

Una crítica de la idea de Providencia en Hume

© Salvador Sánchez Saura

La injustificabilidad humeana de la inferencia teísta

Para Hume, el único y principal argumento que puede pretender probar la existencia de Dios es el argumento que va del orden o diseño del mundo a la existencia de Dios como causa. En sus términos:

«Vosotros, pues, que sois mis acusadores, habéis reconocido que el principal o único argumento en favor de la existencia divina (que nunca he puesto en duda) se deriva del orden de la naturaleza, donde aparecen tales rastros de inteligencia y finalidad, que consideráis extravagante asignarle como causa el azar o la fuerza ciega o no dirigida de la materia. Admitís que éste es un argumento que parte de los efectos y que culmina en las causas¹»

Es, pues, un argumento que se construye sobre tres supuestos:

a) El "carácter objetivo" del orden y armonía observado en el cosmos, no resultante de una proyección subjetiva

b) La existencia de dos únicas causas posibles de dicho orden: ya el azar ya la planificación inteligente (sobre algo que, de suyo, es incapaz de constituir orden o armonía)

c) La exclusión del azar como factor generador de orden.

d) La idea de planificación exige necesariamente la idea de un ser inteligente "autónomo" y distinto esencialmente de aquello que es ordenado.

Este último supuesto, en cierto modo, puede considerarse como una consecuencia de la negación del azar como factor generador de orden. Pero también implica el hecho de que el orden y diseño objetivo es ontológicamente distinto y "previo" al cosmos en cuanto tal. Tal orden es contingente (no todo orden distinto es lógicamente contradictorio) y, en cuanto tal, necesita de un fundamento objetivo que dé razón de su ser. Este fundamento es Dios. Con alguna diferencia de matiz (que no tiene por qué ser trivial), este es el argumento de diseño que Hume expone.

Para Hume hay una característica formal del argumento del diseño que debe ser destacada especialmente pues en ella estriba su debilidad. Se trata de la inferencia por analogía. Consiste ésta en el hecho de que, de haber observado que los objetos o acontecimientos particulares que manifiestan un orden (sobre todo productos de la acción o industria humana) son resultado de una intencionalidad o planificación inteligente, podemos inferir que **todo** orden ha de ser igualmente resultado de dicha planificación. Pero dicha inferencia no es lógicamente necesaria sino sólo probable. Aceptar la probabilidad de la inferencia por analogía haría del teísmo sólo una "explicación" probable pero nunca una verdad definitivamente establecida.

Por otro lado, y lo que es más fundamental a propósito de la providencia divina, según Hume, si nuestro conocimiento de la causa dependiese de nuestro conocimiento de los efectos de la misma, no sería correcto hacer más "suposiciones" acerca de su naturaleza de las que los efectos nos permiten. En sus términos:

«Si la causa fuera conocida sólo por el efecto, jamás debemos adscribirle más cualidades de las que son precisamente necesarias para la producción del efecto ni podemos, por cualquiera de las reglas del razonamiento correcto, volver atrás, a la causa, e inferir de ella otros efectos que aquellos por los que nos es conocida²»

Dicho de otra forma: si Dios es causa del orden del mundo, *jamás* debemos atribuirle más cualidades de las que son necesarias para la producción de dicho orden; ni inferir de la existencia de Dios como ser inteligente otras propiedades (omnipotencia, omnisciencia, eternidad, providencia, justicia, amor, etc...) que *"nada tienen que ver"* con el orden del mundo por el que Dios nos es conocido.

Como señala Hume:

«Por tanto, la hipótesis religiosa ha de considerarse sólo como un método más para dar razón de los fenómenos visibles del universo. Pero ningún razonador cabal se tomará la libertad de inferir de

¹ D. Hume, Investigación sobre el conocimiento humano, secc. 11. Alianza Editorial, p. 162-3

² D. Hume, op. cit, p. 163

ella un hecho cualquiera, o alterar o añadir lo más mínimo a los fenómenos³»

La conclusión es evidente: el teísmo debe ser rechazado como doctrina que no se mantiene dentro de los límites estrictos de la razón humeana. Con mucho, puede sostenerse cierta forma de deísmo al admitir como probable la existencia de un Dios causa del orden y diseño del mundo. Pero racionalmente no nos estará permitido ir más allá de la afirmación de la existencia de una razón inteligente del cosmos.

