

DAVID HUME Y EL ENIGMA DE LOS *DIALOGUES*

Fernando A. Bahr. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
República Argentina

Resumen: La mayoría de los estudios acerca de los *Dialogues concerning Natural Religion* han considerado que Philo -el escéptico- debería ser entendido como el vocero de David Hume en la obra. En este artículo, nuestra intención es poner a prueba esa interpretación dominante. Para ello, después de destacar sus puntos a favor, presentamos otros aspectos del personaje cuya conciliación con las ideas de Hume es problemática, o, a nuestro juicio, imposible. Ante estos escollos -reconocidos por los intérpretes más prestigiosos-, ofrecemos como alternativa entender a Philo como representante de la filosofía de Pierre Bayle, un autor cuya influencia sobre Hume ha sido reconocida con frecuencia. Desde esta alternativa, finalmente, ensayamos una nueva clave de lectura de los *Dialogues*.

Abstract: Traditionally, Philo -the sceptical character- has been considered the «voice» of David Hume in the *Dialogues concerning Natural Religion*. In this article, we make an attempt to challenge that identification. First of all, we indicate its better arguments; then, we point out some ideas of the character that make hard, or impossible, his role of spokesman. In front of these difficulties, we suggest a new interpretation. Philo's model might have been, not Hume himself, but Pierre Bayle, an author whose influence in Hume's writings is generally recognised. Finally, we try to explain the benefits that this change may produce in the comprehension of the *Dialogues*.

La pregunta acerca de cuál de los participantes en los *Dialogues concerning Natural Religion* representa el pensamiento de David Hume ha originado debates desde la primera publicación de esta obra, en 1779. Hay quienes se inclinan por Pamphilus, el relator de la conversación¹, y quienes piensan que Cleanthes resulta la opción más adecuada.² Pero es Philo, sin duda, el que ha recibido un mayor número de votos. Ver en Philo al representante de Hume parece, en efecto, la alternativa más natural, dado que el escéptico es el personaje descollante en la obra y dado que interpreta allí un papel familiar a Hume, el de crítico «agresivo» que se esfuerza por desintegrar las teorías rivales y desdibuja las hipótesis propias. Esta identificación, además, marcaba la opinión de los primeros críticos: Thomas Hayter, en 1780, consideró como un «hecho indisputable»

¹ Así lo ha propuesto Charles Hendel (Cf. *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Co, 1963, p. 358). Kemp Smith (edición de los *Dialogues*, New York, Social Sciences Publishers, 1948, p. 59) cita varios otros autores que compartían este parecer.

² John Hill Burton, autor de la primera biografía de Hume en 1846, justificó la identificación entre Hume y Cleanthes alegando que alguien que apareciera primero como «como un materialista de la escuela de Spinoza» y después como «un escéptico demoleador» -esto es, Philo- no podía representar el pensamiento de Hume (Cf. *Life and Correspondence de David Hume*, I, p. 329. Citado por J. Price, *David Hume. Updated edition*, Boston, Twayne Publishers, 1991, p. 111). Entre los que, últimamente, han subrayado las semejanzas entre Cleanthes y Hume se encuentra James Noxon (Cf. «Hume's Agnosticism», en V. C. Chappell (Ed.), *Hume*, Garden City (New York), Anchor Books, pp. 365-370).

que Philo, y no Cleanthes, personificaba a Mr. Hume.³ Y cuenta asimismo con el apoyo de los intérpretes más destacados del siglo XX. Norman Kemp Smith, en primer lugar, quien afirmó que Philo representaba a Hume «desde el principio hasta el final», pero también Terence Penelhum o John Gaskin.⁴

Está fuera de discusión que en el transcurso de los *Dialogues* Philo introduce varios argumentos que evocan ideas de Hume. Vamos a dedicar las páginas iniciales del presente artículo a recorrer, sin ánimo de ser exhaustivos, ciertos puntos de la obra que se han destacado en este sentido. A continuación, señalaremos otros argumentos que ofrecen mayores conflictos a la hora de explicarlos desde los principios teóricos que caracterizan a la filosofía humeana. Por último, procuraremos destacar aquellas ideas que, a nuestro juicio, resultan incomprensibles desde esta interpretación clásica: estas ideas nos abrirán las puertas para esbozar una solución alternativa.

1. *Philo y Hume.*

El primer punto en el que Philo parece repetir ideas de su creador concierne a la definición de filosofía propuesta en la Parte I para responder a la crítica que Cleanthes hace al escepticismo. Philo empieza por admitir la necesidad en la que se encuentra el escéptico de «actuar, vivir y conversar como los demás hombres»; luego, justifica las ocasionales incursiones filosóficas como un ceder «a la tentación del placer y de la satisfacción» que se encuentra en ocupar la mente en asuntos de índole natural o moral; y, por último, define a la filosofía como un razonar más regular y metódico, pero no esencialmente diferente del razonar en la vida cotidiana.⁵ Es evidente que el personaje, aquí, se está nutriendo de ideas sostenidas por Hume en el *Treatise* y en la primera *Enquiry*.⁶ Y las semejanzas deben extenderse a los reproches que, a continuación, Philo dirige a la teología natural por abandonar el territorio seguro de la vida cotidiana para dedicarse a abstractas especulaciones sobre los orígenes del universo.⁷

Una nueva conexión se presenta con las objeciones contra la hipótesis del designio en la Parte II. Los argumentos que apelan a la debilidad de la analogía entre los objetos procedentes del designio humano y los objetos naturales están muy relacionados con ideas esbozadas en el *Treatise* y en la primera *Enquiry*.⁸ El argumento que señala el carácter único del universo y la imposibilidad de incluirlo dentro de una especie para inferir la condición de su causa, por su parte, está de acuerdo con lo dicho en la Sección XI de

³ Th. Hayter, «Remarks on Mr. Hume's Dialogues concerning Natural Religion», en James Fieser (Ed.), *Early Commentaries on Hume's Writings*, Internet Release, 1995, p. 1.

⁴ Cf. N. Kemp Smith, ed. cit. de los *Dialogues*, p. 59; T. Penelhum, por ejemplo, «Natural belief and religious belief in Hume's philosophy», *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, N° 131, p. 180; J. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London and Basingstoke, The MacMillan Press, 1978, p. 161.

