



En torno a los dioses: Un diálogo entre Cicerón y Hume

Ricardo Hurtado Simó

Planteamiento del Tema

Mucho se ha hablado sobre dioses y religiones en la dilatada historia de la reflexión humana; aquí, pretendemos revitalizar las aportaciones sobre el asunto de dos grandes pensadores, uno de ellos situado dentro de la tradición grecorromana, y el otro anclado en la edad moderna.

Así, realizaremos una exposición de la obra de Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* (*De natura deorum* en el original en latín) y de los *Diálogos sobre la religión natural*, del filósofo británico David Hume, con el fin de señalar las diversas aportaciones de ambos pensadores sobre la problemática en torno a la religión y la divinidad, y cómo las aportaciones de éste último suponen un paso adelante en la reflexión sobre dichos temas. Ambos pensadores presentarán de manera dialógica una perspectiva rica y amplia de las posiciones religiosas más destacadas de su momento histórico, pero siempre desde una actitud comprometida y filosófica, en el sentido más estricto de la palabra. No podemos olvidar, antes de entrar en materia, que cuando Cicerón produce su obra filosófica, concentrada entre los años 45 y 44 a.C., el cristianismo aún no ha surgido, de modo que su acercamiento a la problemática religiosa se centrará en las aportaciones de las corrientes helenísticas más destacadas; por el contrario, cuando Hume escribe sus diálogos, el cristianismo y sus diferentes ramificaciones están firmemente asentadas, por lo que tendrá un peso específico en la exposición de las tesis.

Asimismo como acabamos de señalar, ambos autores decidieron manifestar sus posturas en forma de diálogo, empleando tanto uno como otro, tres interlocutores. Cicerón recurre al diálogo para mejorar la escasa calidad formal de las obras epicúreas y estoicas accesibles en su tiempo; el diálogo le permite embellecer y dotar de una mayor consistencia al discurso, y de la misma manera, entroncar con toda la tradición del pensamiento griego, tanto platónica como aristotélica.

Del mismo modo, Hume apela a tres personajes, con el objetivo de hacer menos árida “la oscura complejidad de la materia”, pero con ello, también rinde homenaje a uno de sus maestros: el propio Cicerón, pues sabido es el gran aprecio que el pensador escocés tenía por los autores clásicos, y en especial, de Cicerón. Ahora bien, como veremos, la gran aportación original de Hume, y la superación de su maestro consistirá en plantear una posición escéptica firme y radical, que resultará triunfante.

Las aportaciones de Cicerón

La figura de Cicerón era muy reconocida en pleno siglo XVIII, no sólo por David Hume sino también por gran cantidad de pensadores ilustrados, y de todos

ellos, destacamos a Voltaire, quien, en su *Diccionario Filosófico* dedica una reseña explícita al vocablo “Cicerón”:

<<Si se tiene en cuenta la equidad y el desinterés de Cicerón durante su gobierno, su actividad y su afabilidad, dos virtudes que rara vez son compatibles, y los beneficios que hizo a los pueblos que dirigió como soberano absoluto, es indispensable estimar a un hombre tan recto>>¹.

Pero las alabanzas de Voltaire sobre nuestro autor van más allá de líneas generales de su figura, y destaca la belleza de su *De natura deorum*:

<<Si reflexionamos que fue el primer romano que introdujo la filosofía en Roma, que sus Tusculanas y su libro de la Naturaleza de los dioses son las dos obras más hermosas que ha escrito la sabiduría humana (...)>>².

Entrando ya en el tema que nos atañe, tres son los personajes que aparecen en el libro de Cicerón: Veleyo, Balbo y Cota. El primero de ellos, Veleyo, se nos presenta como un defensor de las tesis epicúreas, de actitud altanera, orgulloso de ser un epicúreo convencido, adquiriendo su figura mayor peso en el libro primero; Balbo es un firme entusiasta del estoicismo, siendo el claro protagonista del libro segundo; y por último, Cota expone un pensamiento entroncado con la tradición de la academia, pero con claros tintes escépticos, y actúa en la obra como elemento crítico respecto de las posiciones de los otros dos interlocutores, especialmente, en los libros primero y tercero, pero siempre desde una actitud sosegada, aunque no exenta a veces de cierto afán de polémica.

