunda formulación es también alcanzada analógicamente y que Filón no está dispuesto a aceptar que así sea. Por lo tanto, concluye Logan, Filón continuará atacando la posición de Cleantes, en la medida en que éste intente defender que el argumento del designio, en cualquiera de sus expresiones, alcanza su conclusión analógicamente. Siguiendo con esta lectura, Logan sostiene que la profesión de fe de Filón en el segundo párrafo de la parte XII es el reconocimiento de la segunda formulación del argumento, pero sólo si se admite que no existe un proceso analógico en la inferencia, sino que se trata de una inclinación natural²³. De este modo, Filón estaría manteniendo la coherencia a lo largo de los DNR.

La primera parte de la tesis de Logan nos parece correcta, pero no compartimos su interpretación respecto del desacuerdo entre Filón y Cleantes. Convenimos en la distinción que realiza Logan entre las formulaciones del argumento del designio en las partes II y III. También creemos que acierta cuando muestra que Cleantes pretende utilizar su segunda formulación en respaldo de la primera. Pero creemos que Filón no está de acuerdo con Cleantes por motivos distintos de los que señala Logan, con lo cual, nuestra explicación de por qué se continúa la discusión del argumento será diferente, como así también lo será nuestra interpretación de la profesión de fe de la parte XII.

Comenzaremos haciendo referencia a un pasaje que será clave para sustentar nuestra posición: “Aquí pude observar, Hermipo, que Filón estaba un poco avergonzado y confundido: pero mientras vacilaba en pronunciar una respuesta, por suerte para él, Demea irrumpió en la conversación, y salvó su semblante”. Como sabemos, se trata del relato con el que Pánfilo describe la escena inmediatamente posterior a la segunda formulación del argumento del designio por parte de Cleantes. La interpretación de este pasaje exige que se den respuestas a dos preguntas. La primera de ellas, a su vez, puede desdoblarse: ¿por qué está avergonzado y confundido Filón?; ¿está avergonzado y confundido por el mismo motivo o estos dos estados responden a motivos diferentes? La segunda pregunta tiene que ver con la actitud de Filón: ¿por qué duda en pronunciar una respuesta? Veamos, antes de responder a estos interrogantes, algunos fragmentos de la

²² Cfr. *Ibidem*, 491.

²³ Cfr. *Ibidem*, 492.

parte final del discurso que precedía la escena. Cleantes había presentado el argumento en su formulación irregular (A y B), cuya “influencia universal e irresistible” (p. 101), le permitiría evadir las objeciones de Filón a la formulación regular. A continuación dice:

“Permíteme también observar aquí, continuó Cleantes, que este argumento religioso, lejos de resultar debilitado por ese escepticismo que tan vehementemente has abrazado, se fortalece más bien con él y se torna más firme e indiscutible. Excluir toda argumentación o razonamiento de cualquier tipo es signo de afectación o desvarío. La profesión declarada de todo escéptico razonable consiste únicamente en rechazar los argumentos abstrusos, extraños y sutiles; en adherirse al sentido común y a los sencillos instintos de la naturaleza; y en asentir, siempre que haya razones que se le impongan con tan pleno vigor que no pueda sustraerse a ello sin máxima violencia. Ahora bien, los argumentos a favor de la religión natural son enteramente de este género; y sólo la más perversa y obstinada de las metafísicas puede rechazarlos. [...] ¿A qué grado de ciego dogmatismo tiene uno que haber llegado para rechazar tan naturales y tan convincente argumentos?” (p. 100).

En esta cita encontraremos las respuestas que buscamos. En primer lugar, debe observarse que Cleantes ha presentado el argumento de tal modo que un “escéptico razonable” no podría dejar de reconocer su evidencia sin actuar contra su propio escepticismo. Esto se debe a que el argumento toma su fuerza de la inclinación natural a su asentimiento, inclinación que tampoco podría evitarse sin ejercer una “máxima violencia”. En segundo lugar, debe notarse que si los escépticos filosóficos, que son quienes mayores objeciones pueden presentar a un razonamiento antes de admitirlo, se ven arrastrados a adherir a su conclusión, el argumento del designio se convierte en un argumento derivado del consenso universal de la humanidad. Así, en efecto, es como lo sostendrá Cleantes, aunque haciendo la insignificante salvedad de los bárbaros y los ignorantes salvajes (p. 101). Ahora bien, esta nueva versión del argumento puede confundir a Filón, puede hacerlo dudar acerca de su universalidad, incluso puede hacerlo pensar, por un momento, que ha sido derrotado en la batalla que está llevando adelante contra Cleantes. Pero de ningún modo pudo haber provocado su vergüenza. Si en algún momento se sonrojó, como parece indicar el final del pasaje del relato de Pánfilo, la razón de ello debe buscarse más allá del aspecto teórico de la discusión. Creemos que algo de astucia por parte de Cleantes colaboró a producir este cambio en el semblante de Filón.

