

# *Por qué Hume y Kant se equivocaron al rechazar la teología natural*

Richard Swinburne  
Universidad de Oxford

Le estoy muy agradecido al Dr. Sixto Castro por haber traducido al español mis dos libros *La existencia de Dios* y *Fe y razón* y a Miguel Martín-Baró por haber traducido la versión abreviada del primer libro, *¿Hay un Dios?* Y también a las editoriales San Esteban y Sígueme por haber asumido el considerable riesgo económico que implica publicar estas traducciones. Todo ello constituye un enorme halago para mí, que agradezco profundamente. *La existencia de Dios*, de la que *¿Hay un Dios?* es una versión reducida y simplificada, es una obra de teología natural. Argumenta a partir de los rasgos más generales del universo: que hay un universo físico, que está gobernado por leyes naturales simples y comprensibles, que estas leyes y las condiciones iniciales del universo son tales como para producir la evolución de los cuerpos humanos, que los seres humanos son conscientes y tienen enormes responsabilidades para consigo mismos y para con los demás, que ocurrieron diversos sucesos históricos particulares, y que millones de seres humanos tienen experiencias religiosas profundas que la existencia de Dios explica mejor. Sostengo que todos estos hechos hacen probable que haya un Dios. En esta conferencia me propongo hacer tres cosas. Primero explicaré muy brevemente la estructura de mi teología natural; luego expondré por qué creo que los argumentos de Hume y Kant, que pretenden mostrar que no puede haber una teología natural viable, no tiene fuerza alguna; y en tercer lugar, consideraré la relevancia de la teología natural para la práctica de la religión. Este último asunto es el tema de mi obra *Fe y razón*.

La teología natural ha sido parte de la tradición intelectual cristiana durante la mayor parte de su existencia, y tiene sus raíces tanto en el antiguo testamento como en la filosofía griega. El profeta Jeremías defendía el poder del creador a partir de la extensión

de la creación: “así como es incontable el ejército de los cielos e incalculable la arena del mar...” Y defiende la fiabilidad del creador a partir del comportamiento regular de la creación: la “alianza con el día y con la noche” por la que la noche y el día se siguen una al otro de modo regular, y las “leyes de los cielos y la tierra” muestran que el ser que está a cargo del universo es un ser digno de confianza.<sup>1</sup> En su Carta a los Romanos, Pablo afirma que “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad”.<sup>2</sup> Muchos teólogos del primer milenio dieron breves argumentos sin formalizar y muchos filósofos de los siglos XII a XVIII proporcionaron largos argumentos deductivos a partir del mundo y de su orden a favor de la existencia de Dios. Quienes ofrecían argumentos deductivos afirmaban que los diversos rasgos del mundo natural implican que hay un Dios (de tal modo que afirmar que estos rasgos generales se daban y que no existía Dios implicaría una contradicción). Pero los argumentos deductivos sólo sacan a relucir aquello con lo que uno ya está comprometido por las premisas, y creo que el que se den tales rasgos finitos, tal como son descritos por las premisas típicas de un argumento de teología natural, posiblemente no tendría que implicar la existencia de un Dios infinito. Pero los argumentos inductivos o probabilistas pueden llegar a conclusiones mucho mayores a partir de premisas limitadas. Por eso creo que es probable que la forma más satisfactoria de teología natural sea la inductiva, y de ahí que haya tratado de presentar una teología natural inductiva.

## *II*

Todos los argumentos de la ciencia y la historia que parten de datos particulares para alcanzar hipótesis que los expliquen son inductivos. Sugiero que un argumento que va desde un fenómeno observado E a una hipótesis explicativa H es convincente (es decir, hace probablemente cierta su conclusión de que H) en la medida en que 1) si H es verdadera es probable que E se dé, 2) si H es falsa, es improbable que E se de, 3) H es simple. Pongamos un ejemplo imaginario de tipo histórico de cómo funcionan estos criterios. Un detective encuentra varias pistas –John fue visto cerca de la escena de un robo cuando se cometió, las huellas dactilares de John están en la caja fuerte robada y

---

<sup>1</sup> Jer 33, 20-2 y 25-6.

<sup>2</sup> Rom 1, 20.

John tiene el dinero robado escondido en su casa– y afirma que estas pistas hacen muy probable que John robe la caja fuerte. Esto se debe a que 1) si John robó la caja es bastante probable que fuese visto cerca de la escena del robo en el momento en que este se cometió, que sus huellas dactilares se encontrasen en la caja fuerte y que el dinero robado se encontrase en su casa; 2) si John no robó la caja, no sería probable que fuese visto cerca de la escena del robo y sería muy improbable que sus huellas dactilares se encontrasen en la caja y que el dinero se encontrase en su casa; y 3) la hipótesis de que John robó la caja fuerte es mucho más simple que hipótesis rivales que satisfarían los criterios 1) y 2). El abogado defensor de John siempre podría sugerir otras posibles explicaciones de las pistas. Podría sugerir que Brown puso las huellas dactilares de John en la caja fuerte, que Smith se disfrazó para parecerse a John en la escena del crimen y que, sin connivencia con los otros, Robinson ocultó el dinero en el apartamento de John. Esta nueva hipótesis nos llevaría a esperar las tres pistas exactamente del mismo modo que lo hace la hipótesis de que John robó la caja. Pero esta última hipótesis es confirmada por la evidencia, mientras que la otra no. Y esto se debe a que la hipótesis de que John robó la caja fuerte es mucho más simple que la hipótesis rival. Una hipótesis es simple en la medida en que postula la existencia y operación de pocas entidades, pocas *clases* de entidades, con pocas propiedades *fácilmente* describibles, que se comportan de maneras matemáticamente *simples*. La hipótesis del detective postula una entidad –John– que hace una acción –robar la caja fuerte– que nos lleva a esperar los diversos fenómenos que encontramos; mientras que la hipótesis rival del abogado defensor postula tres individuos separados que actúan sin coordinación alguna entre ellos.