⁵ Cf. *Dialogues concerning Natural Religion*, edición de J. C. A. Gaskin, *David Hume. Principal Writings on Religion*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993, p. 36. En adelante, nos referiremos a esta edición como *Dialogues*.

⁶ Cf. *Treatise on Human Nature*, I, IV, vii, edición de L. A. Selby Bigge, con revisión y notas de P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 269-271; *Enquiry concerning Human Understanding*, edición de L. A. Selby-Bigge, con revisión y notas de P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, XII, iii, p. 162. En adelante nos referiremos a estas ediciones bajo las siglas de *T. H. N.* y *E. H. U.*, respectivamente.

⁷ Véase en este sentido, sobre todo, la Sección XII de *E. H. U.*

⁸ Cf. *Dialogues*, II, p. 46. Puede compararse con *T. H. N.*, I, III, xiii, p. 147, y con *E. H. U.*, IX, p. 104.

la primera *Enquiry*.⁹ Lo mismo sucede con el argumento de la Parte V, acerca de la imposibilidad de atribuir a la causa más cualidades de las que sean estrictamente necesarias para producir el efecto, argumento cuya mejor justificación filosófica se da en la mencionada Sección XI de la primera *Enquiry*.¹⁰ Y una referencia igualmente implícita se produciría en la Parte VII, donde Philo afirma que principios tales como *razón, instinto, generación y vegetación* nos resultan totalmente inexplicables en sí mismo y en su modo de operar: idea que debería entenderse en relación a pasajes del *Treatise* y de la primera *Enquiry* que afirman nuestra ignorancia acerca de la causa última de nuestras impresiones o de la eficacia última de la naturaleza.¹¹

También en las Partes X y XI de los *Dialogues* pueden hacerse visibles algunas relaciones con otros escritos de Hume. En relación con el llamado «problema de la inferencia», por ejemplo, problema que subraya Philo en la Parte XI, y que también subraya «el amigo» de Hume en la sección XI de la primera *Enquiry*.¹² En la misma Parte XI, además, se ha notado una relación entre la sugerencia de Philo acerca de la responsabilidad «divina» frente a los vicios y una irónica apelación al misterio del origen de los pecados al final de la Sección VIII de la *Enquiry concerning Human Understanding*,¹³ y también se ha subrayado la semejanza que existe entre el modo como Philo califica al final de la Parte X sus objeciones al argumento del designio («meras cavilaciones y sofismas») y su desestimación de las dudas pirrónicas en la Sección XII de la misma *Enquiry*.¹⁴

Se pueden encontrar asimismo muchos vínculos entre la Parte XII de los *Dialogues* y otros escritos de Hume, sobre todo con respecto a la crítica a las «supersticiones vulgares». Así, por ejemplo, la mención de las «funestas consecuencias» que acompañan los tiempos en que predominan los sentimientos religiosos encuentra su más amplia exposición en la *History of England*.¹⁵ Igualmente, la apelación a la espontánea honestidad y benevolencia por encima del artificio de las «teorías y sistemas teológicos» aparece muy apoyada por ideas elaboradas en la segunda *Enquiry* acerca de la unión entre felicidad e ingenuidad natural.¹⁶ Otro tanto puede decirse de la oposición establecida por Philo entre la «falsa» religión y motivos morales tales como justicia o humanidad, problema del cual se ocupa

⁹ Cf. *Dialogues*, II, p. 51. Puede compararse con *E. H. U.*, XI, p. 148.

¹⁰ Cf. *Dialogues*, V, pp. 68-70. Se desarrolla en *E. H. U.*, XI, pp. 135-137.

¹¹ Cf. *Dialogues*, VII, p. 80. James Noxon («Hume's Agnosticism», ed. cit., pp. 397-398) establece la conexión con *T. H. N.*, I, III, v, p. 84, y I, III, xiv, p. 159. Kemp Smith señala en el mismo sentido otro pasaje de *T. H. N.*, I, III, xvi, p. 179 (Cf. ed. cit. de los *Dialogues*, p. 36, n. 3). J. Gaskin, en su edición de los *Dialogues* (p. 206, n. 80), compara la idea con un pasaje de la *E. H. U.*, IV, i, p. 30.

¹² Cf. *Dialogues*, XI, pp. 107, 109 y 113; *E. H. U.*, XI, pp. 138-139. Tomamos esta relación de Gaskin (edición de los *Dialogues*, p. 208, n. 107).

¹³ Cf. *Dialogues*, XI, p. 114, y *E. H. U.*, VIII, p. 103.

¹⁴ Cf. *Dialogues*, X, p. 104, y *E. H. U.*, XII, ii, p. 160. Popkin observa esta semejanza en «David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism», en V. C. Chappell (Ed.), *Hume*, ed. cit., p. 87, n. 70.

¹⁵ Cf. *Dialogues*, XII, p. 122. Los pasajes en *The History of England* que pueden ponerse en relación con esta idea son incontables; para un buen resumen puede consultarse, Donald Siebert, *The Moral Animus of David Hume*, cap. 2, «Religion and the Peace of Society» (Newark: University of Delaware Press, London and Toronto: Associated University Press, 1990)

¹⁶ Cf. *Dialogues*, XII, p. 123. Puede compararse con, por ejemplo, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, edición de L. A. Selby Bigge, con revisión y notas de p. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, IX, ii, p. 283. En adelante, nos referiremos a esta edición bajo las siglas *E. P. M.*

por extenso el ensayo *Of Superstition and Enthusiasm*,¹⁷ o de la crítica a la «frívola especie de mérito» que incentiva la religión, cuya mención correspondiente aparece en la segunda *Enquiry*.¹⁸ También la *Natural History of Religion* se presta a comparaciones con la Parte XII: entre otras, la advertencia de Philo respecto de examinar la religión tal como se la encuentra comúnmente en el mundo y su alusión al predominio de la tristeza o melancolía en el sentimiento religioso.¹⁹

Hasta aquí, pues, algunos de los argumentos que se podrían alegar para apoyar la interpretación de que Philo actúa en los *Dialogues* como vocero o representante de la filosofía de David Hume. Se han señalado, asimismo, semejanzas entre ideas de Hume e ideas de Cleanthes,²⁰ e incluso entre Hume y Demea,²¹ pero pocos discuten que, en una comparación, sea Philo el más favorecido. Si alguno de los participantes en la discusión sobre religión natural debe ser entendido como abogado de las ideas del «*bon David*», éste es, en primer término, el escéptico Philo. A continuación, sin embargo, veremos un problema que se ha detectado en la posición del personaje escéptico y los intentos por solucionarlo desde la doctrina de su escéptico inventor.

