

POR QUÉ HUME Y KANT SE EQUIVOCARON AL RECHAZAR LA TEOLOGÍA NATURAL*

Richard Swinburne
Universidad de Oxford

Resumen: Este artículo defiende que los argumentos de Hume y Kant sobre los límites del entendimiento y el conocimiento humanos son defectuosos, de modo que hay buenas razones para que la teología natural recobre su lugar propio en la tradición cristiana y, más en general, en la tradición filosófica. Presento una crítica de la exposición que Hume hace de la causalidad y de los errores que Kant hereda de éste, así como de los errores de las antinomias de Kant, y defiendo que es posible una teología natural convincente que parta de los rasgos más generales del universo y que defienda que la explicación más simple de los mismos es la más probable.

Palabras clave: teología natural, Hume, Kant, necesidad lógica, existencia de Dios.

Abstract: This paper argues that Hume's and Kant's arguments on the limits of human understanding and knowledge are unsound, so that there are good reasons for natural theology to regain its place in the Christian tradition and, more generally, in the philosophical tradition. I make a critique of Hume's account of causality and of the mistakes Kant inherits from him, as well as of the mistakes of Kant's antinomies, and I argue that it is possible a natural theology starting from the most general features of the universe and advocating that the simplest explanation of these is the most likely.

Keywords: natural theology, Hume, Kant, logical necessity, existence of God.

* Parte del material de este artículo está tomado de mi "The revival of natural theology", en *Archivio di Filosofia* 75 (2007) 303-322. Traducción de Sixto J. Castro.

La teología natural, entendida como un conjunto de argumentos que parten de rasgos evidentes del mundo natural para llegar a la existencia y naturaleza de Dios, 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 griega¹. No es que los Padres de la Iglesia, los escolásticos y los teólogos posteriores creyesen que todo el mundo necesitaba la teología natural, sino que pensaban que estaba a disposición de cualquiera que dudase de la existencia de Dios y fuese capaz de entender los argumentos. Pero toda esta tradición cayó en descrédito entre los filósofos como resultado de los argumentos similares 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 y su influencia alcanzó su culmen a mediados del siglo XX. Voy a defender que los argumentos de ambos filósofos sobre los límites del entendimiento y el conocimiento humanos son del todo defectuosos y hay buenas razones para que la teología natural recobre 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”². 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”³. Las ideas producidas por las 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 tenemos 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 nadie puede tener ninguna idea excepto las compuestas de ideas simples, derivadas en último término de nuestras propias impresiones.

¹ Para una breve exposición de la teología natural en el pensamiento judeo-cristiano, y de la oposición a la misma, véase mi *Fe y razón*, Salamanca, San Esteban, 2012, pp. 126-142.

² David HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas, Madrid, Alianza, 1980, p. 33 [*An Enquiry Concerning Human Understanding* 2.12, ed. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1902].

³ *Ibid.*, p. 33 (2.12).

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 aportar tal impresión, eso “confirmaría nuestra sospecha” de que el término se está empleando “sin ningún significado o idea”, es decir, carece de sentido⁴. Por eso Hume afirma que lo que podemos pensar está “reducido a límites muy estrechos”⁵.

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 de 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, y si uno tuviese una imagen tenue que acompañase al pensamiento (p. ej. tenderos escribiendo números mayores en las etiquetas de sus productos), tal cosa podría ser una imagen de muchas cosas distintas de la inflación (p. ej. los números podrían ser los nuevos números de los productos en un catálogo). Pero, a pesar de su tosca teoría del pensamiento, puede que Hume tenga razón en la idea general que trataba de defender, que –como un hecho contingente–⁶ pensamos sólo 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 Hume) que nuestras “impresiones” pueden dar lugar a muchas “ideas” diferentes, algunas de ellas aplicables sólo 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

⁴ *Ibid.*, p. 37 (2.17).

⁵ *Ibid.*, p. 35 (2.13).

⁶ 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 pudiese 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.

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, la idea de *no tener algo*⁷ 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 ¿podríamos seguir aún combinando esta última idea con las ideas de poder, acción, bondad, conocimiento, creencia y la idea 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 que “lo que podemos pensar esté confinado dentro de límites muy estrechos” depende de la solución a esos mismos problemas.

La preocupación de Hume con la inteligibilidad tiene que ver con qué palabras, que expresan ciertos conceptos, pueden combinarse de tal modo que formen una frase que exprese una proposición lógicamente posible, una proposición que podamos llamar, en un sentido objetivo, concebible. Una proposición lógicamente posible es aquella que no implica una contradicción. Como cualquier proposición dada implica un número infinito de proposiciones, no podemos mostrar que es lógicamente posible inspeccionándolas todas y no encontrando contradicción entre ellas. Más bien, para mostrar que una proposición es realmente lógicamente posible (o, según sea el caso, imposible) dependemos del supuesto de que una proposición que es aparentemente lógicamente posible (o imposible), probablemente es realmente lógicamente posible (o imposible, según sea el caso). Si las intuiciones chocan, es decir, si es disputado si una proposición *p* es lógicamente posible o no, el camino que hay que seguir es tratar de mostrar o bien que *p* implica una contradicción *o* que otra proposición *q* es lógicamente posible y que *q* implica *p*. Porque si *q* es lógicamente posible, también lo es cualquier proposición implicada por *q*. Una proposición *x* implica otra *y* si y sólo si (*x* y no *y*) es lógicamente imposible. Por eso la resolución de estas disputas exige intuiciones adicionales sobre la imposibilidad lógica que, a su vez, dependen para su justificación de que lo aparentemente lógicamente posible (o imposible) sea buena evidencia de lo realmente lógicamente imposible (o imposible). Si uno de los que disputan no puede hacer que el otro litigante acepte de modo