Aparentemente podría entenderse esta conclusión humeana como exponente del deísmo ilustrado, como una posición filosófica y teológicamente coherente y personalmente asumible. Pero el mismo Hume advierte que el deísmo no es una alternativa filosoficoteológica válida al teísmo. Un deísmo consecuente y conducido hasta sus últimas consecuencias desemboca necesariamente en el agnosticismo o ateísmo. En efecto, para el deísmo la existencia de Dios no es más que una hipótesis probable que trata de explicar el orden (presumible) del mundo pero sin ninguna trascendencia religiosa, ontológica y moral. Y, en cuanto tal hipótesis probable, no debe tener ninguna significación especial para la existencia humana concreta mayor que cualquier otra hipótesis explicativa del orden (presumible) que no postulase necesariamente la existencia de un agente inteligente.

Pero la hipótesis religiosa tiene, a juicio de Hume, dos defectos fundamentales que la ponen en condición de inferioridad sobre cualquier otra hipótesis. Primero, es una hipótesis incierta dado que esa inteligencia que se postula como causa del orden del mundo no puede ser nunca objeto de experiencia, de observación y experimentación controlada. Segundo, es una hipótesis epistemológicamente superflua e inútil, por cuanto (según las reglas del razonamiento correcto humeano) no podemos a partir de ella hacer ninguna inferencia nueva ni establecer principios morales o de comportamiento. En este contexto parece lógico exigir finalmente la aplicación del principio okhamista de economía teórica: no multiplicar los entes sin necesidad. La hipótesis religiosa debería ser desechada del ámbito especulativo y confinada al ámbito de la subjetividad más o menos arbitraria o irracional.

Hay una última pregunta por contestar. Si no existe posibilidad de racionalidad en la teología filosófica, ¿cuál es la causa o motivación que lleva a los filósofos a su desarrollo?. Si la idea de Dios no puede surgir de la experiencia ni de ningún apriorismo del entendimiento, ¿cuál es su origen?. A juicio de Hume «de su orgullo e imaginación sin duda» y este proceso imaginativo teológico es descrito como sigue:

«Encuentras ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscas una causa o autor. Imaginas que lo has encontrado. Después te enamoras tanto de este hijo de tu cerebro que imaginas que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que la situación actual, que se caracteriza por tanto mal y desorden. Olvidas que esta inteligencia y benevolencia superlativas son totalmente imaginarias o, por lo menos, sin ningún fundamento en la razón (...)»⁴

Es evidente que bajo estos supuestos no cabe otra opción que negar toda providencia divina, bien en el sentido racionalista del concurso de Dios en todo acontecimiento, bien en el sentido de la existencia de una justicia distributiva moral terrena o escatológica por parte de Dios. En efecto, entender el bien o el mal actual como premio o castigo terreno resultante de la justicia divina está sujeto a las mismas dificultades que la hipótesis de la existencia de Dios. No dice nada nuevo de lo que hay que, por lo demás, puede ser explicado por otras hipótesis de mayor capacidad explicativa. De otro lado, asumir una idea de justicia escatológica es algo que va más allá de la experiencia y de la razón:

«Y si afirmáis que, mientras se acepta la divina providencia y una suprema justicia distributiva en el universo, debo esperar cierta recompensa para el bien y castigo para el mal, más allá del curso ordinario de los acontecimientos, encuentro aquí la misma falacia que antes intenté delatar⁵».

Con la anterior consideración sobre la plausibilidad de la hipótesis de la existencia de Dios, Hume parecía atacar directamente la teología filosófica, la idea de Dios de los filósofos; la religión (fundamentada sobre la revelación y la fe) parecía quedar al margen. Sin embargo, la crítica de la idea de providencia en cuanto justicia de Dios introduce la idea de arbitrariedad o irracionalidad de la religión (racional o revelada). Y es que la idea de providencia, si no para una especulación puramente filosófica, sí que es esencial para existencia de toda vivencia personal de religión, de toda relación entre Dios y hombre. La negación de la providencia divina despoja a la religión de toda dimensión axiológica o moral: hace imposible considerar toda acción de Dios hacia el hombre y hace, igualmente, carente de sentido toda acción humana con relación a Dios. La crítica de la providencia divina es, muy probablemente, no sólo el primer paso para la reivindicación de una moral social, derecho positivo y educación laicas o a-religiosas, sino también el primer paso para reconocer la insustancialidad de toda reflexión sobre Dios y conducir al abandono de la misma.