2. Las incómodas creencias religiosas.

El problema que mencionamos se presenta en los comienzos de la Parte XII, aunque cuenta con antecedentes previos. Está relacionado con el hecho de que Philo reconozca una primera causa inteligente a pesar de haber elaborado, durante buena parte de los diálogos, objeciones racionales poderosas contra la hipótesis del diseño.²² ¿Cómo explicar esta vuelta atrás del escéptico? Y, fundamentalmente, ¿qué estatuto epistemológico se debe dar a esa creencia en un diseñador inteligente que Philo declara poseer? Tres prestigiosos intérpretes actuales de Hume -John Gaskin, Stanley Tweyman y Terence Penelhum- han dado tres diferentes respuestas a esta última cuestión.

¹⁷ Cf. *Dialogues*, XII, p. 124. Todo el ensayo «Of Superstition and Enthusiasm» ofrece muy interesantes comparaciones (Cf. David Hume, *Selected Essays*, edición de S. Copley y A. Edgar, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993, pp. 38-43).

¹⁸ Cf. *Dialogues*, XII, p. 124. Puede compararse con *E. P. M.*, III, ii, p. 199, y IX, i, p. 270.

¹⁹ Cf. *Dialogues*, XII, p. 125 y pp. 127-128. La comparación con *Natural History of Religion* puede hacerse a partir de XV, p. 184, y III, p. 143, respectivamente, de la edición de J. Gaskin, *David Hume. Principal Writings on Religion*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993 (en adelante, nos referiremos a esta edición bajo las siglas *N. H. R.*).

²⁰ En la crítica al argumento *a priori* (*Dialogues*, IX, pp. 91-92.), por ejemplo, o en la consideración del «oficio propio de la religión» (*Dialogues*, XII, p.122).

²¹ En su consideración, seguramente inconsecuente, acerca de que las ideas provenientes los sentidos externos e interno proveen de *todo* el material para el entendimiento humano, o en la descripción que a continuación ofrece de nuestra mente por comparación a la mente divina (*Dialogues*, III, p. 58). La última semejanza ha sido apuntada por John Valdimir Price (Cf. *David Hume. Updated edition*, ed. cit. p. 118).

²² «Tú, en particular, Cleanthes, con quien vivo en una intimidad sin reservas, sabes que, a pesar de la libertad de mi conversación y de mi gusto por los argumentos originales, nadie lleva impreso en el alma con más profundidad que yo el sentimiento religioso, ni rinde una adoración más profunda al Ser divino, tal como se muestra a la razón en la maquinaria y el artificio inexplicables de la naturaleza. Un propósito, una intención, un designio impresionan a cada paso al más descuidado, al más estúpido de los pensadores; y ningún hombre puede seguir tan empecinado en sistemas absurdos como para rechazar continuamente esta evidencia.» (*Dialogues*, XII, p. 116)

Gaskin encuentra buenos argumentos en su estudio de los *Dialogues* para pensar que la creencia en una Deidad afirmada por Philo no puede ser considerada una creencia natural, «y como tampoco es una creencia irracional, debe ser una creencia razonable con un contenido mínimo». ²³ Se trataría, dice, de una creencia «hacia la cual la mente tiene una gran propensión, pero que es ‘algo ambigua’, probable antes que cierta, incapaz de ser desarrollada o extendida racionalmente, dependiente de una analogía imperfecta y muy limitada, y que no compromete al creyente a la acción ni se la prohíbe». ²⁴ Sostiene, por lo tanto, que para Philo, esto es, para Hume, la creencia en una Deidad es razonable antes que no razonable y «tal razonabilidad es reconocida por la mayoría de los hombres cuando examinan el orden natural (*algo* del argumento del designio permanece). Pero esta creencia razonable significa tan poco que el teísta y el ateo pueden estar de acuerdo sobre ella». ²⁵

Para Tweyman, por el contrario, las mejores razones combaten por la interpretación «naturalista», es decir, por la interpretación que considera a la creencia en una Deidad inteligente que Philo reconoce en Parte XII como una creencia natural. Tweyman da las características de esas creencias naturales: son inevitables y universales, se creen por influencia del instinto y eso hace que los argumentos escépticos se muestren impotentes frente a ellas, admiten un empleo de la razón en la determinación de los datos que las sostienen, aunque son no racionales y aunque somos incapaces de explicar el supuesto referente de la creencia. ²⁶ Estas características estarían presentes, a su juicio, en la creencia de Philo, con lo cual la misma debería ser entendida como una creencia natural, universal, imprescindible para la vida práctica, cuya ausencia en pueblos salvajes o bárbaros se explica porque en tales pueblos no se ha dado el tipo de experiencia requerida para que la creencia se genere. ²⁷

Terence Penelhum, por último, entiende que ninguna de las dos interpretaciones mencionadas resulta plausible. La «naturalista» olvida que, para Hume, la creencia en una Deidad inteligente *no* es universal (así lo establece explícitamente la *Natural History of Religion*) ni es un requisito para participar en los asuntos de la vida práctica. La «razonabilista», por su parte, no puede explicar por qué Philo al comienzo de la Parte XII declara la «evidencia» del designio ni puede dar cuenta de la burla del escéptico ante sus propias objeciones, burla que acercaría a la creencia en una Deidad inteligente a la condición de «creencia natural». Penelhum resume su indagación diciendo que el deísmo de Philo no entra fácilmente ni en la categoría de creencia natural, ni en la categoría de creencia razonable, «es una anomalía en el sistema de Hume». ²⁸ El reconocimiento de tal anomalía lo lleva, hacia el final de su estudio, a un reconocimiento inesperado: que no sería descabellado empezar a poner en duda la identificación de Philo con Hume. ²⁹

²³ J. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, ed. cit., p. 126.

²⁴ *Ibidem*, p. 138. Es claro que Gaskin parafrasea aquí lo dicho por Philo acerca de la «única proposición» admisible en teología natural.

²⁵ *Ibidem*, p. 139.