⁷ Hume parece admitir que tenemos en cierto sentido un concepto de “no” que él denomina “contrariedad” y que considera como una “conexión entre ideas” (*Investigación*, p. 40 [3.19n]); y que las ideas generales, y así el concepto de “alguno”, son realmente ideas particulares que recuerdan otras ideas particulares (*Investigación*, p. 185 [12.125n] que resume su *Tratado de la naturaleza humana* 1.1.7). Pero estas breves notas constituyen simples “insinuaciones” (véase *Investigación*, p. 185 [12.125n]) de cómo podría desarrollarse una teoría.

inmediato su afirmación de que una proposición x implica otra proposición y , puede hacer que acepte que x implica s , s implica t , y así sucesivamente hasta llegar a y . Puesto que la implicación es transitiva, eso probaría que x implica y . Pero de todos estos modos sólo podemos probar que una posición disputada es lógicamente posible o imposible sobre la base del acuerdo acerca de otras proposiciones que son lógicamente posibles o imposibles. No hay una máxima fácil (tal como Hume o, posteriormente, los positivistas lógicos⁸ pensaban que podían proporcionar) que nos permita determinar si una proposición es lógicamente posible o imposible. Sólo por los métodos que he descrito podemos determinar por medio de un argumento deductivo⁹ si es lógicamente posible que haya más de un espacio o tiempo, que un efecto pueda preceder a su causa, que un suceso pueda ocurrir sin causa, o lo que sea; y así

⁸ Los positivistas lógicos afirmaban que para ser “factualmente significativa”, lo que puede ser entendido como “lógicamente contingente”, una proposición tenía que ser “verificable”. Pero si “verificable” se entiende como “conclusivamente verificable”, la afirmación resulta implausible, dado que muy pocas proposiciones son conclusivamente verificables. Y si por “verificable” se entiende “tal que alguna evidencia posible podría hacerla más probable de lo que lo sería de otra manera”, muy pocas proposiciones –si es que hay alguna (aparte de las que son lógicamente imposibles)– quedarían excluidas. En cualquier caso, no hay buenas razones para suponer que cualquier forma de verificacionismo sea verdadera. Nuestra comprensión de una proposición no surge de nuestra comprensión de cómo podría verificarse, sino de nuestra comprensión de sus conceptos constitutivos y de la forma gramatical de la oración que la expresa. Véase mi *The coherence of theism*, Oxford, Oxford University Press, edición revisada, 1993, capítulo 2.

⁹ Hay versiones probabilistas de argumentos de estas clases, argumentos que parten del hecho de que una proposición es lógicamente posible para llegar a la conclusión de que es (epistémicamente) probable que una proposición semejante sea lógicamente posible, y argumentos que parten del hecho de que una proposición implica una contradicción para llegar a la conclusión de que es (epistémicamente) probable que una proposición semejante también la implique. Por ejemplo, si uno admite que es lógicamente posible que un ser humano pueda vivir eternamente, eso parece hacer (epistémicamente) probable que es lógicamente posible que un tigre pueda vivir eternamente. Tal argumento es un argumento para mostrar que (probablemente) la proposición relevante no implica una contradicción, pero no tiene la fuerza convincente de una deducción a partir de una premisa evidentemente lógicamente posible. Una clase importante de argumento probabilista para demostrar que una proposición es lógicamente posible es la siguiente. Puede ser que algunos fenómenos observados se expliquen muy bien por alguna hipótesis y, así, que ésta sea muy probable, según criterios normales de qué cosa es evidencia para qué cosa, siempre que la proposición que expone esa hipótesis sea lógicamente posible. Así, la hipótesis de que la luz es onda y partícula puede mostrarse que es (probablemente) lógicamente posible sobre la base de que si es lógicamente posible puede explicar los diversos fenómenos de la luz –interferencia, difracción, reflexión, efecto fotoeléctrico, efecto Compton, etc.–; mientras que la hipótesis de que la luz es una partícula y no una onda o la hipótesis de que la luz es una onda y no una partícula sólo puede explicar algunos de estos fenómenos. Sin la suposición de que la luz es tanto una partícula como una onda sería muy improbable que se diesen algunos de estos fenómenos, por ello el hecho de que se den es evidencia de la verdad y, por eso, de la posibilidad lógica de la suposición. O alguien podría negar la posibilidad lógica de una persona no encarnada, pero enfrentado a fenómenos que se explican mejor con la hipótesis de que hay un poltergeist (una persona no encarnada) en la habitación –por ejemplo, que la escritura tome forma en una hoja de papel sin que haya ninguna mano visible o tangible que la escriba, etc.– podría reconocer que la hipótesis es probablemente verdadera y, así, probablemente lógicamente posible. Esta clase de argumento no es un argumento a partir de la posibilidad lógica de tales fenómenos, sino a partir de que realmente ocurran (si ocurren). Discuto este tipo de argumento en *The coherence of theism*, pp. 48-50.