Nuevamente, Cleantes apunta al talón de Aquiles de Filón para reforzar su posición²⁴, pues, luego de sugerir que el argumento goza de universalidad, sostiene que sólo las personas cegadas por su dogmatismo o afectadas por una metafísica perversa y obstinada podrían rechazarlo. De este modo, a la confusión que muestra Filón por la nueva e ingeniosa formulación del argumento, se le suma la vergüenza ante la posibilidad de ser él mismo un ejemplo de ciego dogmatismo. Filón parece tomarse un momento para preguntarse, “¿no estará en lo cierto Cleantes respecto de la universalidad del argumento y estaré yo siendo, sin darme cuenta, más dogmático que el propio Demea?” Entendemos que cuando Filón vacila en pronunciar su respuesta, no está pensando en los aspectos teóricos del debate, simplemente está dudando de su propio modo de actuar; su silencio representa, antes que una falta de respuesta, el miedo a continuar transitando una senda cuyo destino final le deparará la compañía de los dogmáticos.

Ahora bien, creemos que esta interpretación puede respaldarse prestando atención a la reanudación de la discusión por parte de Filón, y consideramos que es aquí donde falla la lectura de Logan. Luego de que Demea haga uso de la palabra hasta finalizar la parte III, Cleantes subirá el tono de la discusión, diciendo:

“Estoy dispuesto a admitir, dijo Cleantes, que los que sostienen la perfecta simplicidad del Ser Supremo, tal como tú [a Demea] la has expuesto, son totalmente místicos, y responsables de todas las consecuencias que yo he extraído de su postura. Son, en una palabra, ateos sin saberlo”. (107)

La reacción de Filón no se hará esperar:

“Te ruego que consideres, dijo Filón, contra quién van ahora dirigidos tus vituperios. Estás honrando con el calificativo de *ateo* a casi todos los teólogos ortodoxos y consecuentes que se han ocupado de este tema; y al final tú vas a ser, a juzgar por tus propios cálculos, el único teísta consecuente en el mundo. Pero si los idólatras son ateos, como pienso que efectivamente puede afirmarse, y los teólogos cristianos también, ¿en qué se convierte el tan famoso argumento derivado del universal consenso de la humanidad?” (p. 107).

El ataque de Filón es genial. Recordemos que había permanecido en silencio, temeroso de estar actuando como un dogmático por insistir en presentar trabas a un

²⁴ Cfr. p. 10 de este trabajo.

argumento que debía ser admitido universalmente. ¡Pero es el mismo Cleantes quien le da el pie para volver a la arena de batalla! Filón no dejará escapar la oportunidad y le señalará su incoherencia. Casi puede escucharse el suspiro de alivio de Filón, diciéndole a Cleantes: *“Quisiste renovar tu argumento, revistiéndolo de una influencia universal e irresistible, y pensaste que, de ese modo, yo no tendría posibilidad de seguir discutiendo sin pasar por un burdo dogmático; fue muy astuto de tu parte, por poco me engañas. Pero resulta que ahora eres tú quien está negando, por lo que se percibe a través de tus propias palabras, la universalidad de su consenso. Sigamos, pues, con nuestra discusión”*. Parece evidente, entonces, que si Filón ha retomado la discusión señalando que no existe el consenso universal para el argumento, como pretendía Cleantes, es porque lo que había comprometido su posición era ese consenso y no el modo en que realizamos la inferencia.