²⁶ S. Teyyman, *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 18-19.

²⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 138 y 148.

²⁸ T. Penelhum, «Natural belief and religious belief in Hume's philosophy», p. 171.

²⁹ «Acaso estemos todos equivocados en apurarnos a identificar a Philo con Hume, tal como lo venimos haciendo desde Kemp Smith. Acaso estemos equivocados, en consecuencia, al suponer que *o* Philo no dice en serio nada de lo que dice en la Parte XII, *o* Hume se siente atascado en un resto de teísmo para el cual su sistema no tiene espacio espiritual. Acaso el cambio completo de Philo es sincero, pero ya no es la posición de Hume». *Ibidem*, p. 179-180.

Es obvio que nuestros resúmenes no alcanzan a brindar una perspectiva adecuada de los aciertos y riquezas de estas interpretaciones. Sin embargo, el debate que hemos esbozado alcanza, creemos, para hacer ver que el acuerdo entre las ideas de Philo y las ideas de Hume no es siempre tan sencillo como parece. Al fin y al cabo, las «confesiones» de la Parte XII están a tono con otras afirmaciones de Philo, hechas en diversos momentos de los diálogos. Los problemas de interpretación, por lo tanto, no se limitan a esa sección final. En ella, Philo sostiene la «evidencia» de un designio; pero ya lo había hecho al final de la Parte X, calificando a las objeciones escépticas como «meras cavilaciones y sofismas» y proclamando la «irresistible fuerza» con que nos sacude la «la belleza y adecuación de las causas finales». ³⁰ Aun sin la desconcertante Parte XII, pues, la obra que examinamos mantiene una buena porción de enigmas para los que la hipótesis de la identificación entre Philo y Hume no ofrece ninguna solución clara.

3. ¿El piadoso Hume?

Vayamos, por fin, a aquellos escollos que nos parecen insuperables. Los mismos están relacionados con la posición mística del escéptico y con sus profesiones de fe. Con respecto al primer aspecto, nadie puede negar que resulta problemático justificar que un vocero de Hume eleve piadosas apelaciones «a la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser supremo», se proponga defender «el adorable misterio que envuelve a la naturaleza divina» mediante el «verdadero sistema del teísmo» o dé cuenta de la extraña mezcla de bienes y males que hay en el mundo «derivándola de atributos infinitamente perfectos aunque incomprensibles». ³¹ Lo mismo sucede con relación al segundo aspecto, a las profesiones de fe. Estas profesiones pueden encontrarse en la Parte I, con la relación entre fe y escepticismo que despierta la sospecha de Cleanthes; en la Parte II, con la limitación del lenguaje teológico a una condición expresiva; en la Parte X, con la apelación a «los ojos de la fe» para responder al problema del mal. ³² Pero las más importantes, claro, aparecen en la Parte XII, con la expresión de «sus sinceros sentimientos religiosos» y de su «profunda adoración por el Ser divino», y, por último, con la declaración final de la íntima vinculación entre fe y escepticismo. ³³

Enfrentados a estos escollos, la mayoría de los defensores de la identificación entre Philo y Hume recurren a la ironía o a una licencia de tipo convencional. ³⁴ Pero, como

³⁰ Cf. *Dialogues*, X, p. 104.

³¹ 31 Cf. *Dialogues*, II, p. 45 y p. 48, V, p. 67, y X, p. 101.

³² 32 Cf. *Dialogues*, I, p. 33, II, p. 44 y X, p. 104.

³³ 33 Cf. *Dialogues*, XII, p. 117 y pp. 129-130.

³⁴ La ironía es el medio de explicación más antiguo, puesto que lo proponen las *Letters on infidelity* escritas por George Horne en 1784 (Cf. J. Fieser, ed. cit. de los *Dialogues*, p. 9). Es también el más popular, puesto que recurren a él, entre otros, Mossner (Cf. «Hume and the Legacy of the *Dialogues*», en G. P. Morice (Ed.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Austin, University of Texas Press, 1977, p. 17), John Laird (Cf. *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen and Co., 1932, p. 306), y, de alguna manera, Terence Penelhum (Cf. «Natural belief and religious belief in Hume's philosophy», p. 167). Por la «estipulación convencional» se inclinaron Kemp Smith (Cf. edición de los *Dialogues*, pp. 44 y 123), parcialmente E. C. Mossner (Cf. «Hume and the legacy of the *Dialogues*», ed. cit. p. 13), J. V. Price (Cf. «Sceptics in Cicero and Hume», *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXV, N°1, Jan.-March, 1964, p. 106) y también Terence Penelhum (Cf. «Natural belief and religious belief in Hume's philosophy», pp. 178-179).

observó John Gaskin, ninguna de las dos explicaciones es convincente, teniendo en cuenta sobre todo que Hume introdujo el último pasaje en 1776, cuando ya sabía que no viviría para ver los *Dialogues* publicados.³⁵ Además, agregaríamos, la fe en la que se protege Philo no es una «parodia» incorporada sólo al final, para lograr el clímax de la ironía como afirma Mossner.³⁶ Por el contrario, la vinculación entre escepticismo y fe está supuesta desde el comienzo mismo de los *Dialogues* y debe ser considerada la guía de toda la discusión.³⁷ No sólo eso: sin esa fe no se entiende la tesis «mística» sustentada por Philo. La posición del escéptico supone la fe en tanto es esta convicción no racional –y acaso antirrational– la que le permite predicar de Dios la «perfección incomprensible».³⁸ Eliminarla, por lo tanto, implica eliminar el único soporte del «genuino teísmo». Philo proclama su fe y sus argumentos suponen la fe. Otra vez, esta posición implica una enorme dificultad para hacer del escéptico un representante de Hume.

Los dos elementos señalados, insistimos, son esenciales a la posición de Philo. Nos parece que colocarlos en un segundo plano alegando ironía o concesiones de estilo, o peor aún, prescindir de ellos, equivaldría a no aceptar el personaje tal como lo dibujó Hume. Puede ser cómodo para la exégesis, pero corre el riesgo de alterar decisivamente el objeto que se procura interpretar. Veremos a continuación una forma de evitar esa violencia.