sólo de este modo (por decirlo en términos humeanos) podemos determinar los límites de cuán generales son las “ideas” que podemos derivar de las impresiones, y de las maneras en las que podemos combinar ideas simples para formar ideas complejas.

Hume sostenía que derivamos nuestra idea de “causa” de impresiones de “conjunción constante”, es decir, de sucesión regular. Y afirmaba sobre la base del principio antes discutido 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 regular¹⁰; 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 de) los A s van seguidos por B s. 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 ¹¹. Así, al discutir la insinuación de que la existencia del universo fue causada 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”¹².

Parecería seguirse que 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. Y aunque fuese inteligible suponer que Dios podría causar el universo,

¹⁰ “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(ii)* 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 normalmente la han ignorado y usan la anterior definición para desarrollar la “teoría de la regularidad de la causación”.

¹¹ 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 era 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.

¹² David HUME, *Diálogos sobre religión natural*, México, FCE, 2005, p. 69.

dado que nunca hemos observado otros seres que causen universos, no podríamos tener conocimiento alguno de que Dios lo hubiese hecho.

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 a partir de impresiones de sucesiones regulares de sucesos podríamos derivar no simplemente la idea de que un suceso observable causa otro suceso tal, sino la idea más general de que un suceso (observable o inobservable) causa otro suceso. Así podemos, ciertamente, especular sobre estados atómicos que causan otros estados atómicos, aunque no podamos saber mucho sobre la causación a escala atómica. Pero si el concepto de causación es un concepto de sucesión regular, es plausible suponer que carece de sentido incluso hacer conjeturas sobre causas individuales, causas que causan efectos aunque ningún objeto semejante cause efectos semejantes.

Sin embargo, creo que Hume estaba equivocado al suponer que nuestras impresiones de sucesión regular son las únicas, o incluso las principales impresiones 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 intencionalmente otra cosa. El que yo haga un simple movimiento corporal, tal como que mueva la mano, normalmente es una acción básica: simplemente la hago, no la hago al hacer ninguna otra cosa (aunque, por supuesto, tengan que darse 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). Y si las cosas son como parecen ser, la mayoría de las acciones básicas consisten en causar efectos (identificables de modo independiente). Pero hay acciones básicas que –si las cosas son como parecen ser– 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 vaya 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 vaya a mover”. En tal intento parece que soy consciente de mí mismo como 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 causararía el efecto pretendido. Así que tanto al hacer acciones básicas sencillas como al tratar de hacer acciones básicas difíciles, parece que soy consciente de mí mismo como ejerciendo una influencia causal. Y dado que es seguramente probable que las cosas son como parecen ser (es decir, como nos inclinamos a creer que son), en ausencia de evidencia en contra (un principio

general que, en efecto, ya he usado al discutir la posibilidad lógica) es probable que esté ejerciendo influencia causal cuando realizo una acción básica o trato de realizar una acción difícil.

Sin este principio general, que llamo “principio de credulidad”, de que es probable que las cosas sean como parecen ser, no podríamos tener conocimiento alguno del mundo externo, por no hablar de conocimiento a partir del recuerdo de qué sucesos pasados fueron seguidos por qué otros sucesos, conocimiento que Hume supone que tenemos cuando discute la causación. Así pues, derivamos nuestra idea de causa de la impresión de que nosotros mismos ejercemos influencia causal con éxito, es decir, de que causamos. No podríamos descubrir que causamos el movimiento de una mano a partir de la observación de una sucesión regular, porque no hay un suceso anterior que pudiésemos descubrir que ha ido normalmente seguido por el movimiento de la mano (salvo en algunos casos, el suceso de tratar de mover la mano, que –si tiene éxito– ya debemos creer que es un suceso de causación). Por supuesto que ocasionalmente podríamos descubrir que estábamos sujetos a una ilusión al creer que estábamos moviendo la mano; pero descubrir la ilusión consistiría en descubrir que algo que ya comprendimos como una relación causal no era en realidad esa relación. Tenemos que tener creencias de que causamos movimientos antes de que podamos descubrir que algunas veces no lo hacemos¹³.