Si nuestra interpretación es correcta, Logan estaría equivocado también respecto de la confesión de fe de Filón en la parte XII, ya que, como vimos, se ha descartado que el argumento pueda arrastrarnos, por una inclinación natural, a su asentimiento, haya o no un proceso analógico. Desde nuestro punto de vista, la justificación de la confesión de fe de Filón se encuentra en la misma parte XII. Lo que debemos preguntarnos es por qué Filón ha estado discutiendo el argumento, si ahora se muestra convencido de su conclusión. La respuesta ha sido ya adelantada en el desarrollo de este trabajo: intentaba mostrar que la religión natural no es susceptible de fundamentación racional. Con relación a este objetivo, Filón seguirá sosteniendo que la razón por sí misma no nos conduce hacia la creencia religiosa. Recordemos que su confesión comienza con las siguientes palabras: *“Tú, Cleantes, [...] sabes perfectamente que [...] nadie lleva impreso en su alma con más profundidad que yo el sentimiento religioso”* (p.176). Es muy importante notar aquí que esto no es solo una manera de expresarse o un simple preámbulo para lo que será dicho, sino que se trata de la declaración de una *condición necesaria* para la creencia religiosa. En este sentido, esas palabras pueden ser tomadas como la auténtica confesión de Filón. Se trata de una confesión de fe y no del reconocimiento de la racionalidad de su creencia.

Esto se debe a que la razón, como veíamos anteriormente, sólo alcanza esa débil conclusión del argumento del designio, según la cual, *“la causa o las causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana”* (p. 190). Dada la incertidumbre en que nos deja esta conclusión con respecto a la naturaleza de los atributos divinos, es necesario contar con algo más para ser un “verdadero

cristiano” (p. 191). Como decía Filón, en el pasaje citado más arriba, “es para mí un placer [...] que el *razonamiento justo y la sana piedad concurren* aquí en una misma conclusión” (p.86, énfasis agregado). ¿Qué puede significar aquí este “concurran”? Creemos que lo que Filón está reconociendo es que el argumento del diseño, si bien no alcanza para conducirnos a la creencia religiosa, tampoco es incompatible con ella. El argumento deja un vacío, relativo a los atributos de la divinidad -ya que no a su existencia-, que deberá llenarse adscribiendo, piadosamente, toda suerte de perfecciones a la causa original (p.85). Ahora bien, ese vacío también puede dar lugar a las cavilaciones de los ateos (aunque éstos lo sean “sólo de nombre”). Precisamente, es el carácter indeterminado de la naturaleza de la causa original obtenida por el argumento lo que hace que se perpetúen las controversias sobre la cuestión del teísmo. Controversias que, de acuerdo con Filón, son ‘meramente verbales’:

“... existe una especie de controversia que, por la naturaleza misma del lenguaje y de las ideas humanas, está condenada a una perpetua ambigüedad y a no alcanzar jamás una certeza o precisión razonable por muchas precauciones que se tomen o definiciones que se aporten. Son las controversias relativas a los grados de cualquier cualidad o circunstancia. [...] Que la disputa relativa al teísmo es de esta naturaleza y, en consecuencia, meramente verbal, o quizá, aún más irremediablemente ambigua, si ellos es posible, resultará patente tras la más ligera de las indagaciones”. (p.180).

Pero, si la conclusión del argumento del diseño no nos ofrece más que indeterminación acerca de los atributos de la primera causa, y, además, como hemos visto, no existe una inclinación natural universal hacia la creencia religiosa, ¿cómo se explica la disidencia entre escépticos y dogmáticos? Como bien ha notado J. Noxon²⁵, es en este punto donde Hume asoma por única vez en los *Diálogos* para ofrecer su propio punto de vista:

“Parece evidente que la disputa entre los escépticos y los dogmáticos es enteramente verbal o, la menos, concerniente sólo a los grados de duda y seguridad con que hemos de contar en todo razonamientos; y tales disputas son comúnmente, en el fondo, verbales y no admiten determinación precisa alguna. Ningún dogmático en la

²⁵ NOXON, *Hume's Agnosticism*, 250; 259.

filosofía niega que existan dificultades no sólo en lo que respecta a los sentidos, sino también a la ciencia, ni tampoco que estas dificultades sean absolutamente insolubles por un método regular y lógico. Ningún escéptico niega que, pese a tales dificultades, nos hallamos en la absoluta necesidad de pensar, creer y razonar en todo género de materias y hasta de dar frecuentemente asentimiento con seguridad y confianza. La única diferencia, pues, entre estas sectas, si es que merecen tal nombre, es que el escéptico, por hábito, capricho o inclinación, insiste casi siempre en las dificultades, y el dogmático, por las mismas razones, en la necesidad”. (p. 181-2).