Los científicos usan este mismo patrón de argumentación para defender la existencia de entidades inobservables como causas de los fenómenos que observan. Consideremos un ejemplo real esta vez: a comienzos del siglo XIX, los científicos observaron muchos fenómenos variados de interacción química, tales como que las sustancias se combinan en proporciones fijas en peso para formar nuevas sustancias (p. ej., el hidrógeno y el oxígeno siempre forman agua en una proporción en peso de 1:8). Entonces afirmaron que cabría esperar estos fenómenos si existiese más o menos un centenar de diferentes clases de átomos, partículas demasiado pequeñas para ser vistas, que se combinan y recombinan de ciertas maneras simples. A su vez, los físicos postularon electrones, protones, neutrones y otras partículas para explicar el

comportamiento de los átomos, además de fenómenos observables a mayor escala. Y ahora postulan quarks para explicar el comportamiento de los protones, neutrones y otras partículas. Lo que postulan hacen probable que se den los fenómenos que de otro modo no son probables, y es más simple que explicaciones rivales de los mismos, porque implica la operación de muchas menos clases de entidades que se comportan de modos matemáticamente simples.

Mis argumentos a favor de la existencia de Dios que parten de los rasgos generales del universo muestran el mismo patrón argumentativo. Los fenómenos más generales que requieren explicación son, en primer lugar, el fenómeno de la existencia de un universo físico y, en segundo lugar, la conformidad de todos los objetos físicos con las leyes de la naturaleza, que entiendo como el fenómeno de que todos los objetos físicos se comportan de la misma forma simple (por ejemplo, la ley de la gravedad es precisamente el fenómeno de que todos los átomos atraen a todos los demás átomos de acuerdo con la misma fórmula simple). En tercer lugar está el fenómeno de que estas leyes son tales como para conducir a la evolución de cuerpos humanos; y en cuarto lugar, el fenómeno de que los seres humanos son conscientes. Para ser una persona, una sustancia ha de vivir durante un período de tiempo, tener algún poder (p. ej., mover el cuerpo), algunas creencias verdaderas y libertad para elegir cómo ejercer ese poder. Dios es la clase más simple de persona que puede haber: dado que no hay límites a la duración de su vida, su poder, sus creencias verdaderas y a su libertad de elección; es omnipotente, omnisciente y perfectamente libre. Siendo las demás cosas iguales, los científicos prefieren hipótesis que postulen grados infinitos de propiedades, como más simples que hipótesis que postulan grados finitos grandes de propiedades. La omnipotencia es la capacidad de hacer cualquier cosa lógicamente posible. La omnisciencia implica el conocimiento de qué acciones son buenas, y la libertad perfecta implica libertad de influjos que impidan que el agente haga lo que ve que es bueno. El bien motiva: en la medida en que uno reconoce una acción como buena y puede hacerla, la hará, a menos que esté sometido a influjos irracionales. Dios, siendo perfectamente libre, no está sujeto a tales influencias y por eso producirá lo que es bueno. No es lógicamente posible que produzca todo lo bueno, porque cualquiera que sea el universo bueno que haga, siempre habrá uno mayor que sería mejor. Pero los seres humanos tienen una clase única de bondad, que ni siquiera Dios posee: la capacidad de elegir entre el bien y el mal, que se combina con una capacidad, por medio de nuestras

elecciones, para dañar o beneficiar a los demás de maneras significativas, y, con ello, formar nuestros caracteres para el bien o el mal. Así que es bastante probable que Dios nos produzca a nosotros y, por consiguiente, las condiciones necesarias para nuestra existencia: un universo ordenado en el que nuestras acciones tienen efectos predecibles, cuerpos humanos y vidas humanas conscientes. Pero es enormemente improbable que hubiese tal universo a menos que un agente lo crease, y Dios es precisamente un agente y, con mucho, el agente más simple. Así que la naturaleza general del universo hace probable que haya un Dios. Esta, delineada muy brevemente, es la estructura de mi teología natural.

### III

Toda esta tradición de teología natural, deductiva e inductiva, cayó en descrédito entre los filósofos como resultado de argumentos semejantes presentados por Hume y Kant sobre los límites de lo que los seres humanos pueden comprender y conocer. Los argumentos de Kant han tenido una enorme influencia durante los últimos dos siglos en el pensamiento de los filósofos de la Europa continental y, por medio de estos filósofos, en los teólogos, tanto de los países de habla inglesa como en los del continente europeo. Los argumentos de Hume tuvieron su mayor influjo en el pensamiento de los filósofos anglosajones. Voy a defender ahora que los argumentos de ambos filósofos sobre los límites del entendimiento y el conocimiento humanos son del todo defectuosos y no proporcionan buenas razones de por qué la teología natural no debería recuperar su lugar propio en la tradición cristiana y, más en general, en la tradición filosófica.