4. El modelo de Philo.

Los *Dialogues concerning Natural Religion* marcan la cota más alta del talento filosófico-literario de David Hume. Ahora bien, es indudable que la materia prima sobre la cual el filósofo escocés trabajó el contenido de sus diálogos le fue provista por ideas y doctrinas que circulaban en la República de las Letras del siglo XVIII europeo. El entorno intelectual está presente, dramatizado, en la discusión que imagina Hume; varios estudios lo han puesto de manifiesto descubriendo las huellas de pensadores de carne y hueso que contribuyeron a alimentar la realidad de los tres personajes. Kemp Smith, por ejemplo, en su edición de 1947, apuntó que el argumento *a priori* presentado en la Parte IX de los *Dialogues* por Demea estaba tomado casi textualmente del *Discourse concerning the Being and Attributes of God* escrito por Samuel Clarke para la primera de las *Boyle Lectures* en 1704.³⁹ Estudios posteriores fueron completando las fuentes de Demea a partir del *De Origine Mali* de William King (1702) y otros teólogos que se nutren de King en los años siguientes: Peter Browne y William Law.⁴⁰ La amalgama (no muy fácil) de estos

³⁵ Cf. J. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, ed. cit., p. 171.

³⁶ Cf. E. C. Mossner, «Hume and the legacy of the *Dialogues*», p. 17. Penelhum analiza el último párrafo de Philo como parodia del fideísmo en «Scepticism and fideism», en M. Burnyeat (Ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 287-288 y 311-313.

³⁷ Cf. *Dialogues*, I, p. 33.

³⁸ George Nathan ha observado muy bien que Philo *no* afirma una Deidad moralmente indiferente, y mantiene, por el contrario, la «perfección moral» de la Deidad *por definición*, es decir, como una convicción de fe que ninguna evidencia podría alterar, por terrible que fuera. C. G. Nathan, «Comments on Tweyman and Davis», en S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion* in focus, London and New York, Routledge, 1991, p. 208.

³⁹ Cf. N. Kemp Smith, edición de los *Dialogues*, p. 26, n. 2 y p. 43, n. 2.

⁴⁰ Cf. A. Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, Stockholm, Diakonystirelsens Borkforlag, 1966, especialmente pp. 197-198.

autores, y la imaginación de Hume, producirían la figura del ortodoxo, ingenuo y algo irascible personaje.

Con respecto a Cleanthes, hay un mayor número de candidatos: entre otros, el obispo Berkeley⁴¹ y Joseph Butler⁴². Sin embargo, la caracterización más acertada parece ser la R. H. Hurlbutt, quien en 1956 mostró las sorprendentes semejanzas que existen entre los argumentos de Cleanthes y dos «teólogos científicos» discípulos de Newton y miembros de la Royal Society: George Cheyne y Colin Maclaurin.⁴³ Cleanthes, de acuerdo con esta hipótesis, sería un claro representante de la teología científica que encarnaron los miembros más conspicuos de la Royal Society; teólogos que partieron de las ciencias naturales, que aplicaron a la teología el llamado «método experimental», que tuvieron en el argumento del designio su principal arma para demostrar la existencia de una Mente ordenadora y que encontraron en el método científico el apoyo más seguro para la fe. He allí el verosímil laboratorio que habría dado vida a Cleanthes, «el héroe del diálogo» según la famosa carta de Hume a Gilbert Elliot del 10 de marzo de 1751.

Tenemos ya las probables fuentes de Demea y Cleanthes, pero ¿qué pasa con Philo? Según Charles Hendel, el modelo de nuestro personaje «parece ser Francis Bacon, empirista en ciencia pero escéptico con respecto al conocimiento racional en religión».⁴⁴ De todas maneras, dejando de lado éste y algún otro esporádico intento de identificación (propuestos, en general, para apoyar la teoría de que el representante auténtico de Hume en los *Dialogues* es Cleanthes), la posición más compartida por los intérpretes es la que expresa John Gaskin: «Philo no tiene molde fuera de la mente de su creador», o, lo que es igual, Philo es Hume mismo hecho personaje.⁴⁵ Pues bien, para la interpretación que aquí proponemos esta afirmación sería por lo menos apresurada. Philo, a nuestro juicio, sí tendría un molde fuera de la mente de su autor, un molde que, como en el caso de los moldes anteriormente citados, no equivaldría a un remedo o a una copia. Los *Dialogues concerning Natural Religion* - conviene insistir- son un producto de la inventiva de Hume, no un relato de testimonios intelectuales. Pero veámos hace un momento que esa inventiva estaba apoyada, en los casos de Demea y Cleanthes, sobre pensadores de carne y hueso. Proponemos que de la misma manera sucede con Philo, y que el autor que influye fuertemente en este personaje es el calvinista francés Pierre Bayle.⁴⁶ No queremos decir con esto que Hume repita a Bayle, ni que todos los rasgos de Philo se expliquen por Bayle; pero nuestra tesis es que una interpretación de los *Dialogues* gana en claridad si,

⁴¹ Ch. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, p. 278.

⁴² E. C. Mossner, «Hume and the Legacy of the *Dialogues*», p. 8

⁴³ Los pasajes comparados por Hurlbutt (en un artículo publicado por el *Journal of the History of Ideas*, XVII, 1956) aparecen en Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, pp. 133-134. Recuérdese que el *Doctor* George Cheyne era, según J. Y. T. Greig, editor de las cartas de Hume, el destinatario de la «*Letter to a physician*» que el joven Hume escribe en 1734 (Cf. *The Letters of David Hume*, I, p. 12 n). Con respecto a Colin Maclaurin, John Laird ha apuntado que comenzó a enseñar matemáticas en la Universidad de Edinburgh durante 1725, cuando Hume (probablemente) era todavía alumno en ella (Cf. J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, ed. cit. pp. 2-3).

⁴⁴ Ch. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, ed. cit. p. 278.

⁴⁵ Cf. J. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, ed. cit. p. 161.