Debemos notar aquí que Hume está señalando una diferencia que vale para “todo razonamiento”, es decir, que no conviene únicamente a la discusión sobre la religión natural. Y, en pocas palabras, sostiene que esa diferencia responde, en el fondo, a una cuestión de temperamento. Teniendo en cuenta esta observación de Hume, podemos responder a la pregunta ¿cuál es la intención de Filón en el debate?, diciendo que Filón sostiene que el temperamento escéptico predispone más hacia la creencia religiosa que el temperamento dogmático. Es muy importante remarcar este punto, puesto que permite comprender por qué Filón ha estado insistiendo en las objeciones al argumento de Cleantes. Desde este punto de vista, es comprensible que haya puesto todo su esfuerzo en mostrar a Cleantes que su argumento no era racionalmente implacable, ya que, sólo por medio de esta discusión, estaba en condiciones de advertir el peligro del temperamento dogmático. Precisamente, esta idea aparecerá para cerrar los *Diálogos* y darán lugar al consejo final de Filón:

“La persona educada con un justo sentido de las imperfecciones de la razón natural volará con mayor avidez hacia la verdad revelada, mientras que el altivo dogmático, persuadido de poder erigir un sistema teológico completo con la mera ayuda de la filosofía, desdeñará cualquier ayuda adicional y rechazará a este adventicio instructor. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un fiel y verdadero cristiano, proposición ésta que de buena gana recomendaría a la atención de Pánfilo”. (p. 191).

Si tenemos en cuenta lo que se proponía Filón desde el comienzo, veremos que no existe, al fin y al cabo, contradicción alguna en su discurso. En palabras de Cleantes, Filón se proponía “erigir la fe religiosa sobre un escepticismo filosófico” (p. 72). Y esto es, justamente, lo que ha hecho. Una vez que la creencia religiosa se afirma en el escéptico

por vía de la fe, ya no tenemos motivos para seguir presentando dudas acerca de la evidencia del argumento del designio. Una vez que se ha demostrado que este argumento, debido a su indeterminación, puede utilizarse para sostener posiciones a favor o en contra de la creencia, el escéptico puede adoptarlo como una forma más (aunque insuficiente por sí misma) de reconocer la divinidad. En consecuencia, de acuerdo con esta lectura, sólo después de haber confesado que “Tú, Cleantes, [...] sabes perfectamente que [...] nadie lleva impreso en su alma con más profundidad que yo el sentimiento religioso”, Filón está en condiciones de decir “ni rinde más profunda adoración al Ser Divino, tal como se muestra a la razón en la inexplicable maquinaria y artificio de la naturaleza” (p. 176).

4. Consideraciones finales.

En este último apartado, intentaremos mostrar en qué sentido se puede oponer la verdadera religión a la falsa. Consideramos que Hume ha preparado el camino para esta oposición mediante la discusión del argumento del designio. Como sostuvimos en la introducción, el debate de Filón con Cleantes no debería ser entendido como el fin último de los *Diálogos*, sino como un paso, importante y necesario, que le permitirá a Hume llegar al punto central de la obra, esto es, la intolerancia religiosa y sus consecuencias en el ámbito de la práctica social.

Cuando Filón termina su discurso referido al carácter verbal de la discusión entre teístas y ateos, dice: “Considerad pues, en que consiste el verdadero punto de controversia; y, si no podéis abandonar vuestras disputas, procurad al menos curaros de vuestra animosidad” (p.181). Creemos que este pasaje tiene un peso importante para la interpretación del mensaje de Hume, y que no se le ha prestado la atención que merece. En efecto, Hume ha mostrado, a través de la discusión del argumento del designio, que no existen elementos suficientes para considerar que una creencia, en el sentido de una visión del mundo, sea superior a o mejor que otra. Podemos saber que existe una primera causa y que, probablemente, la misma guarda alguna remota analogía con la mente humana, pero no podemos ir más allá de esta afirmación sin involucrar creencias propias, creencias que no tienen otro fundamento que nuestro temperamento. Una consecuencia inmediata de este planteo es la inexistencia de una verdad absoluta en materia de religión. A partir de allí, Hume desplaza la pregunta por la verdad de la religión, y pone el centro de atención

sobre la conducta de quienes sustentan distintas creencias. Podemos tener creencias, es inevitable tenerlas, esto no representa ningún problema; el problema que advierte Hume, y que estaría intentando resolver en los *Diálogos*, es hasta dónde estamos autorizados a actuar en nombre de ellas. Es para este propósito que la discusión del argumento del designio cumple un rol esencial. Ciertamente, si somos capaces de comprender que es a causa de nuestro temperamento que nuestras ideas sobre la religión difieren de las de otros, ¿no estaremos en mejores condiciones de ‘curar nuestra animosidad’?