El principio general de Hume sobre los límites de la inteligibilidad es que todas nuestras “ideas” están compuestas de ideas simples, y que las ideas simples se derivan de “impresiones”.<sup>3</sup> Por “impresiones” entiende “todas nuestras percepciones más intensas [es decir, sucesos conscientes]: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos o queremos”, mientras que por “ideas” entiende “las percepciones menos intensas, de las que tenemos conciencia cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados”.<sup>4</sup> Las ideas producidas por las

<sup>3</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 2.12, ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, 1902. (cito la página de la edición española de Jaime de Salas, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980, p. 33).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 2.12 (p. 33).

impresiones pueden analizarse como compuestas de ideas “simples”. Podemos combinar nuestras ideas simples de varias formas para formar ideas complejas de cosas de las que no tenemos ninguna impresión. Así, usando el ejemplo de Hume, una vez que hemos impresiones de oro y de una montaña, podemos tener ideas del oro y de una montaña y luego combinarlas para formar la idea de una montaña de oro, de la que no hemos tenido ninguna impresión. Pero Hume afirma que ninguno de nosotros puede tener ninguna idea excepto las compuestas de ideas simples, derivadas en último término de nuestras propias impresiones. Y dado que, tal como él asume, los seres humanos tienen impresiones sólo de ciertas clases sensibles, podemos tener ideas sólo de ciertas clases. Así, “si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*”; y si no se puede producir tal impresión, eso “confirmaría nuestra sospecha” de que el término se está empleando “sin ningún significado o idea”, es decir, carece de sentido.<sup>5</sup> Por eso Hume afirma que lo que podemos pensar está “reducido a límites muy estrechos.”<sup>6</sup>

Hume tenía una comprensión muy rudimentaria de la naturaleza del pensamiento. Implica operar con ideas, normalmente (y especialmente en el mundo moderno, desde Kant) llamadas “conceptos”; pero los conceptos no son tenues imágenes de las percepciones, entendidas como los sucesos conscientes que ocurren en nosotros cuando percibimos. A veces, el uso de un concepto de *x* puede ir acompañado por tener una imagen tenue de *x*. Pero eso nunca es suficiente y rara vez (quizá nunca) necesario. Pensar que la inflación está aumentando no implica tener una imagen débil de la inflación. Pero a pesar de su tosca teoría del pensamiento, Hume seguramente tenía razón en la idea general que trataba de defender, que –como un hecho contingente<sup>7</sup>– pensamos solo por medio de conceptos derivados (en algún sentido) de nuestra experiencia de su aplicación al mundo (interno o externo). Como afirmaban los medievales, *nil in intellectu quod non prius in sensu*. Pero hay dos problemas fundamentales en este enunciado. Uno es (parafraseando la cuestión en términos de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 2.17 (p. 37).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 2.13 (p. 35).

<sup>7</sup> No puede ser una verdad necesaria que todos nuestros conceptos se deriven de la experiencia. Sin duda, obtengo mi concepto de “verde” como resultado de haber visto cosas verdes en el pasado. Pero supongamos que un científico del futuro pueda crear un duplicado exacto de mí mismo tal como soy ahora. El duplicado tendría el mismo concepto de verde que yo tengo, y sin embargo no lo tendría como resultado de haber visto cosas verdes.

Hume) que nuestras “impresiones” puede dar lugar a muchas “ideas” diferentes, algunas de ellas aplicables solo a sustancias y propiedades, muy semejantes en casi todos los aspectos a aquellas que causaron la impresión inicial, y otras ideas que pueden aplicarse a sustancias y propiedades muy diferentes de aquellas en muchos aspectos. Supongamos que Hume tiene impresiones de lo que de hecho son seres humanos europeos del siglo XVIII. Estas impresiones pueden dar lugar a una idea aplicable a y sólo a seres humanos europeos del siglo XVIII. Pero también podrían dar lugar a una idea aplicable a y sólo a seres humanos de cualquier época y cultura, y también a una idea aplicable a y sólo a personas (es decir, a cualquier ser racional, incluyendo, por ejemplo, a los marcianos). Este problema es: ¿cuán generales son las ideas que podemos formar a partir de nuestra experiencia del mundo? El otro problema es: ¿de qué maneras es permisible combinar ideas para formar otras ideas? ¿Podemos combinar la idea de una persona con la idea de una parte y la idea de *no tener algo*<sup>8</sup> y la idea de un objeto material, para dar lugar a la idea de una persona que no tiene ningún objeto material como parte suya (es decir, es no-encarnada)? Y ¿aún podríamos seguir combinando esta última idea con las ideas de poder, acción, bondad, conocimiento, creencia y de una oración verdadera (todas las cuales son derivables de impresiones) para obtener la idea de una persona no encarnada que tiene el poder de hacer toda acción buena, ningún poder para hacer una acción que no sea buena, que conoce todas las oraciones verdaderas y no cree ninguna oración que no sea verdadera? Si es así, estamos en el camino para tener una idea de Dios. Hume no hizo frente a estos problemas. Pero si “lo que podemos pensar está confinado dentro de límites muy estrechos” depende de la solución a esos mismos problemas.