³ D. Hume, op. cit, p. 166

⁴ D. Hume, op. cit, p. 164-5

⁵ D. Hume, op. cit, p. 167

Crítica

La idea fundamental sobre la que se articula y desarrolla el ensayo de Hume es que aun admitiendo la existencia de dios como hipótesis “explicativa” del orden del mundo, ni de dicha suposición ni de los mismos fenómenos nos es posible ir más allá y adscribir a Dios ninguna otro predicado (no derivable de los fenómenos y de las reglas del “razonamiento correcto humeano”) que haga posible la “intervención” divina en la realidad creada.

Así enunciada, la misma conclusión de Hume presenta cierto aire de paradoja fácilmente intuible. En efecto -cabe plantearse-, ¿cómo va a resultar imposible, ontológicamente hablando, que la causa creadora del orden del mundo sea, por otro lado, incapaz de intervenir en él?. Es muy discutible que pueda hacerse una refutación correcta y coherente de la providencia asumiendo, entre otros supuestos, la posibilidad de Dios como causa inteligente. Es posible aceptar la posibilidad lógica y ontológica de la providencia y, no obstante, negar la validez de una determinada casuística. Es decir, podemos aceptar la posibilidad de intervención (en algún sentido) de Dios en el mundo y, empero, discrepar seriamente sobre si un acontecimiento (o conjunto de acontecimientos) son o no resultado de la providencia divina; incluso, negar la posibilidad de determinar positivamente (epistemológicamente hablando) cualquier acontecimiento como resultado de la providencia. Pero ésta no es la tesis de Hume. Éste pretende negar la posibilidad de la providencia del hecho de que las condiciones que la harían lógica y ontológicamente posible son el resultado de un error de razonamiento consistente en la trasgresión de los límites de toda inferencia que vaya del efecto a la causa.

Ahora bien, si uno se detiene a considerar este argumento, se da cuenta de que no es otra cosa que una variante sofisticada de la denominada falacia de falta de pruebas, según la cual se concluye la falsedad de algo sobre la base deductiva de que no se ha probado su verdad. En particular, en el argumento de Hume, se concluye la inexistencia de la providencia sobre la base de la carencia de un conocimiento de la naturaleza de Dios que la haga posible (carencia de conocimiento que radica en los límites de la inferencia que va del efecto a la causa). Y hay que repetir que Hume no se mantiene dentro de los límites que el razonamiento correcto establece. Hume no parece afirmar exclusivamente la imposibilidad de determinar el carácter providente de un acontecimiento cualquiera aceptando, por otro lado, la posibilidad lógica o teórica del mismo. Al contrario, la intención que se interpreta del contexto y de la letra apunta más al rechazo de la posibilidad efectiva de la providencia que a destacar la limitación del conocimiento humano sobre la misma. Pero esta estrategia argumentativa, como es obvio, supone una confusión de planos (el epistemológico, y el lógico u ontológico) y resulta claramente falaz. Lo adecuado hubiese sido argumentar:

- a) Que los rasgos que adscribimos correctamente a Dios como hipótesis explicativa de los fenómenos son ontológicamente incompatibles con otras propiedades que hacen posible la providencia; o bien
- b) Negar, de hecho, toda posibilidad de la existencia de Dios y sostener y defender coherentemente una concepción inmanentista del mundo y explicativamente autosuficiente.

Pero Hume no aborda esta cuestión. Además, su ontología fenomenalista le hubiese impedido abordarlas. En efecto, si se acepta que todo lo más con lo que podemos contar realmente (¿o ni siquiera “realmente”?) es una especie de mosaico de sensaciones que discurre según ciertas regularidades, es imposible abordar cualquier cuestión onto-lógica y, en consecuencia, la posibilidad de la existencia de dios o de cualquier tipo de trascendencia.