El diálogo entre estos tres personajes aparece bajo la forma de largos discursos, que en numerosas ocasiones producen una lectura árida y excesivamente densa (algo que como veremos más adelante, no notaremos en la obra de Hume). En sentido estricto, podemos decir que el *De natura deorum* está realizado por una sucesión de cuatro monólogos extensos, a los que únicamente aportan originalidad las ocasionales aportaciones de los demás interlocutores. Cabe destacar que el propio Cicerón aparece al comienzo de la obra, presentándose como mero oyente, y a la conclusión del diálogo, decantándose por los argumentos de Balbo, o sea, por las tesis estoicas.

Sin olvidar las distancias históricas y el peso de los acontecimientos que separan a Cicerón de Hume, podemos utilizar como hilo conductor de nuestro artículo los siguientes temas: la relación entre el mundo y la divinidad (la providencia), el antropomorfismo y el problema del mal.

Si empezamos analizando la cuestión referente a los vínculos entre el mundo y la divinidad en la obra de Cicerón, nos encontramos con que en el libro primero, el epicúreo Veleyo rechaza la providencia divina, defendiendo la tesis de la “apacibilidad de los dioses”, basada en la idea de que no hay vida más dulce que aquella que está alejada de labores, *<<Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace de su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos>>³*; si los dioses actuasen en el mundo como un padre actúa sobre un hijo, dirigiendo los ciclos de los astros y manteniendo los cambios de estación, se encontrarían ante constantes contratiempos y molestias. Para Veleyo, el fundamento de esta tesis está en afirmar la capacidad que tiene la

¹ VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico* Vol. II, RBA, Madrid, 2002, pág. 45.

² Ibid. Págs. 45-46.

³ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos, Madrid, 2003, pág. 100.

naturaleza de crear sus propias creaciones sin que intervenga algún tipo de mente o espíritu superior.

Las posiciones de Balbo son contrarias a las de Veleyo, y así se lo hace ver exponiendo las líneas fundamentales de la teología estoica. De este modo, a su juicio, los dioses son omnipotentes y omnipresentes, e intervienen de manera directa y activa en el mundo, siendo así que el mundo adquiere cierto carácter divino, es sabio y virtuoso, como una razón creadora y mantenedora del orden, poniendo de manifiesto la célebre teoría estoica del “logos”. En palabras del propio Balbo:

<< ¿Podrá la tierra florecer en un momento determinado y después, por el contrario, quedarse aterida? ¿Podrían llegar a conocerse las aproximaciones y los alejamientos del sol, durante los solsticios de verano e invierno, siendo tantas, propiamente, las transformaciones que se producen para ello? (...) Ciertamente, estas cosas no podrían ocurrir de tal manera, con armonía de todas las partes del mundo entre sí, si no se hallasen ensambladas gracias a un aliento de carácter divino e ininterrumpido.⁴>>

Con esta cita observamos cómo para el estoico Balbo, no hay acontecimiento natural que no ponga de manifiesto cómo la razón divina actúa en el mundo. Aquí, se recurre ya al argumento del orden del cosmos como prueba de la existencia de la divinidad, pues los dioses no sólo existen, sino que a la vez actúan continuamente gobernando el mundo; *<<el mundo es administrado por la providencia de los dioses>>⁵.*

Respecto a este tema, a saber, centrado en el problema de la providencia divina, en el libro tercero, Cota critica la teoría estoica de Balbo, pues es algo que escapa a la razón afirmar que los dioses intervienen en nuestros asuntos, así como tampoco lo es decir que el mundo tiene un carácter sagrado: *<< (...) no dudabas que el mundo fuera como una divinidad...Así sería, si fuéramos capaces de pensar en él como un ser provisto de espíritu>>⁶.* La postura de Cota se aleja de Balbo de la misma manera que se acerca a las tesis de Veleyo, ya que al negar la providencia de los dioses y el carácter divino del mundo, afirma como Veleyo la capacidad que tiene el mundo para crearse a sí mismo y para establecer su propio orden y regularidad en los acontecimientos naturales; frente a una visión estática y cosificada del mundo y de la naturaleza, el escepticismo de Cota le conduce a sostener que la naturaleza es algo dinámico y cambiante, que se impulsa a sí misma hacia sus creaciones, *<<La naturaleza, en realidad, actúa coherentemente, se mantiene gracias a sus propias fuerzas y no a las de los dioses (...)>>⁷.*

El siguiente asunto del que nos ocuparemos versa sobre el antropomorfismo y, de nuevo, los tres protagonistas tienen diferentes puntos de vista al respecto.