Sin embargo, aunque Hume no tiene un principio satisfactorio para cómo podemos combinar ideas de un modo inteligible, y aunque no pueda decirnos cuán generales son las ideas simples que podemos derivar de las impresiones simples, seguramente –como he reconocido– tenía razón en que cualquier idea simple debe derivarse –y por ello recibir un significado– de impresiones de sucesos reales. Usando una terminología más

---

<sup>8</sup> Hume parece admitir que tenemos en cierto sentido un concepto de “no” que él denomina “contrariedad” y que enumera como una “conexión entre ideas” (*Investigación* 19n. [p. 40]); y que las ideas generales, y así el concepto de “alguno” son realmente ideas particulares que recuerdan otras ideas particulares (*Investigación* 125n., [p. 185] que resume su *Tratado de la naturaleza humana* 1.1.7). Pero estas breves notas constituyen simples “insinuaciones” (véase *Investigación* 125n.) de cómo podría desarrollarse una teoría.

satisfactoria, aunque podamos combinar nuestros conceptos de diversos modos, algunos inteligibles y otros no, sólo podemos tener conceptos inanalizables de instancias de las cuales hayamos tenido experiencia. Para que el concepto de “rojo” sea inteligible tenemos que haber observado cosas rojas, y así sucesivamente. Y dado eso, debemos prestar atención a lo que Hume tenía que decir sobre el concepto de causación, porque si estuviésemos de acuerdo con él sobre la base de este concepto en la experiencia humana, realmente se seguiría de ello que el lenguaje sobre Dios es en último término ininteligible o, al menos, totalmente incognoscible.

Hume sostenía que el concepto de “causa” es analizable en términos de “conjunciones constantes”, y que tenemos impresiones de “conjunción constante”, es decir, de sucesión regular. Y afirmaba sobre la base de su principio que dado que nuestra idea de que  $x$  causa  $y$  estaba formada por impresiones de que “objetos” (es decir, sucesos) como  $x$  van seguidos regularmente por objetos como  $y$ , nuestro concepto de causa era él mismo, por consiguiente, un concepto de sucesión regular;<sup>9</sup> es decir, decir que un suceso  $x$  causa un suceso  $y$  implica que para algunos  $A$  y  $B$ ,  $x$  es  $A$ ,  $y$  es  $B$  y que todos (o quizá sólo la mayoría) los  $A$ s van seguidos por  $B$ s. Así, decir que calentar un trozo de hierro en una ocasión causó que se dilatase es decir que esa sucesión de sucesos es una sucesión regular, por ejemplo, la regularidad de que todos los sucesos de calentar hierro van seguidos por la dilatación del hierro. Entonces es natural suponer que el único modo en que podemos aprender sobre la causa de un nuevo efecto  $y$  que es un  $B$  es descubriendo que viene precedido por un suceso  $x$  que es un  $A$ , tal que –en nuestra experiencia– todas las  $A$ s van seguidas por  $B$ s y no hay ninguna  $B$  que no vaya precedida por una  $A$ ; de lo que podemos concluir que  $x$  es la causa de  $y$ .<sup>10</sup> Si nos preguntamos qué causó que cierto polvo explotase, debemos encontrar que tiene cierta

---

<sup>9</sup>“Podemos, pues, definir una causa como un objeto seguido de otro cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo”. *Investigación* 7.60 [p. 101]. Hume proporciona, en este pasaje y en otras partes, también una segunda definición de “causa” como “un objeto seguido por otro, y cuya aparición siempre conduce al pensamiento a aquel otro”. En otras palabras, la causa de un efecto es un suceso que siempre nos lleva a pensar en el efecto. Pero esta no es una definición muy plausible y los que siguen la tradición humeana han solido ignorarla y usan la anterior definición para desarrollar la “teoría de la regularidad de la causación”

<sup>10</sup> Interpreto a Hume al modo tradicional, como que afirma que la “necesidad” por la que una causa va seguida por su efecto consiste precisamente en la “conjunción constante”. Algunos autores recientes afirman que Hume ha sido mal entendido y que todo lo que afirmaba es que no podemos tener más conocimiento de la necesidad de causa y efecto que la que proporciona la conjunción constante. Véase por ejemplo Galen Strawson, *The Secret Connection: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

propiedad tal que todas las cosas con esa propiedad explotan. Así, si descubrimos que el polvo es pólvora y que –en nuestra experiencia– todas las demás muestras de pólvora explotan cuando se las prende, podemos sostener, de modo justificado, que lo que causó la explosión original fue que el polvo era pólvora.

Ahora bien, Dios se supone que es la causa inobservable del universo –entendido como todas las cosas aparte de Él mismo– que lo crea y lo sostiene por un acto de voluntad; y los poderes que se supone que tiene un Dios omnipotente son poderes causales, poderes de causar. Así, al discutir la insinuación de que el universo fue causado en su existencia por Dios, Hume afirma:

“Cuando observo que dos tipos de objetos aparecen siempre asociados el uno al otro, puedo inferir, por costumbre, la existencia de uno dondequiera que vea la existencia del otro. Eso es lo que llamo un argumento de experiencia. Pero de qué modo puede aplicarse este argumento cuando los objetos, como en el caso presente [es decir cuando se supone que Dios causa el universo] son únicos, individuales, sin paralelo o semejanza específica, será cosa difícil de explicar”.<sup>11</sup>

Hume defiende que un ser sólo podría causar nuestro universo por un acto de voluntad si seres similares pudiesen causar otros universos por sus actos de voluntad; y tendríamos que haber observado muchos actos de voluntad de muchos dioses que fuesen seguidos por la existencia de universos antes de que pudiésemos concluir que nuestro Dios causó nuestro universo. Pero se supone que Dios es tal que no podría haber un ser en modo alguno similar a Él y eso sugiere que no tendría sentido suponer que Él podría causar el universo. Y aunque fuese inteligible suponer que Dios podría causar el universo, dado que nunca hemos observado otros seres que causen universos, no podríamos tener conocimiento alguno de que Dios hubiese causado nuestro universo.