Esta estrategia argumental se verá reflejada en una nueva discusión que mantendrán Cleantes y Filón (p. 182). Dado que es en el ámbito de la práctica donde los diferentes sistemas de valores se disputan la universalidad y donde la animosidad tiene consecuencias indeseables, Hume abordará el tema de la moral en las falsas religiones, es decir, en las religiones fundadas en supersticiones vulgares, y sus consecuencias para la sociedad. Contra lo que sostiene Cleantes, Filón dirá que la moralidad de la falsa religión no sólo es innecesaria, sino además peligrosa (pp. 182-5). No entraremos en los detalles de los argumentos expuestos por Filón, sólo recordaremos que buena parte de su discurso está dedicado a mostrar cómo las religiones populares han generado numerosos perjuicios a la humanidad. Lo que más nos interesa señalar es que, al finalizar este pasaje, Cleantes y Filón acuerdan con respecto a lo que es la verdadera religión:

“...no permitas que tu celo contra la falsa religión socave tu veneración por la verdadera. [...] La reflexión más satisfactoria que a la imaginación humana le es posible sugerir es la del teísmo genuino, que nos hace aparecer como la obra de un Ser perfectamente bueno, sabio y poderoso; que nos creó para la felicidad; y que, habiendo implantado en nosotros inmensos deseos de bien, prolongará nuestra existencia por toda la eternidad”. (p. 187).

Estas palabras de Cleantes son tan difíciles de interpretar como la confesión de fe de Filón. ¿Acaso está Cleantes asumiendo, como sostuvo Filón, que la razón nos abandona luego de alcanzar la débil conclusión del argumento?, ¿será por eso que la imaginación es la encargada de suplir esa falta, atribuyendo tal o cual atributo al Ser Divino? Como sea, el punto es que Cleantes parece ceder un poco para aproximarse a la posición de su amigo. Filón, haciéndose eco de la actitud de Cleantes, responde: “Estas apariencias son de lo más atractivas y tentadoras, y para el verdadero filósofo son más que apariencias” (p. 187). También parece que aquí Filón ha cedido un poco para aproximarse

a la posición de Cleantes. El tono conciliatorio de esta última parte nos hace volver a pensar en Demea y en la magnífica ocasión que ha desperdiciado para aprender la lección de Cleantes y Filón. Estos últimos han sabido sostener una discusión racional hasta el final y han dado muestra de respeto y de tolerancia.

Pensamos que Hume está dando a entender en los *Diálogos* y, particularmente, a través de la parte XII, que la disputa por la verdad de la religión no tiene sentido; que, en todo caso, la verdadera religión –“de naturaleza filosófica y racional” (p. 183)- se expresa en la conducta de los sujetos, independientemente de las creencias que se sustenten con relación a los atributos de Dios; que, por lo tanto, las religiones falsas son reprochables, no porque se lo pinte a Dios arbitrariamente, sino porque son causa de acciones y conductas repudiables. Y lo son porque desconocen otras voces, erigiéndose en portadoras de una verdad que se pretende absoluta. De este modo, el contraste entre la verdadera religión y la falsa, no debería buscarse en un cuadro de oposición de los valores de verdad de las teorías en disputa, sino comprobando cómo se reflejan las creencias religiosas en las conductas, cuya oposición más sustancial es tolerancia-intolerancia.

Hume parece haber diseñado los *Diálogos* para mostrar cuán absurdas son las disputas religiosas. Pero no se conformó con señalar su causa, también supo advertir sus consecuencias. La intolerancia, el vicio más odiado, temido y combatido por los ilustrados, fue la marca distintiva del celo del fanatismo religioso. Hume lo sabía muy bien, y nos parece natural pensar que en su obra influyeron los doscientos años de guerras de religión que, para entonces, pesaban sobre la espalda de Occidente.