⁴⁶ Anders Jeffner es el único intérprete, por lo que sabemos, que propuso a Pierre Bayle como modelo para Philo. «Difícilmente puede haber dudas de que tal paralelo [entre Philo y algún teólogo contemporáneo] existe», dice, y de que «el teólogo que encaja con Philo es Pierre Bayle» (*Butler and Hume on Religion*, ed. cit., p. 206). Lamentablemente, su estudio no desarrolla más esta propuesta.

en vez de atenernos estrictamente a la identificación clásica entre Philo y Hume, suponemos que quien sirve como modelo para el personaje escéptico es el autor del *Dictionnaire historique et critique*

Resumimos la justificación para la misma en tres puntos muy breves. En primer lugar, ninguna de las ideas presentadas por el personaje escéptico a lo largo de la discusión es incompatible con el pensamiento de Bayle. Hay algunas, es cierto, que resultan indudablemente cercanas a Hume, y que se explicarían mejor desde este vínculo. Tal es el caso, por ejemplo, de la «refutación» del escepticismo, que Philo propone desde la experiencia cotidiana y no desde la revelación, como lo habría hecho Pierre Bayle.⁴⁷ O de la crítica a las sentimientos religiosos «vulgares» de Parte XII, que está apoyada sobre una confianza en las inclinaciones naturales del hombre lejana al «agustinismo secular» de Bayle y muy a tono, como hemos visto, con los principios de la segunda *Enquiry* (aunque difícilmente conciliable con el negro panorama del mundo que nos ofrece el mismo Philo dos secciones antes, al comenzar a tratar el problema del mal).⁴⁸ Estos pasajes, y otros que podrían agregarse, nos presentarían a un personaje convencido del valor de las ideas de su inventor, es verdad; pero no hemos encontrado ninguno, reiteramos, que nos obligue a declararlo incompatible con las ideas habitualmente sostenidas por el filósofo de Rotterdam.

En segundo lugar, nuestra hipótesis ofrece explicaciones para algunos pasajes que han dado trabajo a los intérpretes. Es el caso del reconocimiento de la evidencia del designio hecho por Philo al comienzo de la Parte XII, que podría justificarse a partir de la distinción introducida por Bayle en la observación «M» del artículo *Spinoza* entre las objeciones racionales a las creencias religiosas y la afirmación de tales creencias desde las «pruebas» que aportan los sentimientos o el «corazón».⁴⁹ Evocando esa observación, podríamos decir que para Philo «la luz de la razón» le enseña que la existencia de una

⁴⁷ E. D. James observa esta diferencia en «Scepticism and Religious Belief: Pascal, Bayle, Hume», en R. R. Bolgar (Ed.), *Classical Influences on Western Thought A. D. 1650-1870*, Cambridge-London-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1979, p. 99, n. 1. Se podría recordar, sin embargo, el valor que Bayle concedía a la clásica «refutación» de las objeciones de Zenón contra el movimiento. «Se me permitirá, estoy seguro, servirme del método de Diógenes, que sin responder paso a paso las sutilezas de Zenón, se conforma con marchar en su presencia: porque nada es más apropiado para convencer a un hombre honesto que razona sobre falsas hipótesis, que mostrarle que combate contra la experiencia.» (*Pensées diverses sur la comète*, cxlv, edición de A. Prat, revisión de P. Rétat, Paris, Société de Textes Français Modernes, 1994, II, p. 35)

⁴⁸ John Gaskin piensa, de todas maneras, que conceptos como los de «obligación interesada» o «amor propio», que estarían a la base de la crítica de Hume contra los motivos «antinaturales» de la moral religiosa tendrían su origen en las reflexiones sobre la posibilidad de una moral «atea» que Bayle presenta en los *Pensées diverses* y en la *Continuation des Pensées diverses* (Cf. J. Gaskin, «Hume, Atheism, and the 'Interested Obligation' of Morality», en Norton, Capaldi y Robison (Eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979, p. 157, n. 17).

⁴⁹ Éstas son las palabras de Bayle: «Mr. l'Abbé de Dangeau habla de cierta gente que tiene la religión en la mente pero no en el corazón; están persuadidos de su verdad, sin que su conciencia esté tocada por el amor de Dios. Creo que también se puede decir que hay gente que tiene la religión en el corazón pero no en la mente. La pierden de vista cuando la buscan por las vías del razonamiento humano: escapa a las sutilezas y a los sofismas de la dialéctica; ellos no saben dónde se encuentran mientras comparan el pro y el contra, pero desde el momento en que no disputan más, y en que no hacen más que escuchar las pruebas del sentimiento, los instintos de la conciencia, el peso de la educación, etc., están convencidos de una religión, y conforman su vida a ella tanto como la debilidad humana se lo permite.» (*Spinoza, M, Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740, tomo IV, p. 259a).

causa primera inteligente no puede ser demostrada, pero que, convencido de que esa luz no es infalible, se encomienda a «las pruebas del sentimiento y a las impresiones de la conciencia», que lo llevan a percibir un designio y a interpretarlo como efecto de una inteligencia original. Así, después de haber permitido que la «mente» se entretuviera con argumentos ingeniosos y objeciones impías, el «corazón» de Philo reacciona en la última parte de los *Dialogues* para dar rienda suelta al «sentimiento religioso» que lleva en su alma «con más profundidad que nadie». ⁵⁰ Tal comparación puede no considerarse un punto decisivo a nuestro favor, pero, teniendo en cuenta las dificultades que afronta la interpretación clásica al respecto, convendría no deshecharla como alternativa posible. Por último, existen elementos importantes en el personaje de Philo que desde la interpretación clásica no se pueden tomar en serio. Sucede con la tesis «mística», base del «genuino teísmo», y con las afirmaciones de un sentimiento religioso independiente de las conclusiones racionales. Estos elementos, esenciales al personaje e inexplicables desde su identificación con Hume, se podrían integrar fácilmente a un imaginario discípulo de Pierre Bayle, puesto que la fe «ciega» y la incomprendibilidad de los *perfectos* atributos divinos definían la doctrina del filósofo de Rotterdam frente al problema del mal. ⁵¹ También se podría integrar muy cómodamente a ese imaginario discípulo, claro, la declaración fideísta del último párrafo de los *Dialogues*, una marca que en el siglo XVIII estaba poco menos que registrada a nombre de Bayle (conteniendo, además, casi tantos puntos oscuros como el parlamento de Philo). ⁵²

Estos tres argumentos, pues, alcanzan a nuestro juicio para acreditar la verosimilitud de la interpretación que aquí se propone. ⁵³ Los tres participantes en la discusión sobre teología natural tendrían moldes fuera de la cabeza de su creador, y en el caso de Philo, el molde más importante sería Pierre Bayle, autor que Hume frecuentó desde su juventud y cuya influencia en otros escritos del filósofo escocés ha sido reconocida. ⁵⁴

⁵⁰ Cf. *Dialogues*, p. 116.