Ahora bien, dado mi argumento anterior, no se sigue que aunque el concepto de causa sea un concepto de sucesión regular, no pueda aplicarse de modo significativo a sucesiones regulares de sucesos inobservables. Porque podríamos derivar de impresiones de sucesiones regulares de sucesos no simplemente la idea de un suceso observable que causa otro suceso tal, sino la idea más general de un suceso (observable o inobservable) que causa otro suceso. Así podemos, ciertamente, especular sobre

---

<sup>11</sup> David Hume, *Diálogos sobre religión natural*, México, FCE, 2005, p. 69.

estados de átomos que causan otros estados de átomos, aunque no podamos observar interacciones atómicas, y de este modo alcanzar conclusiones sobre cómo unos sucesos atómicos causan otros sucesos atómicos. Pero si el concepto de causación es un concepto de sucesión regular, parecería que la suposición de que podría haber causación singular, es decir, un objeto que causa un efecto aunque ningún objeto similar pueda causar efectos semejantes, sería ininteligible.

Sin embargo, creo que Hume estaba equivocado al suponer que nuestras impresiones de sucesión regular son las impresiones primarias –y no digamos las únicas– de las que derivamos nuestra idea de causación, puesto que nos experimentamos a nosotros mismos causando efectos. Una acción básica es una acción que un agente hace intencionalmente, pero que no hace al hacer otra cosa intencionalmente. El que yo haga un simple movimiento corporal, tal como que mueva la mano, es normalmente una acción básica: simplemente la hago, no la hago al hacer ninguna otra cosa (aunque, por supuesto, tengan que suceder ciertos sucesos neurales para que yo mueva la mano, yo no los produzco intencionalmente). Al hacer acciones tales como mover intencionalmente la mano, parece que tomo conciencia de mí mismo como causando un efecto (el movimiento de la mano). La “impresión” que obtengo es una impresión inanalizable de mí (una persona) que causa un efecto, de la que derivó una idea simple; no tengo ninguna impresión de otro suceso mental en mí que vaya seguido por un efecto. La mayoría de las acciones básicas consisten en causar efectos (identificables de modo independiente). Pero hay acciones básicas que no consisten en causar un efecto; algunas acciones de intentar producir un movimiento corporal son acciones básicas –por ejemplo, que yo trate de mover la mano cuando está atada a una cuerda, o que trate de levantar un peso pesado son acciones básicas, aunque el efecto que trato de causar no ocurra–. Y ¿qué supone que trate de mover la mano? Es hacer todo lo que me parece que va a hacer causalmente más probable que mi mano se va a mover. No hay un suceso separado que yo lleve a cabo y que pueda describir de otro modo que como “hacer lo que me parece que hará causalmente más probable que mi mano se va a mover”. No podría tratar de mover la mano o de hacer ninguna acción básica en absoluto a menos que creyese que estaba ejerciendo una influencia causal, tal que si ejerciese bastante, y lo permitiesen las circunstancias externas (p.ej., si la cuerda se rompiera debido a la cantidad de fuerza que yo ejerciese) yo causaría el efecto pretendido. Cuando trato de hacer un movimiento corporal, pero no lo consigo, no causo

ningún efecto, pero la impresión que experimento es la de ejercer una influencia causal. Así que tanto al hacer algunos movimientos corporales sencillos como al tratar de hacer algunos movimientos corporales difíciles, parece que soy consciente de mí mismo como ejerciendo una influencia causal que a veces tiene éxito, pero no tiene por qué. Y dado que todas mis acciones intencionales consisten en una serie de acciones básicas, no podría actuar en absoluto a menos que creyese que estaba ejerciendo influencia causal todo el tiempo.<sup>12</sup>

La idea de causación que obtenemos a partir de nuestra propia experiencia es la idea de una sustancia (una cosa, en este caso una persona) que produce un suceso, que hace que algo suceda. No es como tal una idea de sucesión regular. Pero cuando observamos las sucesiones regulares en la naturaleza, podemos usarla para explicar por qué ocurren esas sucesiones regulares, comprendiéndolas en términos de sustancias inanimadas que tienen poderes para causar ciertas clases de efectos, y disposiciones para ejercer esos poderes bajo ciertas circunstancias. Podemos explicar la regularidad de que la ignición de la pólvora va seguida por una explosión por que la pólvora causa la explosión, mas en este caso no intencionalmente, sino porque tiene la disposición para ejercer su poder de causar una explosión cuando se enciende. Sin embargo, una vez que nos damos cuenta de que puede haber causas singulares además de causas inobservables, se hace evidente que necesitamos una explicación más amplia de las razones para creer que  $x$  es la causa de  $y$ , que que  $x$  es un  $A$ ,  $y$  es un  $B$  y que hemos observado que (en nuestra experiencia) las  $A$ s van seguidas por  $B$ s y que todas las  $B$ s van precedidas por  $A$ s (o más bien que necesitamos tal explicación de las razones para atribuir causas a aquellos sucesos que no causamos intencionalmente nosotros mismos). Estas razones normales son que se sigue de una hipótesis explicativa  $H$  que los datos hacen probable, por los criterios descritos al comienzo de esta conferencia, que  $x$  es la causa de  $y$ . Estos criterios nos permiten explicar sucesiones observables y regulares de sucesos en términos de los poderes y disposiciones de sustancias observables, pero también nos permitirán explicar regularidades observables en términos de los poderes y

