

**Fundamentos en Humanidades**  
**Universidad Nacional de San Luis – Argentina**  
*Año VIII – Número I (15/2007) 147/161 pp.*

# Hume, Kant y el origen del universo autosustentado<sup>1</sup>

**Hume, Kant and the origin of the self-sufficient universe**

**Ramón Sanz Ferramola<sup>2</sup>**

Universidad Nacional de San Luis

rsanz@unsl.edu.ar

(Recibido: 03/05/07 – Aceptado: 26/08/07)

## Resumen

Se analizan los argumentos mediante los cuales, en la segunda mitad del siglo XVIII, Hume y Kant se oponen al principio filosófico-cosmológico del “primer motor inmóvil”, principio que se mantuvo incólume para el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Newton. Hume arremete contra el argumento del primer motor declarando la innecesariedad de Dios en el encadenamiento causal de la naturaleza. Kant, por su parte, embiste contra las pruebas de existencia de Dios, mostrando que la razón especulativa ha aportado a tales pruebas “todos los recursos de su habilidad dialéctica”, pero que sin embargo, contienen elementos pseudo racionales que las invalidan. Esta crítica radical llevada a cabo por Hume y Kant, constituye un punto de inflexión en la historia de la ciencia, en tanto a partir de ella, la filosofía y la ciencia comienzan a gestar un modelo de universo autosustentado.

---

<sup>1</sup> Una versión sintética de este trabajo fue presentada en el “II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía”, llevado a cabo en la ciudad de San Juan (Argentina) durante los días 9 al 12 de julio de 2007, evento organizado por la Universidad Nacional de San Juan, la Biblioteca del Congreso de la Nación y la Biblioteca Nacional de la República Argentina.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía. Profesor Asociado. Docente e Investigador de la Universidad Nacional de San Luis. Categoría II en el Programa Nacional de Incentivos. Director del Proyecto de Investigación Consolidado “Ética aplicada y políticas universitarias”, acreditado por Ciencia y Técnica de la UNSL.

### Abstract

This work deals with Hume and Kant's arguments against the philosophic-cosmological principle of "unmoved Mover" in the second half of the eighteenth century. In western thinking, this principle was in force from Aristotle to Newton. Hume argues against the proofs of the unmoved mover stating the unnecessary of God in the causal linking of nature. Kant refutes the evidence of God's existence showing that although the speculative reason provides "all the resources of its dialectic" to those proofs, they have pseudo-rational elements that invalidate them. Hume and Kant's radical critique constitutes a turning point in the history of science, so that philosophy and science start to conceive a model of self-sufficient universe.

### Palabras clave

Hume – Kant – primer motor – ilustración – cosmología

### Key words

Hume – Kant – unmoved mover – illustration – cosmology

### Introducción

Aristóteles ofrece un argumento que, adoptado como una de las claves explicativas del universo por el pensamiento occidental hasta fines del siglo XVII, fue proseguido, profundizado y, muchas veces puesto a la altura de los tiempos, por distintos sistemas filosóficos y pensadores a lo largo de la historia de la filosofía; argumento incuestionado hasta bien entrado el siglo XVIII.

Su formulación en la *Física* es la siguiente:

“Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo. Porque, si no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, es evidente que es movido por otra cosa (pues lo que lo mueve tendrá que ser otra cosa).”<sup>3</sup> (Aristóteles, 1995)

Y en la *Metafísica*:

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Física*, VII, 1, 241 b.

## fundamentos en humanidades

“Hay también, por tanto, algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto... Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio... De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza... Esto es, pues, Dios.”<sup>4</sup> (Aristóteles, 1994)

El más conocido e influyente de los autores que retomaron el argumento del primer motor fue Tomás de Aquino. En la *Suma Teológica*<sup>5</sup> (Tomás de Aquino, 1944), Tomás presenta las Cinco Vías para probar la existencia de Dios. Las tres primeras (relaciones entre algo que se mueve y lo que hace que se mueva, entre el efecto y la causa del efecto, y entre una realidad contingente y otra realidad de la que la primera depende) son distintas maneras de presentar lo que luego se denominó argumento o prueba cosmológica. *Omne quod movetur ab alio movetur*: si algo se mueve es necesario que sea movido por otra cosa. No se podría proceder infinitamente puesto que ello implicaría la irracionalidad de lo sin origen.