El fenomenalismo, aparte de entrar en conflicto con la forma efectiva como se constituye y desarrolla el conocimiento científico (donde se hace una gran cantidad de supuestos metodológicos y metafísicos no explícitos), convierte la cuestión del éxito práctico de la ciencia y la técnica en algo misterioso y casi milagroso.

Para Hume, la plausibilidad racional o aceptabilidad de la hipótesis de la existencia de Dios devenía mermada ante el hecho de que (si la “sujetamos” en sus límites tolerables) es incapaz de predecir nada nuevo que concierna a los fenómenos y, consiguientemente, tenerla en cuenta a efectos de determinar lo que serán las cosas o cómo deberían ser. A nadie se le ocurriría pensar que la incapacidad de predecir fenómenos físicos de, por ejemplo, el arte, la historia, la teoría literaria o la antropología cultural (incluyendo aquí la misma teoría humeana del conocimiento y de “lo real”) sea un buen motivo para su rechazo. Sin embargo, parece que el caso de la teología filosófica es distinto pues (parece) que la función de la hipótesis de la existencia de Dios es “asumida” en filosofía y teología (a querer entender de Hume) como una hipótesis científica o empírica al tener algo que ver con los fenómenos en su base deductiva o argumentativa. Pero, ¿hay algún fundamento de peso para asumir esto? ¿Debe concederse razón a quienes piensan que la teología filosófica está en desventaja respecto a otras concepciones científicas de la realidad?. En cualquier caso, ¿es correcto pensar que la “hipótesis” de la existencia de Dios sea

una hipótesis científica?

Creo que Hume comete un doble error. En primer lugar está el presentar la teología filosófica como si fuese una teoría científica (quizá mejor, empírica). Ciertamente que las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios asumen en su base argumentativa principios que conciernen a “rasgos” del mundo o de la experiencia (contingencia, orden, finalidad), pero es obvio que esto no es suficiente para considerar a una teoría como empírica o científica. Las teorías científicas pretenden resolver problemas empíricos, dar razón de hechos o regularidades. Sin embargo, los argumentos cosmológicos no tienen por finalidad resolver problemas empíricos locales perfectamente definidos. El argumento cosmológico trata de analizar la consistencia de la realidad espaciotemporal como realidad autofundada o autoexplicativa. La naturaleza de su constitución epistemológica y desarrollo es, pues, más afín a una metateoría o metasistema científico que a una teoría de primer orden sobre aspectos concretos de la experiencia. El segundo error consiste en que Hume parece dar a entender que la intención de los pensadores que han hecho teología filosófica habían asumido igualmente que su quehacer teórico era un quehacer empírico. Como suele pasar muchas veces en la Historia de la Filosofía, muchas críticas a un sistema surgen por un mal entendimiento del mismo. Hume conocía algo de la diferenciación administrativa de los saberes; pero ni Hume ni sus predecesores sabían de cuestiones metateóricas o metalógicas. Sin embargo no parece de recibo pensar que la ignorancia de la metateoría haga inexorable una confusión de planos entre lo empírico y lo no empírico. Platón, Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás saben que una cosa es ir de la naturaleza a Dios y otra cosa explicar un problema técnico o fenoménico concreto. Ambos “son” conocimiento, pero no son el mismo tipo de conocimiento. Pero en ningún caso, que yo sepa, puede afirmarse que alguno de estos pensadores sostuviese que la teología racional tratase de establecer hipótesis contrastables sobre la naturaleza (una de las cuales es la hipótesis de la existencia de Dios). Carece de sentido, en consecuencia, homologar por decreto la hipótesis teísta a, por ejemplo, una hipótesis química, biológica o atmosférica; y no sólo porque es un error epistémico, sino porque no existe fundamento histórico de esa intención atribuible a ningún filósofo que haya considerado la teología natural.