---

<sup>12</sup> Hume tenía un argumento contra la tesis de que tenemos una conciencia directa de ejercer influencia causal. Afirma que la voluntad “no tiene más conexión descubrible con sus efectos que cualquier causa material con su propio efecto”. Tal conexión “no podría ser prevista sin la experiencia de su conjunción constante”. Véase su *Tratado de la naturaleza humana*, apéndice. Defiendo arriba que una “voluntad” (o una “volición” o “intento”) de realizar una acción básica que consiste en producir  $x$  no puede identificarse salvo como aquella acción que el sujeto cree que es un esfuerzo de influjo causal orientado a la producción de  $x$ ;  $y$  que cuando mi intento va seguido por la ocurrencia del suceso requerido ( $x$ ), es probable que mi intento sea mi acto de causar (incluso en ausencia de cualquier evidencia de conjunciones constantes).

disposiciones de sustancias inobservables. Y también nos permitirán explicar el dato de que todas las sustancias tienen semejantes poderes y disposiciones. La idea de causación que derivamos de nuestra propia experiencia como tal no es una que sea públicamente observable ni una que actúe de un modo regular y predecible; y eso significa que la afirmación de que hay un agente que causa la existencia de todas las otras sustancias con sus poderes y disposiciones es una afirmación inteligible, aunque ningún agente semejante haga algo semejante. Y que sea probable que haya tal causa es cuestión de si la hipótesis de que hay tal causa satisface los criterios expuestos antes en esta conferencia.

Los principios generales de Hume sobre los límites del entendimiento y el conocimiento humano tuvieron una enorme influencia en Kant, y aunque es Kant, y no Hume, quien ha tenido una enorme influencia en la filosofía continental, he dedicado tanto tiempo a discutir a Hume porque, como se reconocerá, Kant heredó algunos de los errores fundamentales de Hume. No obstante, es evidente que Kant tenía una filosofía mucho más sofisticada que el empirismo tosco de Hume. Para empezar, Kant hizo la distinción necesaria entre concepto y objeto, como consecuencia de lo cual su “concepto” ya no era una mera imagen tenue. Nos dice que los “input” de nuestra vida mental son “intuiciones” y que estas son interpretadas por conceptos. Dado que, como afirma, las únicas intuiciones que los seres humanos pueden tener son “intuiciones sensibles”, las categorías producen conocimiento sólo en la medida en que pueden aplicarse a tales intuiciones. “Las categorías no tienen, pues, aplicación en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sean asumidas como de una posible experiencia”<sup>13</sup> y esta –según Kant– significa experiencia “sensible”. Sin embargo, a diferencia de Hume, admite que podemos tener conceptos de objetos fuera de la experiencia posible, conceptos de una sustancia infinitamente divisible, y de *noúmenos*, y, más particularmente, el concepto de un ser supremo. Así, parece admitir la posibilidad lógica de causación singular. Sin embargo, afirma que no podemos razonar sobre tales objetos, de ahí que adopte una forma modificada de la tesis de Hume. Kant escribió que “si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente (...), en la medida en que conociera, no habría ni podría haber nada a lo que pudiera aplicarse mi pensamiento”.<sup>14</sup> Desde aquí, como Hume, Kant niega que podamos tener cualquier

<sup>13</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B147-8 (sigo la traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978).

<sup>14</sup> *Ibid.*, B146.

conocimiento de causas aparte de las que conectan fenómenos sensibles de maneras regulares. Así, “el principio de causalidad sólo tiene valor y criterio de aplicación en el mundo de los sentidos”<sup>15</sup>, dado que la causación consiste “en la sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sometida a una regla”.<sup>16</sup> Así, Kant defendía que podíamos no tener ninguna base para suponer que hay causas, excepto aquellas de una clase observable y repetible, y de ahí la imposibilidad de la teología natural. Pero, como he defendido, hay obviamente causas individuales cuyo conocimiento no depende de la inferencia a partir de sucesiones regulares.

Kant tiene otra aplicación fundamental, hostil a la teología natural, de su principio de que “las categorías no tienen, pues, aplicación en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sean asumidas como de una posible experiencia.” Tal es su afirmación de que dado que sólo lo condicionado podría ser objeto de experiencia posible, no podemos tener ningún conocimiento de lo “incondicionado” (aquello que es ilimitado, tal como todo el universo físico a lo largo del espacio y el tiempo), y así no podemos tener conocimiento alguno de Dios, la supuesta causa de todas las cosas, incondicionado en su poder, conocimiento, duración de vida, etc. Kant afirmaba ilustrar esta afirmación al mostrar cómo diversos intentos de adquirir conocimiento de lo incondicionado nos meten en conflictos irresolubles. Las “antinomias de la razón pura” pretenden mostrar cómo si aducimos un argumento a favor de una posición sobre lo incondicionado, encontramos que hay un argumento igualmente plausible a favor de la posición opuesta. Todos estos argumentos apelan a principios supuestamente racionales, y ciertamente muestran que o el principio invocado en la tesis o el principio invocado en la antítesis (o ambos) deben ser falaces, pero en mi opinión –a pesar de Kant–, ninguno de estos principios son obviamente verdades de razón necesarias y con frecuencia la evidencia puede hacer uno de tales principios más probable que el otro. Así, la forma de la tesis relativa al tiempo en la primera antinomia depende del principio de que “la infinitud de una serie consiste en que nunca puede

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, B637.