Habiendo adquirido la noción de causación a partir de haber descubierto que podemos causar movimientos corporales, podemos descubrir entonces un suceso de una clase B (p. ej., que una ventana se rompa) al causar un suceso de una clase A (p. ej. que se lance un ladrillo contra la ventana). Descubrimos que una vez que hemos causado A, la ocurrencia consecuente de B no depende de nosotros en modo alguno y, así, que es un efecto causado por A. Causamos A y ésta causa B y dado que podemos causar Bs una y otra vez al causar As, el que A cause B es una instancia de una sucesión causal regular. Así llegamos a ver que el concepto de causación que derivamos a partir del hecho de que nosotros mismos causamos efectos intencionalmente se aplica también a sucesiones regulares de sucesos sobre cuyo desarrollo no tenemos control alguno. Desde aquí llegamos a ver los sucesos de tipo B como causados en el mismo sentido en que son causados los efectos de nuestras acciones básicas, salvo que la causación no tiene que ser pretendida.

¹³ Hume tenía un argumento contra la tesis de que tenemos 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 la “voluntad” (o “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 ejercer un 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).

Nuestra conciencia primaria de la causación es, así pues, la conciencia de un agente (uno mismo), no de un suceso, que causa un efecto¹⁴. Y dado que nuestra conciencia de la causación no es una conciencia de sucesiones regulares de cosas (que son los sucesos que son, independientemente de su influencia causal), se sigue que un agente puede causar un efecto sin que eso implique que agentes semejantes causarían efectos semejantes en circunstancias semejantes. De modo que la causación singular es posible.

Una vez que nos damos cuenta de que puede haber causas inobservables y causas singulares, 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) todas las As van seguidas por Bs y todas las Bs van precedidas por As (o más bien necesitamos tal explicación de las razones para atribuir causas a aquellos sucesos que no causamos nosotros mismos intencionalmente). Las razones normales –en una explicación muy condensada de las mismas, que sería aceptable para muchos filósofos de la ciencia contemporáneos– son que se sigue de una hipótesis explicativa H, que los datos hacen probable, que x es la causa de y . Los datos (la evidencia) hacen probablemente verdadera una hipótesis (o teoría) explicativa en la medida en que (1) la hipótesis predice, es decir, hace probable, mucha de la evidencia que se observa que es verdadera y ninguna de la evidencia que se observa que es falsa; (2) la hipótesis “encaja” con toda la “evidencia antecedente” (es decir, se engrana con teorías que están fuera de su alcance, tales que la evidencia de las mismas las hace probables en virtud de estos criterios); (3) la hipótesis es simple; y (4) la hipótesis tiene un alcance reducido. Entiendo por “evidencia” los fenómenos que la hipótesis, si es verdadera, explicaría, y la contraste con la “evidencia antecedente”, que es la evidencia relevante para teorías que están fuera del alcance de H. Por que la hipótesis “prediga” la evidencia debemos entender simplemente que hace probable mucha de la evidencia observada y que ninguna de la evidencia que se observa sea falsa. Sugiero que es irrelevante que la evidencia sea descubierta antes o después de la formulación de la teoría. El alcance de una hipótesis consiste en cuánto pretende decirnos sobre el mundo, en la extensión y precisión de sus afirmaciones: cuanto más afirme la hipótesis, menos proba-

¹⁴ Esto puede llevarnos –correctamente, en mi opinión– a analizar toda la causación, y no solamente la causación llevada a cabo por agentes intencionales, como la causación por una sustancia, no por un suceso. Es el ladrillo, no el movimiento del ladrillo, el que es causa de que se rompa la ventana. El ladrillo causa esto porque tiene el poder de transferir su momento a otra sustancia, y la disposición para ejercer ese poder cuando otra sustancia impide su movimiento. Así, cuando su movimiento es impedido por una frágil ventana, transferirá su momento a la ventana y la ventana se romperá. Se sigue que las “leyes de la naturaleza” son generalizaciones sobre los poderes y las disposiciones de sustancias de clases diferentes. Dependen de leyes fundamentales que tienen que ver con las interacciones de clases diferentes de partículas (electrones, quarks, etc.), que difieren entre sí en sus poderes y disposiciones (p. ej. de atraer o repeler a otras partículas de diferentes maneras). Para una defensa de esta tesis véanse las primeras cuatro páginas de mi “God as the simplest explanation of the universe”, en *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2010) 1-24 y en A. O’HEAR (ed.), *Philosophy and religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

ble es que sea verdadera. Sin embargo, la simplicidad tiene más peso que el alcance. Los científicos consideran una teoría de enorme alcance (p.ej una teoría de la evolución del universo físico a partir del Big Bang) bastante probable si constituye una hipótesis explicativa simple. Puede que no haya evidencia antecedente relevante, y entonces el criterio (2) se abandona. Un caso de esto es cuando una hipótesis tiene un alcance muy grande (como la teoría cuántica), de modo que hay poca –si es que hay alguna– evidencia sobre campos que estén más allá de su alcance. La probabilidad relativa de teorías de gran escala de igual alcance, tales como el teísmo, y teorías rivales de por qué hay un universo de nuestra clase, depende sólo de los criterios (1) y (3), y así, en el caso de teorías que nos lleven a esperar la evidencia con la misma probabilidad (es decir, que satisfagan el criterio (1) igualmente bien), sólo del criterio (3). Una teoría es simple en la medida en que postula pocas sustancias, pocas clases de sustancias, pocas propiedades (incluyendo poderes y disposiciones), pocas clases de propiedades y relaciones matemáticas simples entre ellas. Y los científicos, frecuentemente, han reconocido que es más simple postular un grado infinito (uno para el que no hay límite) de una cantidad que un grado finito muy grande –cuando las hipótesis que postulan una de las dos clases de cantidad pueden satisfacer igualmente el criterio (1)–. Por ejemplo, Newton postuló que la fuerza de la gravedad se transmitía con una velocidad infinita, aun cuando la suposición de que se transmitía con una velocidad finita muy grande hubiese predicho la evidencia igualmente bien¹⁵.