Hechas estas consideraciones, poca cosa más puede decirse sobre la crítica humeana de la teología natural. Es importante, no obstante, decir algo sobre lo que Hume considera un argumento decisivo que establece los límites de la inferencia empírica. En términos de Hume:

«Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que estrictamente las suficientes para producir el efecto⁶»

Hume nos propone un ejemplo para este “principio”. Si vemos una pintura de Zeuxis, sería incorrecto inferir de este simple hecho, que Zeuxis fue también un escultor y arquitecto no menos hábil. Como mucho, podremos inferir sólo que tiene el talento y gusto manifiesto en la obra que contemplamos⁷. Aplicado este principio al razonamiento teológico, establecería lo siguiente:

«Admitiendo, por tanto, que los dioses son autores de la existencia o del orden del universo, se sigue que poseen justamente el grado de poder, inteligencia o benevolencia que aparece en sus obras, pero que jamás se puede demostrar más⁸»

Hay dos cuestiones a considerar. Primera, que el principio, en efecto, sea válido de manera general. Segunda, que su aplicación a la reflexión filosoficoteológica sea, de hecho, tal como Hume propone.

Con relación a estimar la validez general, conviene precisar algo más dicho principio. Para abreviar, propongo las tres versiones siguientes (sin excluir otros análisis más finos):

(P1) Si una serie de condiciones C1,.....,Cn relativas a una causa son suficientes para explicar un fenómeno F, entonces ninguna otra condición es necesaria.

(P2) Si una serie de condiciones C1,.....,Cn relativas a una causa son suficientes para explicar un fenómeno F, entonces no hemos de adscribir a la causa más propiedades de las estrictamente necesarias en orden a explicar F. Y

(P3) Si una serie de condiciones C1,.....,Cn relativas a una causa son suficientes para explicar un fenómeno F, entonces es imposible probar que dicha causa tenga ninguna otra propiedad que las estrictamente necesarias y/o suficientes en orden a explicar F.

(P1) es, obviamente, un principio analítico; y no parece adecuado suponer que quien viola el principio humeano en teología esté, en realidad, afirmando que si ciertas condiciones son suficientes para explicar algo, entonces no son suficientes.

⁶ D. Hume, op. cit, p. 163

⁷ El lógico Raymond Smullyam proporciona un ejemplo de aplicación de este principio que ilustra la diferencia entre un matemático y un lógico. Mirando por la ventanilla de un tren, dice el matemático “Mira, una oveja negra”. A lo que contesta el lógico: “Sí. Al menos por este lado”.

⁸ El subrayado es mío.

Por lo que respecta a (P2), la expresión “no debe adscribirse” a la causa otra propiedad no necesaria para explicar F puede entenderse: a) en un sentido analítico (es decir, no debe adscribirse ninguna otra propiedad no necesaria para explicar F en orden a explicar F); o bien: b) según lo expresado en (P3), es decir, no debe ni puede adscribirse ninguna otra propiedad a la causa (una vez adscritas las necesarias y suficientes para explicar F) al margen del orden a explicar F. De nuevo, sería evidentemente erróneo imputar al filósofo de la religión el error consistente en la violación de (P2) interpretado en el sentido a). Siendo así, todo el contenido del principio humeano se reduciría a lo expresado en (P3). Ahora bien, no parece que (P3) sea ni analítico ni intuitivamente válido. Podríamos postular un conjunto de condiciones C1,...,Cn relativas a la causa de F en orden a la explicación de F; pero esto no impide (lógicamente hablando) que las condiciones postuladas tengan consecuencias lógicas que permitan conocer mejor la naturaleza de la causa (independientemente ya del propósito inicial de la explicación de F). En el caso de la teología racional, la hipótesis de la existencia de Dios como ser poderoso, inteligente y bueno no es el límite sino justamente el principio de su desarrollo. Sería absurdo que admitiendo la existencia de un ser poderoso, inteligente y bueno, la razón no tuviese ninguna otra cuestión que analizar ni consecuencia que deducir.

Pero dejemos las consideraciones formales y vayamos a las cuestiones teológicas de fondo que resultan inaceptables para Hume. Este filósofo pretende que un teísta coherente debería (con mucho) admitir que Dios tiene cierto poder, cierta inteligencia y cierta bondad (todo ello según lo manifiesto en su creación u ordenación demiúrgica, no según lo apreciado por Hume mismo). Pero no sería coherente afirmar que Dios es “omnipotente”, “omnisciente” y bueno. Hay ciertos “hechos”, a juicio de Hume, que obligan a limitar el alcance de estas conclusiones. Uno de ellos, el más significativo quizá, es la existencia del mal en el mundo. Para Hume (asumiendo ahora no sistemáticamente el mal como hecho bruto no analizado) la existencia del mal es un claro argumento de que Dios, si existe, no puede ser infinitamente bueno u omnipotente (o ambas cosas⁹).