Però la influencia onto-cosmológica del argumento del primer motor sobre el pensamiento occidental no se limitó al Medioevo, sino que atravesando al Renacimiento, llegó hasta la mismísima Modernidad. En el siglo XVII y la primera mitad del XVIII se dio en Europa un movimiento intelectual cuyo objetivo central era la defensa de la racionalidad de la religión, así como la posibilidad de articular la concepción científica de la realidad con una imagen religiosa del universo. A los argumentos del racionalismo continental que pretendían demostrar desde un punto de vista racional la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (cartesianismo), se unieron en Inglaterra los escritos de los Neoplatónicos de Cambridge, como Isaac Barrow, y los del propio John Locke (1999), argumentado a favor del fundamento empírico de la existencia de Dios<sup>6</sup>. Esta labor de defensa racional de la religión fue continuada por diversos autores, tanto

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072a-1073a.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, 1 a 2, 3, y también, I, q. LXV, a. 1.

<sup>6</sup> “Porque las huellas visibles de una sabiduría y poder tan extraordinarios son tan patentes en todas las obras de la creación, que cualquier criatura racional que las considere atentamente, no puede menos que descubrir una deidad. Y como la influencia que el descubrimiento de un tal ente deberá necesariamente ejercer sobre todos los que sepan de él es tan poderoso y lleva aparejada tanto peso de reflexión y de comunicatividad, me parece tan extraño encontrar en la tierra una nación entera de gente tan bruta que carezca de la noción de Dios, como encontrar una que le falten las nociones del número o el fuego.” (Locke, 1999: 65)

deístas como teístas<sup>7</sup>, tal como se pone de manifiesto en la clásica controversia Leibniz-Clarke a principios del siglo XVIII (Sanz Ferramola, 2006).

Muchos autores, importantes en la época, aun cuando no forman parte de la historia más reconocida de la filosofía, como John Toland, Anthony Collins, Matthew Tindal y Joseph Butler sostuvieron la idea según la cual los hechos naturales proporcionan la base para inferir, mediante la analogía y el razonamiento probable, las verdades de la teología natural y revelada (García Roca, 1981). El propósito final de este gran movimiento intelectual era preservar a la teología como saber legítimo, racional, auténtico (movimiento al que Hume denomina desdeñosamente como la “hipótesis religiosa”).

Otro apoyo importante para la causa de la teología natural, como consecuencia del prestigio de quien lo formulaba, fue debido a Isaac Newton. En la misma línea, Newton sostenía que el orden geométrico, y por lo tanto, predecible del universo, así como la disposición de los órganos de los seres vivos, que cumplen a la perfección los fines requeridos para la subsistencia constituyen la base para inferir de modo ineludible la existencia de un planificador inteligente. Muchos newtonianos (entre ellos Samuel Clarke) se dedicaron a defender esta misma opinión, lo que contribuyó a su difusión y utilización como fundamento racional de la creencia religiosa. En realidad lo único que significaba esta toma de posición por parte de Newton, era una vuelta a escena del tradicional argumento del primer motor inmóvil, ahora potenciado su fundamento por el amparo del enorme prestigio, que adquiría por esos días, la explicación física y matemática del cosmos: tras la física de Newton, y su consecuente argumentación geométrica-matemática y física, está presente la idea de Dios (como  $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\varphi\acute{\alpha}\tau\omega\varphi$  del universo) y la implícita aceptación del argumento cosmológico de la existencia de Dios como recurso fundamental en su explicación del universo, en la que no podía dar cuenta de ese