<sup>16</sup> *Ibid.*, B183. Naturalmente, Kant no pensaba que todas las sucesiones regulares fuesen sucesiones causales; pero pensaba, como Hume, que un caso de causalidad consistía en una instancia de una ley causal que consistía en que un suceso de una clase particular va seguido de modo regular (y de hecho invariablemente) por un suceso de otra clase particular. Durante los últimos cien años muchos autores de esta tradición han admitido que, además de leyes causales deterministas, que consisten en que un suceso de una clase particular va seguido de manera invariable por un suceso de otra clase particular, puede haber leyes causales probabilistas que consisten en que un suceso de una clase particular va seguido, con una alta probabilidad (física), por un suceso de otra clase particular.

terminarse por medio de síntesis sucesivas”.<sup>17</sup> La respuesta obvia es que el principio (aparentemente expresado como una verdad matemática) está mal expresado. Debería decir “la infinitud de una serie *con un primer miembro* consiste en que nunca puede terminarse por medio de síntesis sucesivas”; y dado que la primera antinomia tiene que ver con una serie con un último miembro, pero sin un primer miembro, no es relevante.

Si bien creo que hay problemas de detalle semejantes con los argumentos de la tesis y la antítesis de las otras antinomias, el error de las afirmaciones de Kant sobre la primera antinomia bastaría para mostrar que no hay una razón general para suponer que siempre debe haber argumentos igualmente plausibles a favor de afirmaciones rivales sobre lo incondicionado. Y sólo tenemos una razón para reconocer su principio de que nuestras categorías deben corresponder a la experiencia posible si lo tratamos como un principio sobre nuestras categorías fundamentales; no proporciona razón alguna para negar la inteligibilidad de cualquier combinación particular de tales categorías –igual que Hume reconocía que las ideas complejas formadas de ideas particulares pueden ser significativas, aunque las ideas complejas no se deriven de impresiones–. Y siempre podemos definir lo incondicionado en términos de combinaciones de categorías fundamentales. Un universo sin comienzo, por ejemplo, es un universo tal que para cada suceso de su historia que tenga un comienzo hay un suceso anterior. Los conceptos de “suceso”, “comienzo”, “no”, “anterior”, etc., corresponden a experiencias posibles. Y plausiblemente lo mismo sucede con las categorías en términos de las que “Dios” puede definirse. Omnipotencia, omnisciencia, libertad perfecta, bondad perfecta, etc., pueden definirse por combinaciones de términos, cada uno de los cuales corresponde a una experiencia posible. Un ser omnipotente es (en líneas generales) un ser que puede hacer cualquier acción cuya descripción completa no implique una contradicción. Un ser perfectamente bueno, por ejemplo, es (en líneas generales) un ser que hace sólo buenas acciones, la acción mejor posible cuando hay una acción mejor posible, y una acción de entre varias acciones mejores iguales, si hay tales.

Hay dos problemas fundamentales que subyacen a los argumentos de Kant sobre todas estas cuestiones. Todo el tiempo, Kant buscaba principios necesarios sobre el mundo (tales como “todo suceso tiene una causa”), sobre los cuales poder basar su metafísica. Pero, naturalmente, como Butler escribió pocas décadas antes, “para nosotros [es decir, seres humanos, a diferencia de Dios] la probabilidad [no el

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, B454.

conocimiento] es la misma guía de la vida”.<sup>18</sup> Y el segundo problema, conectado con este, de Kant es que no tiene una idea clara de cuáles son los criterios para que los datos observados hagan probable una teoría sobre lo inobservable –lo que expuse antes–. Hay una explicación histórica simple de esta ignorancia. Kant murió en 1804. Hasta 1803 no se propuso la primera versión de una teoría atómica de la química, por obra de Dalton, que dio –por los criterios que expuse– una explicación muy probable de los detalles de los datos observados (tales como las proporciones en peso fijas en las que las sustancias se combinan para formar nuevas sustancias). Antes de Dalton, las teorías sobre lo inobservable eran simplemente especulaciones sin evidencia. Desde Dalton, los científicos han presentado evidencia que hace probable detalladas teorías no simplemente sobre cosas demasiado pequeñas, sino sobre cosas demasiado grandes, demasiado viejas y demasiado extrañas para ser observadas. Kant sentía un gran respecto por las ciencias físicas; si hubiese conocido su historia consiguiente, podría haber reconocido un gran campo de acción para que la razón humana adquiriese creencias probablemente verdaderas sobre cuestiones mucho más allá de lo observable, y así, dada una explicación correcta de la causación, creencias probablemente verdaderas sobre la causa última de todas las cosas finitas.

## IV

Pero ¿cuál es la relevancia de la teología natural para la práctica de la religión?