Primeramente, nos encontramos con que en el libro primero, durante la larga exposición que Veleyo hace de las tesis epicúreas, el tema del antropomorfismo tiene un lugar propio. El fundamento de las tesis de Veleyo al respecto se basa en que sólo mediante la razón podemos llegar a saber algo de los dioses y, en concreto, la razón es la que nos permite afirmar que no hay forma más bella que la humana, de tal manera que los dioses son semejantes a los seres humanos, aunque con una pequeña diferencia: *<<Y sin embargo, esta apariencia no es la de un cuerpo, sino la de una “especie de cuerpo”, ni tiene sangre, sino “una especie de sangre”>>⁸.* Este

⁴ Ibid. Pág. 167.

⁵ Ibid. Pág. 210.

⁶ Ibid. Pág.291.

⁷ Ibid. Pág. 296.

⁸ Ibid. Pág. 98.

matiz que se introduce se explica ya que según la doctrina epicúrea, los dioses se componen de átomos, pero de los átomos más sofisticados y elevados, de tal manera que su apariencia, más que corporal, habría de considerarse etérea.

En este primer libro del *De natura deorum*, el académico-escéptico Cota se propone rebatir las tesis de Veleyo en una larga argumentación que abarca buena parte de su exposición. A juicio de Cota, el antropomorfismo divino se sustenta en que la mente humana está preconcebida para pensar la realidad bajo parámetros humanos, pero la peculiaridad de esta posición reside en que es la creencia en que no hay nada más bello que lo humano lo que conduce a figurarnos a los dioses bajo aspecto humano; desde un argumento escéptico, el ataque al antropomorfismo se convierte en un ataque al orgullo y la presunción humanas:

<<También ha contribuido a ello, muy probablemente, esa creencia en virtud de la cual nada le parece al ser humano más hermoso que el ser humano. (...) ¿Piensas que hay bestia alguna, en tierra o mar, que no se deleite, sobre todo, con una bestia de su especie? (...) Y bien, si las bestias albergasen razón, ¿crees que no asignarían cada una de ellas la primacía a su propia especie?>>⁹.

Esta crítica al antropomorfismo estará muy presente en toda la tradición del pensamiento escéptico, y también en el siglo XVIII se retomará; al respecto, podemos recordar cómo Montesquieu en sus *Cartas Persas*, donde narra de manera epistolar las peripecias de unos persas en Europa afirma que *<<Si los triángulos tuvieran dioses, los concebirían con tres lados>>*, en clara continuidad con las tesis que Cicerón nos expone en boca de Cota. Pero las críticas de Cota van más allá, y le conducen a rechazar la supuesta belleza de los seres humanos, algo verdaderamente escaso, es más, no hay hombre o mujer que no esté desprovisto de alguna clase de defecto o imperfección, algo que sería impropio de seres tan elevados como los dioses: *<<Porque, de ese modo, sería lícito decir que Júpiter siempre lleva barba, que Apolo está siempre imberbe, que son garzos los ojos de Minerva y cerúleos los de Neptuno. Celebramos además el Vulcano que hizo Alcámenes, en el que, pese a estar de pie y hallarse vestido, aparece sutilmente con una cojera (...)>>¹⁰.*

Finalmente, todas estas críticas conducen a Cota a afirmar que no podemos decir nada sobre los dioses epicúreos, ya que las posiciones epicúreas a favor del antropomorfismo y en contra de la providencia conllevan necesariamente a la duda y la sospecha: *<<¿Qué piedad se le debe, además, a aquel de quien nada has recibido? (...) Por lo demás, ¿qué razón tenemos para venerar a los dioses, como si admirásemos una naturaleza en la que no vemos que haya nada destacado?>>¹¹.*

Ya en el libro segundo, Balbo hace suyas las críticas al antropomorfismo realizadas por Cota, *<<Y es que conocemos la forma de los dioses, su edad, sus vestimenta y su adorno, además de sus linajes, sus bodas y sus parentescos, y en todo ello se ha establecido parangón con la debilidad humana, pues también se nos presentan con el espíritu perturbado>>¹²*, lo que le conduce a afirmar que los dioses son esféricos y que los astros son divinos.

El tercer asunto que nos atañe se centra en la problemática de la existencia del mal, algo que está estrechamente ligado con las dos cuestiones a las que nos acabamos de referir. Sin embargo, es necesario señalar que este asunto tiene un peso

⁹ Ibid. Pág. 116.