Se sigue de la descripción general de que si hemos observado muchas As seguidas por Bs y ninguna A no seguida por B, y ninguna B no precedida por A, que la teoría “todas y solamente las As causan Bs” es la explicación más simple de los datos y, por ello, la explicación más probable de que haya ocurrido otra B es que fuese causada por una A. Pero mi descripción general admite que la evidencia haga probables hipótesis en términos de inobservables o de entidades que son (en un aspecto causalmente importante) las únicas de su clase. Por ello, una hipótesis que postule una entidad simple que prediga muchísimos datos inexplicables de otro modo puede ser hecha probable de este modo, y así, por consiguiente, puede serlo cualquier nueva explicación que proporcione esa entidad simple. Por eso, frente a Hume, la teología natural es posible.

Tendría que añadir que, además de estos argumentos tan generales contra la posibilidad de la teología natural nacidos de sus afirmaciones sobre los

¹⁵ Discuto con más detalle lo que hace probables las hipótesis explicativas en mi obra *La existencia de Dios*, Salamanca, San Esteban, 2011, capítulo 3. Y hago un tratamiento sistemático de esto en mi *Epistemic justification*, Oxford, Oxford University Press, 2011, capítulos 3 y 4. Este último contiene una discusión completa de la naturaleza y el papel del criterio de simplicidad. Pero es insatisfactoria en el aspecto de que da descripciones separadas de la simplicidad de una explicación inanimada (en términos de condiciones iniciales y leyes de la naturaleza) y de la explicación personal (en términos de personas, sus poderes, creencias y propósitos). Proporciono una descripción unificada de la simplicidad que hace probables las explicaciones de ambas clases en “God as the simplest explanation of the universe”.

límites del entendimiento y el conocimiento humano, Hume tenía diversos argumentos que se refieren a que, aunque admitiésemos que el teísmo pudiese ser considerado una hipótesis explicativa posible, no es una explicación muy probable. La sección 11 de su *Investigación sobre el conocimiento humano* y sus *Diálogos sobre la religión natural* discuten la forma del argumento del diseño que parte del dato de la intrincada construcción de los cuerpos de los seres humanos y los animales y argumenta desde allí hasta Dios como su diseñador. En efecto, lo considera como un argumento que pretende satisfacer la clase de criterios por los que acabo de abogar, y afirma que no los satisface demasiado bien. Afirma que hay datos incompatibles con la hipótesis (p. ej. el sufrimiento humano) y que existen otras explicaciones rivales igualmente probables de los datos de la intrincada construcción de los cuerpos (p. ej. en términos de la acción de muchos dioses, o del azar). Estas afirmaciones tienen que ser consideradas en detalle –creo que todas ellas son fallidas–¹⁶. Pero son afirmaciones que, a diferencia de las afirmaciones que he discutido hasta ahora, permiten que los argumentos detallados de la teología natural sean discutidos en función de sus méritos particulares. No excluyen la posibilidad de la teología natural por adelantado.

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 Kant heredó algunos de los errores 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 “inputs” de nuestra vida mental son “intuiciones” y que estas son interpretadas por conceptos. Dado que, como afirma, las únicas intuiciones que pueden tener los seres humanos 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”¹⁷ y esta –según Kant– significa experiencia “sensible”. Aunque, 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, sostiene 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

¹⁶ Para mi análisis y refutación de las ocho objeciones separadas que encuentro en los escritos de Hume contra el argumento del diseño, el objetivo principal de su ataque a la teología natural, véase mi “The argument from design”, en *Philosophy* 43 (1968) 199-212.

¹⁷ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, B147-8.

medida en que conociera, no habría ni podría haber nada a lo que pudiera aplicarse mi pensamiento”¹⁸. Desde aquí, como Hume, Kant niega que podamos tener cualquier 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”¹⁹, dado que la causación consiste “en la sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sometida a una regla”²⁰. De nuevo, no hay lugar para la teología natural.