⁵¹ Sobre este aspecto del pensamiento de Bayle, véase los artículos *Manichéens* y *Pauliciens* así como el *Eclaircissement sur le manichéisme* del *Dictionnaire historique et critique*.

⁵² La posición fideísta de Bayle encuentra sus exposiciones más interesantes en el artículo *Pyrrhon* (observaciones «B» y «C») y en el *Eclaircissement sur le Pyrrhonisme* del *Dictionnaire historique et critique*. Pueden consultarse al respecto los artículos que he publicado en *Paidéia*, N° 52, 2a. época, año XX, abril-junio de 2000, pp. 203-227, y en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, número correspondiente al año 2000.

⁵³ Habría otros puntos a destacar en el mismo sentido: las razones que apoyan la «objeción estratonista» (*Dialogues*, IV, p. 64), por ejemplo, o la crítica a las «supersticiones vulgares» desde la «verdadera religión» (*Dialogues*, XII, pp. 128-129); mostrar la semejanza que guardan en tales aspectos Philo y Pierre Bayle, sin embargo, requeriría prolongar excesivamente este artículo.

⁵⁴ Recordemos que Bayle es mencionado en los *Dialogues* por Cleanthes como ejemplo del «mal uso» que se hizo «del escepticismo filosófico de los Padres y primeros reformadores» (*Dialogues*, I, p. 41). Sobre la presencia de Bayle en los «*early memoranda*» de Hume, véase mi artículo en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXV, N° 1, otoño 1999, pp. 7-38. Sobre otros aspectos de la influencia de Bayle en Hume, véase Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London-Melbourne-Toronto, Macmillan, and New York, St. Martin's Press, 1966, pp. 284-289, 294-295, 325-338 y 506-516; Richard Popkin, «Bayle and Hume», *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980; Pierre Courtines, «Bayle, Hume, and Berkeley», *Revue de Littérature Comparée*, 21e. année, 1947; y Gianni Paganini, «Hume et Bayle: conjonction locale et immaterialité de l'âme», en Magdelaine, Pitassi, Whelan y McKenna (Eds.), *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme*, Paris: Universitatis, Oxford: Voltaire Foundation, 1996.

5. Una interpretación alternativa.

Ahora bien, suponiendo que es así, ¿de qué manera influiría esta nueva perspectiva en la comprensión del sentido de los *Dialogues*? ¿Cómo habría que entender la obra de Hume si aceptamos que Philo no representa a su autor, y que ninguno de los tres personajes lo hace?

Anders Jeffner, en su admirable *Butler and Hume on Religion*, ha propuesto una clave de lectura que nos gustaría desarrollar aquí. Hume, dice Jeffner, asignó algo de sus ideas a cada uno de los tres personajes, de tal manera que su propia opinión emergiera en aquellos puntos en los que dos de los personajes están en contra del tercero.⁵⁵ Así, Philo y Demea están de acuerdo en que Dios es incomprendible y que el problema del mal representa un escollo insuperable para el teísmo de Cleanthes. Hume demostraría de esta manera que desde las premisas del «teísmo empírico» es imposible elaborar una adecuada fundamentación racional de las creencias religiosas. Philo y Cleanthes, por su parte, están de acuerdo en usar un modo de razonamiento compatible con el método experimental. Demuestran de esta manera que el modelo teológico *a priori* sustentado por Demea es insostenible. Con toda seguridad, ésa es también la tesis de Hume. Cleanthes y Demea, por último, están de acuerdo en que uno no puede creer en Dios sin razones. Ésta es también la tesis de Hume, tesis que socava la posibilidad de una convicción «ciega» como la que propone Philo. Enlazando estos tres acuerdos, de acuerdo con la clave de Jeffner, se puede concluir, primero, que ninguno de los tres personajes representa a Hume, y segundo, que su combinatoria da como resultado que las tres posiciones son insostenibles, con lo cual se llegaría a una «doctrina» muy semejante a la que el propio Hume expone al final de la *Natural History*: «Todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre y la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestras investigaciones más cuidadosas respecto de este asunto».⁵⁶

Detengámonos un momento más en esta idea. A primera vista, los *Dialogues* se preocupan por subrayar que ni el camino *a priori* de Demea ni el camino *a posteriori* de Cleanthes ofrecen un vínculo admisible entre las creencias religiosas y las creencias racionales. El único camino subsistente parece ser el de Philo: una fe ciega que cree en un Dios perfecto por definición pero cuyos atributos son incomprendibles y no se parecen en nada a las cualidades o virtudes humanas. Ahora bien, como se ha señalado, la respuesta que encarna Philo es igualmente insostenible, al menos en cuanto respuesta de la teología natural. Hablar de un Dios «bueno», aclarando al mismo tiempo que ese adjetivo debe entenderse en un sentido completamente diferente al del lenguaje ordinario, equivale a nada.⁵⁷ O, si se quiere, es una manera piadosa de decir que «Dios» es una palabra sin significado preciso y que al creer en «eso» estamos creyendo en algo que, desde la razón natural, como la sustancia de Locke, señala un lugar vacío, una «X» indeterminada. La fe de Philo, pues, la única salida lúcida frente a los obstáculos de la teología natural queda marcada como una creencia arbitraria, antirracional, indefendible e inexplicable. El círculo se completa de esta manera. Los argumentos de Cleanthes han demostrado la debilidad

⁵⁵ Cf. A. Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, pp. 207-208.

⁵⁶ *N. H. R.*, XV, p. 185.

⁵⁷ Cf. J. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, pp. 79-81, y T. Penelhum, «Divine goodness and the problem of evil», en M. McCord Adams y R. M. Adams (Eds), *The Problem of Evil*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1990, pp. 75-76.

de la teología propuesta por Demea, los argumentos de Philo han señalado la pobreza de las conclusiones de una teología empírica como la que propone Cleanthes, la posición del escéptico, por último, exhibe su propia debilidad: ningún lector al final de la obra podrá creer que la fe de Philo representa una solución considerable.