¹⁰ Ibid. Pág. 121.

¹¹ Ibid. Pág. 143.

¹² Ibid. Pág. 205.

mucho más relevante en la obra de David Hume y, por extensión, en toda la filosofía moderna, que hunde sus raíces en la tradición del pensamiento cristiano.

Si recordamos la teoría de la “apacibilidad de los dioses” de Veleyo, consistente en afirmar que los dioses no se preocupan del mundo, podemos ya intuir las posiciones de dicho personaje; el mal en el mundo, así como el mal de los seres humanos es algo que está totalmente separado de los asuntos divinos. Lo curioso en este aspecto es que, si bien Cicerón, en boca de Veleyo no profundiza en tratar el tema del mal en el mundo, sí recurre a Epicuro para exaltarlo como maestro y como liberador de la humanidad; Epicuro, como espíritu autónomo, ha dado a conocer el absurdo que supone temer a los dioses y temer a la muerte, y por tanto, cómo el verdadero conocimiento de la realidad permitirá a los seres humanos una vida feliz y libre.

Para Balbo, los dioses intervienen directamente en nuestros asuntos, pues no hay nada en la naturaleza que no haya sido hecho por los dioses; es más, los dioses han creado todo en beneficio de los hombres, y cuidan de ellos particularmente. De este modo, defendiendo no sólo la providencia divina sino también el fatalismo, el problema del mal no tiene presencia alguna en la exposición de Balbo.

Por el contrario Cota sí reserva un hueco en sus argumentos en el libro tercero para tratar el problema de la relación entre la divinidad y el bien y el mal en el mundo, inaugurando su discurso al respecto con las palabras del poeta Telamón:

<< pues si se cuidasen, existiría el bien para los buenos y el mal para los malos, cosa que ahora no ocurre>>¹³.

La posición de Cota, como vemos, se basa en negar la intervención divina en los asuntos humanos, lo que conduce a sostener que el bien y el mal son asuntos específicamente humanos; el fundamento de su tesis es sencillo: vemos diariamente cómo se comenten gran cantidad de injusticias, cómo los hombres buenos no siempre se ven recompensados por sus acciones, y cómo el crimen y la vileza están extendidos por todo el mundo. Ante una situación como ésta, afirmar la intervención divina en los asuntos humanos y en concreto, en cuestiones morales, resultaría problemático y contradictorio; la virtud y el vicio atañen únicamente a la conciencia moral humana, pues de lo contrario, *<<Ellos (los dioses), desde luego, deberían haber hecho buenas a todas las personas, al menos si es que deliberan a favor del género humano>>¹⁴.*

Cristianismo, deísmo y escepticismo en Hume

Los *Diálogos sobre la religión natural* no tuvieron buena acogida desde el principio; de hecho, el mismo David Hume decidió retrasar su publicación hasta su propia muerte, algo que se hizo, en concreto, tres años después de su fallecimiento, en 1779, temiendo ser acusado y perseguido por ateísmo. A su previsible rechazo, tenemos que añadir que es aún en nuestros días, una de las obras más desconocidas y poco estudiadas del filósofo de Edimburgo, lo que se refleja en el hecho de que, en la Introducción al *De natura deorum* de la edición de Gredos, hay un epígrafe consagrado a reseñar la continuidad y difusión que tuvo la obra de Cicerón desde su creación hasta el momento presente, sin que asome la obra de Hume por ningún lado; además, en uno de los libros de referencia para conocer la filosofía del siglo XVIII, la obra de Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, hay un capítulo titulado “La idea

¹³ Ibid. Pág. 337.

¹⁴ Ibid. Pág. 337.

de la religión”, donde si bien se hace referencia a Hume (en concreto a su obra, *Historia natural de la religión*), el título de la obra que estudiamos no tiene presencia.

Entrando ya en materia, el siglo XVIII es conocido como el siglo de la Ilustración o de las Luces, siendo en líneas generales desde el punto de vista filosófico, una síntesis compleja de una concepción materialista del universo y el culto al Dios espiritual de la razón, una extraña mezcla de mecanicismo y deísmo. Y será el deísmo, el tema principal de los *Diálogos sobre la religión natural*.