Sin embargo, su afirmación de que nuestras “categorías” (es decir conceptos) no sirven para proporcionar conocimiento salvo cuando se aplican a objetos de “posible” experiencia sensible plantea la cuestión de cómo sabemos qué experiencias sensibles son “posibles”. Para Kant, “posible” es lógicamente posible u objetivamente concebible, y Kant pretendía haber demostrado algunos resultados firmes sobre los límites de la experiencia concebible, ninguno de los cuales me parece plausible. Por ejemplo, afirma que “sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único”²¹, y que nuestro concepto de espacio produce el conocimiento sintético a priori de que su geometría es euclídea²². Pero parece posible describir cómo sería experimentar la vida en un universo cerrado pero ilimitado (que no sería euclídeo) –sería tal que en cualquier dirección que se vaya, parecería que uno finalmente regresa al punto de partida–²³. Y si se descubriese que era posible, al tomar una pastilla o entrar en un extraño armario²⁴, o simplemente quedándose dormido²⁵, llegar a un lugar que no perteneciese al espacio comple-

¹⁸ *Ibid.*, B146.

¹⁹ *Ibid.*, B637.

²⁰ *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.

²¹ *Ibid.*, B39.

²² *Ibid.*, B744-5.

²³ Véase la descripción de las experiencias que tendría un habitante de una clase particular de universo cerrado, un universo “tórico”, en Hans REICHENBACH, *The philosophy of space and time*, New York, Dover, 1958, sección 12. Reichenbach señala (p. 66) que, dadas las experiencias que describe, alguien podría insistir en que la geometría de universo era euclídea solamente adoptando la hipótesis enormemente implausible de la “armonía preestablecida”.

²⁴ Como en las historias de Narnia de C. S. Lewis. Véanse su *El león, la bruja y el armario* y *El sobrino del mago*.

²⁵ Como en la historia que se narra en Anthony QUINTON, “Spaces and times”, en *Philosophy* 37 (1962) 130-147, reimpresa en R. LE POIDEVIN and M. MACBEATH (eds.), *The philosophy of time*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 203-220.

tamente explorado del universo previo, sería un universo de un espacio diferente. La única manera de determinar si es lógicamente posible que podamos tener tales experiencias es mediante el meticuloso método descrito antes, comenzando con el principio de que lo aparentemente lógicamente posible es buena evidencia de lo que es realmente lógicamente posible.

Pero aun cuando una categoría derivada de la experiencia se aplique a algo que no puede experimentarse, no se sigue que no podamos tener conocimiento de esto último. Que podamos o no depende de si la hipótesis que usa ese concepto es lógicamente posible (como muestra el camino antes expuesto) y la evidencia observable lo hace probable. Si una hipótesis acerca de personas inobservables es lógicamente posible y produce muchas predicciones buenas, eso es razón para suponer que es probablemente verdadera. Y si la probabilidad es lo suficientemente alta, podemos (muy probablemente) saber que es verdadera.

El uso más importante que Kant hizo de su principio sobre los límites del conocimiento fue su afirmación de que, dado que sólo lo condicionado podía 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 esto 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 descubrimos 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 bien el principio invocado en la tesis, o bien el principio invocado en la antítesis (o ambos) tienen que ser falaces, pero en mi opinión –a pesar de Kant–, ninguno de estos principios son verdades de razón obvias y 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 terminarse por medio de síntesis sucesivas"²⁶. 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. La antítesis depende del principio de que "en un tiempo vacío es imposible que se produzca cosa alguna"²⁷. Kant afirma que ha probado en la segunda analo-

²⁶ *Ibid.*, B454.

²⁷ *Ibid.*, B455.

gía²⁸ que esto es necesario, que es una ley indispensable de la representación empírica de la serie temporal que lo que aparece en un tiempo pasado determina toda existencia en el tiempo que le sigue. Lo que afirma es que nuestra capacidad para distinguir en una sucesión de percepciones aquellas cuyo orden depende solamente de nosotros (que miremos a esta parte de una casa antes de a aquella parte o a la inversa) y aquellas cuyo orden depende de un cambio objetivo en el mundo (ver el barco en la corriente primero más arriba y luego más abajo), exige el supuesto de una causación objetiva en el mundo (que la posición anterior del barco causa su posición posterior)²⁹. Es verdad que no podemos tener conocimiento alguno de sucesos a menos que tengan causas o efectos a partir de los cuales podamos inferirlos, y sólo podemos hacer tal inferencia sobre el mundo que está más allá de nuestra experiencia inmediata si, en general, hay secuencias causales regulares en el mundo. Pero podemos aprender acerca de algunos sucesos a partir de la observación de sus efectos y acerca de otros sucesos al predecirlos a partir de sus causas. No tenemos que suponer que todo suceso del que tenemos conocimiento tenga una causa. Puede ser que el rastreo del origen de los estados de nuestro universo de acuerdo con lo que, según nuestra evidencia, son muy probablemente las leyes de la naturaleza, lleve a un estado físicamente imposible en algún tiempo anterior, y así podamos concluir que muy probablemente el universo comenzó a existir después de ese tiempo³⁰.