La hipótesis que proponemos, siguiendo a Anders Jeffner, nos parece la más convincente. Su principal virtud radica en que permite separar las conclusiones de los *Dialogues concerning Natural Religion*, en cuanto obra de David Hume, de las conclusiones de los personajes que intervienen en ella. Dicho más claramente: podríamos atribuir a Hume todas las afirmaciones que aparecen ratificadas en, o en consonancia con, sus otras obras, sin endilgarle aquellas ideas que resultan claramente incompatibles con su pensamiento. Así, de la misma manera que la recusación a la teología empírica de Cleanthes no impide otorgarle validez, por ejemplo, a sus críticas al argumento *a priori*⁵⁸ o al «argumento del pórtico»⁵⁹ y considerarlas como afirmaciones del propio Hume, la recusación del fideísmo de Philo no impide que por medio de este personaje Hume desarrolle buena parte de sus objeciones a la religión natural. Despojar a Philo de su fe irracional implica despojarlo de su «misticismo», de su «genuino teísmo», de su «profundo sentimiento religioso» y de su «adoración por el Ser supremo»; los argumentos *racionales* que el escéptico ha ido desgarrando en el transcurso de los diálogos, sin embargo, conservan toda su fuerza originaria. Entre esos argumentos, queremos hacer notar dos en especial. Creemos que en ellos se exponen las que podríamos considerar como conclusiones de los *Dialogues*.

El primero se refiere al carácter puramente verbal de la controversia entre ateos y teístas.⁶⁰ Philo afirma que la única diferencia entre teístas y ateos es de sentimientos, y que ninguna de las dos doctrinas tiene pruebas sólidas a su favor. Se trata de una disputa sin decisión racional posible, dice, en las que lo que está en juego son diferentes maneras de hablar o de creer. Y no hay, ni puede haber, hechos decisivos que acrediten el triunfo de una de las partes, pues cualquier experiencia, por crucial que sea, puede recibir dos, o más, interpretaciones verosímiles. Elegimos el «sí» o elegimos el «no», pero esa elección la efectúa el capricho, la costumbre, la inclinación o el interés, no la razón. Si agregamos el pedido de tolerancia que Philo dirige a las facciones enfrentadas alrededor de este problema («y, si no podéis abandonar vuestras disputas, procurad al menos curaros de vuestra animosidad»⁶¹) tendríamos las tres primeras conclusiones de los *Dialogues*: a) que no hay solución racional a la cuestión acerca de los atributos de aquello que se llama comúnmente «Dios»; b) que es nuestra personalidad o la cultura a la que pertenecemos la que nos hace comprometer en un sentido o en otro; y c) que el reconocimiento de esa situación ofrece un buen motivo para tolerar a los que piensan de forma diferente.⁶²

⁵⁸ Cf. *Dialogues*, IX, pp. 91-92.

⁵⁹ Se denomina así al argumento presentado por Demea, según el cual los males actuales serán rectificadas «en otras regiones y en algún período futuro de existencia» (*Dialogues*, X, p. 101). Tal presunción resulta para Cleanthes absolutamente arbitraria, pues implica sumar hipótesis sobre hipótesis, en el aire, sin tener en cuenta los fenómenos visibles: una crítica que Hume -o, en este caso, el amigo aficionado a las paradojas escépticas- desarrolla en *E. H. U.*, XI, p. 141.

⁶⁰ Cf. *Dialogues*, XII, pp. 119-120 y p. 121 n.

⁶¹ *Dialogues*, XII, p. 121.

⁶² Tomamos estas tres conclusiones, adaptándolas a nuestra interpretación, de Robert Ginsberg («David Hume versus the Enlightenment», en Th. Besterman (Ed.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Vol. LXXXVIII, Banbury (Oxfordshire), The Voltaire Foundation, 1972, p. 623).

El segundo argumento importante aparece en el penúltimo párrafo de los *Dialogues* con la «proposición en que se resuelve la teología natural», conclusión que resulta difícilmente conciliable tanto con la «evidencia del designio», que Philo declaraba al comienzo de la Parte XII, como con la tesis de la «incomprensibilidad mística» que Philo defendía a lo largo de los *Dialogues*.⁶³ Desde la hipótesis de lectura que proponemos, nos parece que tales dificultades podrían resolverse separando la única proposición de la teología natural -que Philo acepta *desde* las premisas impuestas por Cleanthes y que Hume parece aceptar en otros escritos- de la tesis de la incomprensibilidad mística y del reconocimiento de la evidencia del designio que formarían parte del personaje (discípulo de Bayle, pero no de Hume, cuya falta de sentimiento religioso es de sobra reconocida). Y de aquí deberían desprenderse las otras conclusiones de los *Dialogues*: d) que el «teísmo (o deísmo) atenuado» puede resultar una conjetura verosímil, que no excluye otras y que se apoya sólo en una *confianza* generalmente compartida; y e) que aun aceptando nuestra inclinación (cultural-personal) a pensar en términos teístas, las conclusiones a las que se llega por este camino no pueden producir efectos en la vida práctica y no pueden cumplir jamás con los requisitos de una Deidad como la que las religiones históricas exigen.

James Noxon, comparando textos de los *Dialogues* con textos de la primera *Enquiry* propone resumir la posición de Hume en dos principios: a) la cuestión de la teología natural es imposible de responder, y b) el agnosticismo es la única posición sostenible.⁶⁴ En estas dos ideas parecen poder resumirse las cinco que acabamos de esbozar. La hipótesis que adoptamos nos permite llegar a ellas sin necesidad de podar a ningún personaje de los diálogos para que coincida al fin con su inventor. Allí encontramos su principal ventaja. Su dificultad radica, quizá, en que nos obliga a una lectura más atenta de la obra y a evaluar los argumentos de acuerdo a su fuerza lógica sin poder fiarnos de la «autoridad» del personaje que los presenta. El lector se ve así incluido de una manera especial en el proceso de elucidación del sentido. Esta novedad puede presentar sus problemas, pero acaso Hume no era ajeno a ella al señalar, después de leer los *Dialogues* por última vez, diez días antes de su muerte, que «nada podía estar más cuidadosa y artísticamente escrito».

* * *

Fernando Bahr
c./ Segurola 3845, 3º 16
CP 1419 Buenos Aires, Argentina

⁶³ Cf. *Dialogues*, XII, p. 129.

⁶⁴ J. Noxon, «Hume's Agnosticism», p. 378.