Si el libro de Cicerón estaba caracterizado por la exposición ordenada de las aportaciones más destacadas de las escuelas helenísticas al asunto acerca de la naturaleza divina y la fe pagana, en el siglo XVIII, la filosofía y la ciencia buscan una alianza entre la fe cristiana y la razón moderna, como podemos ver en la obra de Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, pero la propuesta de Locke, que en principio se presentaba como una solución intermedia en el eterno debate entre razón y fe originó involuntariamente algo diferente, pues al ajustar la razón al contenido de la fe, se tendía a reducir el peso de lo oculto y misterioso en el seno del cristianismo. Esto condujo al deísmo, término ya definido a mediados del siglo de las Luces por Samuel Johnson de la siguiente manera, “*Deísta: hombre que se limita a reconocer la existencia de Dios, sin más artículo de fe.*” Con esta descripción, el deísta quedaba a medio camino entre el ateo y el cristiano. El deísmo pronto empezó a levantar sospechas de la mano de autores como Pascal, ya que presentaba una doble cara: de un lado, afirmaba la existencia de Dios como causa primera del mundo a la vez que afirmaba la universalidad de la ley moral; de otro lado, el deísmo criticaba toda forma de superstición y dogmatismo religioso.

Pues bien, de la misma manera que Cicerón recogía las aportaciones más destacadas de las escuelas epicúreas, estoicas y escépticas de su tiempo, Hume hace lo mismo con el cristianismo más ortodoxo, el citado deísmo, de moda en su tiempo, y el escepticismo. Si en el diálogo ciceroniano, el narrador se identificaba con el autor y se decantaba por los argumentos del estoico Balbo, en los diálogos de Hume, el narrador es un joven ingenuo, llamado Pánfilo. De nuevo son tres los interlocutores principales, Cleantes, Filón y Demea. Cleantes es el representante del deísmo y defiende con arrogancia el poder de la razón del ser humano para acceder al conocimiento de Dios; Demea es el defensor del cristianismo, y recurre no al poder racional sino a la fragilidad humana para llegar al Ser Supremo; y Filón expone sólidamente las tesis escépticas mientras busca el enfrentamiento entre sus interlocutores. Leyendo el diálogo, vemos con claridad cómo, las posiciones filosóficas de Hume se identifican claramente con las tesis del escéptico Filón, e incluso cómo del enfrentamiento dialéctico, sale vencedor el escéptico, algo que sin embargo no ocurría con Cicerón, acontecimiento que se convierte en la piedra de toque de nuestro estudio.

Si retomamos ahora el primero de los tres temas estudiados en la obra de Cicerón, a saber, la relación entre el mundo y la divinidad, nos encontramos con que Cleantes, en la segunda parte de la obra, realiza una firme defensa de la providencia divina, de donde afirma que la existencia de Dios queda manifiestamente probada por el hecho de que en el mundo siempre prevalece un cierto orden:

<<Pasead vuestra mirada por el mundo, contempladlo en su totalidad y a cada una de sus partes: encontraréis que no es sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas. (...) Todas esas diferentes máquinas y hasta sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una precisión que cautiva la admiración de cuantos hombres las han contemplado>>¹⁵.

¹⁵ HUME, David, *Diálogos sobre la religión natural*, RBA, Madrid, 2002, pág. 76.

Con esta tesis, Cleantes entronca con el antiguo argumento del designio, algo que se remonta a los escritos platónicos y aristotélicos, y que ha alcanzado fama como la quinta de las vías para demostrar la existencia de Dios de Santo Tomás; influenciado por el mecanicismo moderno, Cleantes defiende la presencia divina en el mundo de la misma manera que para mantener funcionando un reloj, hace falta un relojero que lo construya y lo supervise constantemente. Si recordamos, esta posición actualiza las tesis del escéptico Balbo.

La respuesta de Filón a este argumento, conocido como el argumento del designio, se centrará en destruir la supuesta analogía existente entre las partes implicadas, pues si bien es cierto que podemos comprender la relación entre el ser humano y sus creaciones, la creación y desarrollo del mundo escapa de nuestras manos, pues carecemos tanto de intuición como de experiencia originaria del comienzo de la naturaleza, <<La exacta similitud de casos nos da una seguridad perfecta (...) Pero siempre que te apartes de ella en lo más mínimo, disminuirás proporcionalmente la evidencia>>¹⁶. No es lo mismo establecer una analogía entre cuestiones específicamente humanas, que entre asuntos que sobrepasan claramente los límites humanos. Filón, o mejor dicho, Hume, consigue mostrar cómo el deísmo, sustentado en la plena confianza en la razón y en los avances de la ciencia, en sus pretensiones de dar razones de todo, excede sus propias fronteras y cae en el error.