Problemas semejantes asaltan a la versión de la primera antinomia relativa al espacio. La tesis diseñada para mostrar la imposibilidad de un espacio infinito afirma que para pensar tal espacio como un todo debemos considerarlo como consistente en un número infinito de partes, cuya enumeración llevaría una cantidad infinita de tiempo. Kant afirmaba haber mostrado que no podemos suponer de modo justificado que hay tal tiempo infinito; pero acabamos de ver la falacia en el argumento de Kant a este respecto. La antítesis del argumento sobre el espacio depende de la afirmación de que si “el mundo es finito y limitado, por lo que al espacio respecta”, existiría “en un espacio vacío e ilimitado”³¹. Pero eso no se sigue si el espacio es cerrado e ilimitado, y podríamos tener evidencia de que el espacio es cerrado e ilimitado –bien evidencia de experiencia (véase lo antedicho), bien evidencia de que la teoría de que es cerrado e ilimitado es probable según diversos datos observador por los físicos–.

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

²⁸ *Ibid.*, B233-256.

²⁹ Para una exposición de este argumento, véase Paul GUYER, *Kant*, London, Routledge, 2006, pp. 109-112.

³⁰ Como definiendo en mi *Space and time*, London, Macmillan and Co., 1981, 2nd ed., capítulo 15. No tendríamos justificación para postular un estado anterior del universo gobernado por leyes causales diferentes.

³¹ *Ibid.*, B456.

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 hay dos problemas fundamentales que subyacen a los argumentos de Kant sobre todas estas cuestiones. El primer problema es que cree que nuestro conocimiento del mundo depende de cierto conocimiento de algunos principios necesarios sobre el mundo (p.ej. “todo suceso tiene una causa”), y esto restringe nuestro conocimiento del mundo a aquellos aspectos del mismo gobernados por aquellos principios de los que podemos tener conocimiento cierto. Pero, naturalmente, como Butler escribió pocas décadas antes, “para nosotros [es decir, seres humanos, a diferencia de Dios] la probabilidad [no el conocimiento] es la misma guía de la vida”³². Y el segundo problema de Kant, conectado con este, 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 respeto 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.

Además de aducir argumentos dependientes de sus principios sobre los límites de la inteligibilidad y la imposibilidad de conocimiento de lo incondicionado, Kant tenía otro argumento influyente contra la posibilidad de los argumentos para la existencia de Dios. Afirma que todos los demás argumentos de la teología natural, que considera que son simplemente el argumento cosmológico y el “físico-teológico”, dependen para su validez del argumento ontológico. Si bien admite que “podemos ciertamente *suponer* como causa de todos los efectos posibles la existencia de un ser de suficiencia suprema”³³, afirma que necesitaríamos un argumento ontológico para mostrar que tal ser existe necesariamente, es decir, por necesidad lógica; y asume que el concepto de Dios es el concepto de un ser que existe por necesidad lógica. Cree

³² Joseph BUTLER, *The Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*, edited by J. Cummings, New York/Cincinnati, Hunt & Eaton/Cranston & Curtis, 1875, p. 56.

³³ *Crítica de la razón pura* B640.

que ha mostrado que ningún argumento tal puede funcionar, dado que “no hay la menor contradicción” en el juicio “Dios no existe”. “No puedo –afirma– formarme el menor concepto de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción”³⁴. Kant no puede encontrar sentido a la posibilidad de tal ser, y no digamos ya tener razones para creer en la realidad del mismo.

Me parece, como a Kant y a la mayoría de los filósofos modernos no religiosos, no sólo que no puede haber un argumento ontológico sólido a partir de premisas evidentes para demostrar la existencia de un Dios lógicamente necesario, sino que no puede haber ninguna sustancia lógicamente necesaria, entendida como un ser lógicamente necesario que pueda causar o sobre el que se pueda actuar causalmente. Me parece, por ejemplo, evidente que es lógicamente posible que “hace 10.000 millones de años no hubiese seres racionales”; se sigue de eso, dado que Dios es esencialmente un ser racional eterno, que es lógicamente posible que no haya Dios, y así que no es lógicamente posible que haya un Dios lógicamente necesario. Argumentos semejantes mostrarán que es lógicamente imposible cualquier suposición de la existencia de cualquier sustancia lógicamente necesaria que se sugiera. Por supuesto que un defensor del argumento ontológico negará que “hace 10.000 millones de años no había seres racionales” sea lógicamente posible, y ofrecerá en lugar de ella una o más premisas rivales que le parecen lógicamente posibles, a partir de las cuales derivará su conclusión. El único modo de resolver esta cuestión es por medio de argumentos de la clase antes discutida. Pero sugiero que es mucho más evidente para la mayoría de la gente que la premisa que ofrezco es lógicamente posible que que cualquier premisa de un argumento ontológico sea lógicamente posible.

Sin embargo, dudo mucho de que filósofo o teólogo alguno anterior a Anselmo pensase en Dios como un ser lógicamente necesario. Tomás de Aquino afirmaba que Dios era un ser “necesario”, pero dado que pensaba que los ángeles, que no existían “desde la eternidad” y fueron voluntariamente creados por Dios, eran seres necesarios³⁵, está claro que por “necesario” no entendía lógicamente necesario. Parece pensar en un ser necesario como uno no sujeto a corrupción, es decir, uno que seguirá existiendo por siempre a menos que otra cosa haga que no exista. El Aquinate distinguía entre Dios y otros seres necesarios como “un ser necesario por su propia naturaleza (*per se*) cuya causa de su necesidad no está en otro”³⁶. La no

³⁴ *Ibid.*, B623.