No voy a entrar aquí en refutar esto. Sólo decir que Hume pasa por alto los resultados fundamentales de la teología positiva, apofática y del misticismo. No se considera que nuestro conocimiento de Dios, sin dejar de ser positivo, es analógico. Que lo que denominamos atributos entitativos y operativos de Dios (sabiduría, bondad, inteligencia, etc.) siendo tales son, absoluta y en sí mismos considerados, “incomprensibles” al hombre. Que la deficiencia del conocimiento humano de Dios no es ni puede ser definitivamente superada pues el ser de Dios trasciende completa y absolutamente toda representación. El ser humano puede comprender y vivenciar la naturaleza divina en la medida en que esto es posible al ser humano; y esto es suficiente; y no puede ser, además, de otra manera.

De otro lado, objetar que el “mal” es un hecho de experiencia que hace imposible la asunción de la bondad (y de la misma existencia) de Dios, presupone tener un fundamento sólido para esta categorización de la realidad (ante todo física) como realidad mala. Y qué decir tiene que especialmente extraña resulta esta objeción, en el caso de Hume, cuando se hace desde posicionamientos teóricos que niegan la realidad efectiva del bien y del mal, reduciéndolos a meras emociones o afecciones subjetivas cuyo fundamento último y criterio de racionalidad intersubjetiva es la fisiología humana. Desde el emotivismo, el problema del mal habría que formularlo preguntado por qué Dios permite que haya acciones o acontecimientos que resultan tan “desagradables” o absolutamente desagradables a algunas personas. Si lo moral no tiene más realidad objetiva que la que proporcionan los sentimientos y la empatía, nos preguntamos, ¿sería una solución al problema del mal, para Hume y los emotivistas, que Dios hubiese hecho insensible al hombre hacia todo?.

Mas lo esencial que motiva el desarrollo de las dificultades humeanas es el hecho de la dimensión normativa práctica que la existencia de dios puede tener para la existencia humana. Para Hume, puesto que las hipótesis religiosas no pueden ir más allá de los fenómenos, no pueden (ni deben pretender) tener influjo alguno en la vida. De ahí el necesario rechazo de admitir una “voluntad” divina (paradójicamente, pese a admitir una “inteligencia” en Dios, si esto no es en Hume más que una ironía) con relación al sentido de la existencia humana concreta y de toda forma de providencia, ya histórica ya escatológica en forma de justicia moral distributiva; pues parece evidente que esta “justicia” divina ha de ejercerse sobre la base experiencial de la conducta humana y este hecho tiene claras presuposiciones e implicaciones normativas.

Me parece que en este punto existe una confusión de planos entre lo que legítimamente puede establecer la razón y el plano empírico trascendental de la vida religiosa. En efecto, la razón no puede establecer

⁹ En esto, hay que subrayar, Hume no es nada original. Las dificultades que considera están ya perfectamente explicitadas y sistematizadas filosóficamente en Platón y, muy probablemente, se remontan a las primeras formas de vida y entendimiento religioso del ser humano. Se trata simplemente de una reformulación empirista de las mismas.

la existencia necesaria e indeterminada de un milagro o la existencia necesaria e indeterminada de la providencia divina. La razón, en este aspecto, sólo puede limitarse a establecer su posibilidad y ayudar a su comprensión. Es la experiencia religiosa (individual o colectiva) la que puede establecer estos hechos. En consecuencia, si la crítica de Hume es una crítica de la dimensión puramente racional, esto es, una crítica de la posibilidad o inteligibilidad de la providencia, es un intento fracasado. Por el contrario, si pretende ser una crítica de la manifestación positiva de Dios en la historia o de una manifestación de Dios tras la existencia empírica, entonces la estrategia argumentativa está equivocada o desorientada. En cualquier caso, como se ha dicho, tendremos una verificación escatológica de estos temas. En cualquier caso, mientras tanto, al hombre sólo le cabe buscar y tratar de comprender, confiar o desear confiar, apostar como diría Pascal o protestar contra el absurdo de la finitud y la muerte como diría Unamuno. A cualquiera que le importe la vida y la existencia, no puede serle indiferente Dios.