La segunda cuestión planteada aparece como consecuencia de la discusión planteada entre Cleantes y Filón sobre el argumento del orden y el designio; las críticas de Filón a Cleantes desembocan asimismo en las críticas de Demea a este último. Al rechazar Filón con argumentos el argumento de la analogía, Demea denuncia el antropomorfismo subyacente en las tesis deístas, ya que intenta reducir a Dios a la razón humana, con el fin de comprender todos sus misterios y atributos. Para Demea, la divinidad es algo trascendente al hombre, que no tiene nada que ver con él, pues mientras el hombre es limitado, Dios es ilimitado e inefable:

<<Pero si es que parece más piadoso y reverente (como así lo es) seguir reteniendo estos términos cuando mencionamos al Ser Supremo, deberíamos al menos reconocer que el sentido de los mismos es en este caso totalmente incomprensible, y que las debilidades de nuestra naturaleza no nos permiten alcanzar ninguna idea que se corresponda en lo más mínimo con la inefable sublimidad de los atributos Divino>>¹⁷.

Para concluir con las cuestiones que nos hemos propuesto examinar en tanto en el *De natura deorum* como en los *Diálogos sobre la religión natural*, abordaremos el problema del mal en el mundo, asunto que, si bien en la obra de Cicerón tiene una importancia secundaria, en el escrito de Hume es un tema de vital importancia, principalmente por motivos históricos, tanto teóricos como de facto. Desde el punto de vista teórico, la teodicea leibniziana y su intento por dar razones del mal abrió un intenso debate intelectual en Europa, y desde el punto de vista de los hechos, las aportaciones filosóficas de Leibniz se vieron afectadas por un acontecimiento inesperado, el terremoto de Lisboa de 1755 que asoló gran parte de Portugal y parte de España, haciéndose sentir hasta en zonas de la provincia de Córdoba. Los miles de personas inocentes que fallecieron por este suceso reabrieron el debate en torno a las relaciones existentes entre el mal y el sufrimiento mundano y el papel de la divinidad al respecto, como nos muestra la polémica en la que se enzarzaron Rousseau y Voltaire a través de epístolas sobre el fatal acontecimiento.

¹⁶ Ibid. Pág. 29.

¹⁷ Ibid. Pág. 95.

El asunto del mal ocupa dos capítulos de la obra de Hume, y lo podemos plantear al hilo de una de las corrientes estudiadas por Cicerón, el epicureísmo, corriente sobre la que vuelve Filón en un momento de su intervención:

<<Las viejas cuestiones de Epicuro continúan sin encontrar respuesta. ¿Quiere Él (la divinidad) prevenir el mal, pero no puede? Entonces es impotente. ¿Puede pero no quiere? ¿Entonces es malévolo? ¿Puede y quiere?, entonces, ¿de dónde sale el mal?>>¹⁸.

Establecidas ya las cuestiones esenciales, nos encontramos con que el deísta Cleantes intenta solventar las aporías trazadas buscando una unión armoniosa entre dos afirmaciones, primeramente, la constatación de que el mal no se da en el mundo en sentido estricto, como veremos, y por otra parte, la creencia de que Dios es infinitamente bueno y poderoso. Y esta tentativa la realiza pretendiendo negar la presencia del mal en el mundo retomando la vieja tradición escolástica de definir el mal como “privación de bien”. Por otra parte, el cristiano Demea afirmará con más claridad la presencia del mal en el mundo, pero a diferencia de Cleantes, para superar el problema propone una segunda vía, basada en una justificación del mal bajo la idea de que el mal es necesario para conseguir el bien.