³⁵ Véase *Summa Theologiae* I, q. 61, a.3 ad 3 y I, q.50, a.5 ad 3. Sostiene que las almas humanas son también necesariamente incorruptibles (*Summa Theologiae* I, q.75, a.6), aunque se abstiene de llamarlas “seres necesarios”

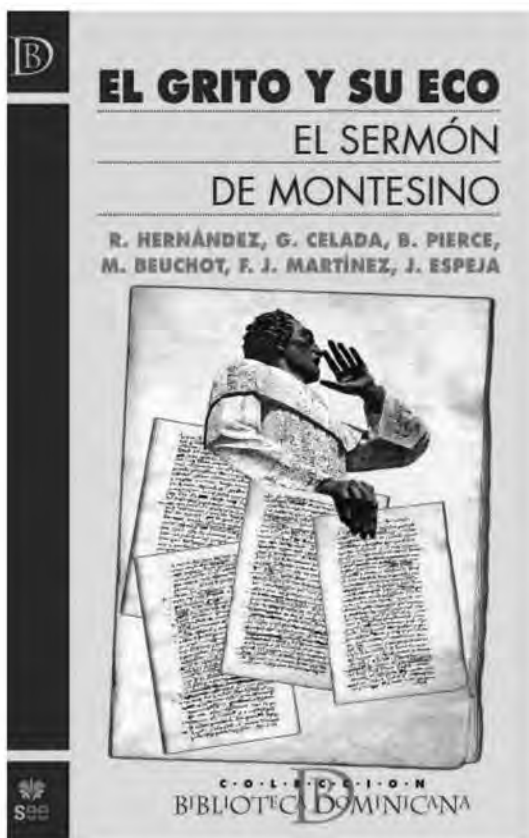
³⁶ *Summa Theologiae* I, q.2, a.3. Hay que reconocer que el Aquinate pensaba que “Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza” (I, q.3, a.3), pero más adelante afirma que cualquier cosa inmaterial, no sólo Dios, es lo mismo que su propia naturaleza. Lo que dice es simplemente que las cosas materiales son individuadas por la materia de la que están hechas, mientras

corruptibilidad de los ángeles depende de Dios, mientras que Dios es intrínsecamente necesario. Sugiero que el hecho de que no podamos dar sentido al concepto de un ser lógicamente necesario no tiene relevancia para la posibilidad de construir un argumento convincente a favor de un ser necesario en algún otro sentido, p. ej., un ser cuya propia existencia no depende de la existencia de ningún otro ser, lo que es una propiedad que todos los teístas tradicionales han creído que Dios tiene.

Así pues, he defendido que, a pesar de la gran influencia que han tenido los argumentos de Hume y Kant sobre los límites de la inteligibilidad y el conocimiento en los filósofos y teólogos, estos pensadores no han proporcionado ninguna buena razón para negar la existencia de una teología natural convincente. Tal teología partirá de los datos de los rasgos más generales del universo, tales como que está completamente gobernado por leyes simples de la naturaleza, que son tales como para conducir en alguna parte a la evolución de los cuerpos humanos, y que los seres humanos son seres conscientes que pueden elegir entre el bien y el mal. Defenderá que la explicación más simple que hace probable que estos datos se den es que el universo es causado (en un primer momento o eternamente) por un ser esencialmente eterno, omnipotente, omnisciente y perfectamente libre (de lo que se siguen las otras propiedades divinas), a quien podemos llamar Dios; y así, los datos hacen probable que haya un Dios, por los criterios descritos antes. Creo que tal teología natural puede ser construida, y la he defendido extensamente en otros lugares³⁷.

que las cosas inmateriales son individuadas por sus formas, es decir, naturalezas. No conozco nada en Tomás de Aquino que tenga que llevarnos a suponer que pensara que la existencia de Dios fuese una verdad lógicamente necesaria. Ciertamente pensaba que la "definición" de Dios de San Anselmo no implicaba una contradicción (I, q.2, a.1 ad 2) y no conozco razón alguna para suponer que pensase que cualquier otra "definición" (en nuestro sentido) implicaría una contradicción.

³⁷ Véase mi *La existencia de Dios*, y su versión "popular" *¿Hay un Dios?*, Salamanca, Sígueme, 2012.



Ramón HERNÁNDEZ y otros
El grito y su eco. El sermón de Montesino

Colección: BIBLIOTECA DOMINICANA

Precio: 14,00 €

Año: 2011

Páginas: 146

ISBN: 978-84-8260-262-2

www.sanestebaneditorial.com

Apdo. 17 , 37080 Salamanca . Tfno.: 923 21 50 00

E-mail: pedidos@sanestebaneditorial.com