Las personas llegan a creer que hay un Dios por diferentes caminos. Algunas personas tienen fuertes experiencias religiosas en las que parecen ser claramente conscientes de la presencia de Dios, y al igual que es correcto creer que percibimos un objeto físico cuando nos parece claramente que lo percibimos –en ausencia de evidencia en contra–, sugiero que están justificados en creer que hay un Dios sin necesidad de argumentos positivos, en ausencia de evidencia en contra. Otras personas llegan a creer que hay un Dios sobre la base del testimonio. Siempre es correcto fiarse de lo que otros nos dicen en ausencia de testimonio contrario, y quizá en algunas aldeas remotas de la Edad Media la única fuente de información sobre si había un Dios o no fuese el cura local; de modo que si el cura le decía a uno que había un Dios, sería razonable creerlo. Pero en el mundo moderno, la mayoría de la gente no tiene experiencias religiosas lo

---

<sup>18</sup> Joseph Butler, *The Analogy of Religion*, Boston, 1793, Introduction, p. 56.

suficientemente fuertes como para creer que hay un Dios simplemente sobre la base de esas experiencias; y la mayoría de la gente que recibe el testimonio de que hay un Dios de alguna persona aparentemente bien informada, también oye el testimonio de otra persona aparentemente bien informada de que no existe Dios. En esta situación, para sostener una creencia probablemente verdadera de que hay un Dios necesitamos argumentos convincentes, y la necesidad de los argumentos de la teología natural es más fuerte en el mundo moderno de lo que lo ha sido durante muchos siglos. Mi libro *La existencia de Dios* tenía que ver sólo con argumentos a favor de la existencia de Dios, pero también puede haber argumentos de lo que se ha llamado teología natural “ramificada”, es decir, una teología que argumenta no meramente a favor de la existencia de Dios, sino a favor de las afirmaciones doctrinales particulares de alguna religión, a diferencia de la teología natural “escueta”.

En mi libro *Fe y razón*, esbozo la clase de argumentos que podrían establecer la verdad de un sistema de creencias religioso particular, tal como el de la religión cristiana.

Pero ¿por qué importa que creamos que hay un Dios, por no hablar de afirmaciones doctrinales más detalladas? Llevar una vida que merezca la pena implica cumplir nuestras obligaciones para con los demás y hacer el bien más allá de la obligación. Ciertas acciones son obligatorias en todo caso, haya un Dios o no. Es obligatorio alimentar y educar a nuestros hijos, haya un Dios o no. Algunas acciones están más allá de la obligación, haya un Dios o no. Es bueno dar una gran cantidad de dinero para alimentar a los pobres en países lejanos, aunque no exista Dios. Pero la existencia y los mandatos de Dios establecen una gran diferencia respecto a qué acciones son obligatorias y qué acciones son buenas. Si hay un Dios, nos ha dado la vida y todas las cosas buenas que contiene. Así que se hace obligatorio adorarlo, interactuar con él en la oración, pedirle perdón por nuestros pecados y tratar de hablarles a los demás sobre Él. Si no existe Dios, estas actividades son, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo. Además, tenemos la obligación de complacer a nuestros benefactores. Si hay un Dios, Él es nuestro supremo benefactor, nos ha dado nuestras vidas y todas las cosas buenas que contienen. Y así, si nos manda usar nuestra vida de un modo bueno en particular, no sólo es bueno, sino obligatorio, hacerlo. Y sugiero que si bien hay un límite en el grado de nuestras obligaciones de adorar a Dios, hay acciones buenas de adoración y oración que van más allá de la obligación, pero que, naturalmente, sólo serían buenas si hay un Dios. Por eso, para cumplir nuestras obligaciones y llevar una vida buena más allá de la

obligación, necesitamos saber si hay un Dios o no y, si lo hay, necesitamos saber qué nos ha mandado hacer. Si hemos arruinado nuestras vidas al no cumplir nuestras obligaciones para con Dios, necesitamos saber cómo pedirle perdón y conocer las condiciones bajo las que estaría dispuesto a perdonarnos. Además, si hay un Dios, podría habernos proporcionado ayuda para cumplir nuestras obligaciones; y si es así, necesitamos saber cómo obtener esa ayuda. Y si nos ofrece la esperanza de una vida buena tras la muerte en interacción con él, sería bueno que supiésemos esto para animarnos a dar pasos para hacernos adecuados para tal vida. Así, por muchas razones, sería bueno que supiésemos si hay un Dios o no, y, si es así, qué ha mandado, cómo obtener su perdón y su ayuda para vivir una vida mejor en el futuro, y a qué podría conducir en último término tal vida mejor. He dicho que necesitamos “saber” estas cosas, pero cierto conocimiento no es posible en esta vida. Así que tenemos que arreglárnoslas con creencias probablemente verdaderas, que es lo mejor con lo que contamos en cuestiones no religiosas; y así, si tenemos creencias probablemente verdaderas sobre si hay un Dios o no, y muchas sobre cómo es y qué quiere que hagamos, de la clase que proporcionan las afirmaciones doctrinales detalladas de una religión, eso nos permitirá ver qué sería (probablemente) una vida que merece la pena ser vivida, y proporcionará ayuda y ánimo para vivirla. Por eso, los argumentos de la teología natural (“ramificada” y “escueta”), aunque no sean totalmente convincentes, pueden poner a alguien en una posición en la que resulta racional vivir su vida con el supuesto de que hay un Dios que ha hecho y dicho ciertas cosas. Hacerlo es creer *en* Dios, tener fe en Dios, a diferencia de, simplemente, creer que hay un Dios. Todo esto lo defiendo mucho más en detalle en mi libro *Fe y razón*.

*Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca)*

*5 de mayo de 2012*