De lo que sí nos percatamos al analizar las posiciones de estos dos interlocutores, es que ambos, por más que lo pretendan, no son capaces de negar el sufrimiento en el mundo, *<<Las miserias de la vida, la infelicidad del hombre, la general corrupción de nuestra naturaleza, el insatisfactorio disfrute de placeres, riquezas, honores: estas frases se han hecho casi proverbiales en todos los idiomas>>¹⁹*, afirma Demea. En lo que hay diferencias es en la concepción de la vida resultante de esta realidad; para el deísta Cleantes, la célebre afirmación leibniziana de que *<<vivimos en el mejor de los mundos posibles>>* le lleva reducir al mínimo la presencia del mal, algo que es reprochado por el estoico Filón:

<<Pero, ¿es posible Cleantes, que después de todas estas reflexiones, y una infinidad de ellas que podrían aducirse, puedas seguir perseverando en tu antropomorfismo y afirmar que los atributos morales de la Deidad, su justicia, benevolencia, misericordia y rectitud, son virtudes de la misma naturaleza que las que poseen las criaturas humanas? Admitimos que el poder de Dios es infinito; todo lo que él quiere se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por tanto, él no quiere la felicidad de éstos>>²⁰.

A lo que replica el propio Cleantes que defender que la humanidad es desgraciada y perversa conllevaría *<<haber certificado de un plumazo la muerte de toda religión>>²¹*, una tesis que bien podría haber sido afirmada con rotundidad por el propio Nietzsche.

Por el contrario, Demea intenta establecerse en una situación más equilibrada, pero no será suficiente para escapar de las críticas escépticas. Demea señala que el sufrimiento y las injusticias son sólo un pequeño paso en el camino de la humanidad hacia la eterna benevolencia de Dios; así, lo terrible de la existencia humana es una carga necesaria para la consecución del supremo bien. Con estas ideas, la religión se enlaza con la moral como ideario de vida, pero un ideario en el que el mal se aceptará

¹⁸ Ibid. Pág. 149.

¹⁹ Ibid. Pág. 141-142.

²⁰ Ibid. Pág. 148.

²¹ Ibid. Pág.150.

con total naturalidad e incluso con ciertos aires deterministas. Obviamente, Filón responderá agresivamente tanto a Cleantes como a Demea.

Primeramente, Filón vuelve al argumento del designio para recordar la relación entre el mundo y su creador y reafirmarse en que el mundo está lleno de imperfecciones y contrasentidos, lo que le conduce a afirmar que quizá sea posible presumir, pero nunca inferir del simple examen de la defectuosa obra que es el mundo, la efectiva excelencia de su creador: <<Mi conclusión es que por compatible que pueda ser el mundo con la idea de una Deidad sumamente poderosa, sabia y benévola, jamás nos brindará una existencia concerniente a la existencia de tal Deidad>>²². Para Filón, podemos afirmar con rotundidad que el mal no es una posibilidad, es una realidad. De la misma manera, de la consideración de los hechos de la vida en este mundo, sería incluso cínico inferir que al autor de un mundo en que el mal no es precisamente algo escaso, le quite el suelo la preocupación por el destino de sus desvalidas criaturas; así, Filón se inclina por sostener que la humana distinción moral entre bien y mal es algo que a Dios, al creador del mundo, le trae sin cuidado, pero no rechaza que el creyente, está en su derecho de intentar hacer un puzzle con tan problemáticas piezas.

Todo lo dicho lo resume el propio Filón de la siguiente manera:

<<(…) no hay perspectiva de la vida humana o de las condiciones del humano linaje a partir de la cual podamos, sin cometer la mayor de las violencias, inferir los atributos morales o cobrar noticia de esa infinita benevolencia, unida al infinito poder y la infinita sabiduría que hemos de descubrir por los ojos de la fe>>²³.

Al final de su obra, Hume se cuida de cerrar los diálogos con un homenaje a su maestro Cicerón. El ingenuo Pánfilo concluye afirmando, <<no puedo sino pensar que los principios definidos por Filón son más probables que los de Demea, pero que los de Cleantes se acercan aún más a la verdad>>²⁴, en clara referencia a cómo remata Cicerón su *De natura deorum*: <<aquí terminó la conversación y nos separamos, pensando Veleyo que el discurso de Cota era más verdadero, mientras a mí, se me antoja que el de Balbo propendía más a asemejarse a la verdad>>²⁵. Sin embargo, la diferencia entre ambos casos se centra en que Hume no habla, como su maestro Cicerón, en boca de quien cuenta lo sucedido, y el diálogo concluye, haciendo un símil con el boxeo, con una victoria a los puntos del escéptico Filón.

²² Ibid. Pág. 158.

²³ Ibid. Pág. 154.

²⁴ Ibid. Pág. 188.

²⁵ CICERÓN, Sobre la naturaleza de los dioses, Gredos, Madrid, 2003, pág. 350.