---

<sup>7</sup> Kant (1988) en la *Crítica de la razón pura*, en la Dialéctica Trascendental establece una clara distinción entre “teísmo” y “deísmo”. De acuerdo al planteo que propone Kant aquí, es posible diferenciar entre deísmo y teísmo en función de la adhesión a una determinada concepción de Dios. La persona que sólo admite la teología trascendental se llama deísta, y la que acepta la teología natural a la vez que la trascendental se llama teísta. El deísta sostiene que la razón puede afirmar la existencia de un Ser Supremo, pero sin poder determinar nada más concreto. Dios es concebido como una causa del mundo, sin poder resolver si lo es por necesidad de su naturaleza o por su libertad. El teísta sostiene que la razón puede determinar su objeto por analogía con la naturaleza y de este modo concibe a Dios como un ente que, por entendimiento y libertad contiene en sí el principio único de todas las cosas: Dios es autor del mundo. El deísta cree en un Dios. El teísta cree en un Dios viviente (*summam intelligentiam*).

movimiento inicial, ese impulso prístino que genera la estructura dinámica universal (Sanz Ferramola, 2006).

Entonces, pareciera que desde la antigüedad griega, un modo de ser humano esencialmente religioso<sup>8</sup> ocupó el pensamiento occidental, en donde la fuerza de la deidad invisible constituía su categoría fundamental (Dilthey, 1978); el mismo supuesto sostiene al sistema natural de los siglos XVI y XVII, en tanto el cristianismo descubre y pone en práctica un paradigma abstracto y permanente de la religión: la teología natural. Su método era fundamentalmente analógico, lo cual le permitía combinar la doctrina religiosa con teorías científicas acerca del origen del mundo. En tal sentido, la aceptación y validación filosófica del argumento del primer motor durante más de veinte siglos, atestigua el carácter religioso de la humanidad occidental hasta bien entrado el siglo XVIII, momento del comienzo de su desbastamiento, hasta su aniquilación filosófica, especialmente a manos de Hume y Kant, los primeros que se opusieron a la prueba cosmológica de manera rotunda.

Interesa recalcar especialmente que este abandono de la concepción de “causa incausada” tuvo profundísimas implicancias en el pensamiento científico hacia finales del siglo XVIII y durante todo el XIX, en tanto la ciencia asumió como propio el supuesto de un universo autosustentado, explicable sólo a partir de la racionalidad inmanente; lo cual, en términos de Imre Lakatos (1993), podría ser pensado como un cambio en el “núcleo firme” y por ende, un cambio de dirección en el “programa de investigación” de la ciencia occidental que derivó en el positivismo.

### Hume

Aunque David Hume dedicó dos trabajos específicos a la religión, *Historia de Religión Natural* y *Diálogos sobre la religión natural* (esta última publicada póstumamente por su sobrino en 1779), tal problemática atraviesa toda su obra. Parte de los análisis que realiza sobre la racionalidad de la creencia religiosa los desarrolla en *Investigación sobre el conocimiento humano*; obra en la que también aparece el capítulo “De los milagros”, la famosa crítica de Hume a la noción de milagro. Además, hay numerosas referencias críticas a la religión en el *Tratado de la naturaleza*

---

<sup>8</sup> De acuerdo a la interpretación etimológica de que procede *religio*, voz relacionada con *religatio*, sustantivación de *religare* (religar, vincular, atar). Religión en tal sentido implica pues, la subordinación y vinculación a la divinidad; ser religioso es estar religado ontológicamente con la deidad (Ferrater Mora, 1982).

*humana* –su primera obra. Pareciera pues, que Hume estuvo siempre preocupado por el tema del fundamento racional de la teología y la religión, y en modo alguno puede reducirse su pensamiento al respecto a los *Diálogos sobre religión natural* (Gaskin, 1995).

Hume se propone investigar las capacidades del entendimiento humano partiendo de la base de que el conocimiento no se basa en verdades innatas y *a priori*, sino en un conjunto de creencias básicas, o suposiciones sobre el mundo exterior, sobre las relaciones entre los hechos, que tienen un carácter casi instintivo (obvio punto de partida opuesto al del racionalismo de origen cartesiano). Allí funda su crítica al principio de causalidad, cuya importancia para el tema que estamos tratando radica en que se opone abiertamente, no sólo a Descartes y a los racionalistas en general, y a Locke y a los supuestos empíricos de la física de Newton, sino que también ataca los fundamentos mismos de la teología natural, al minar el cogollo mismo del argumento cosmológico de la existencia de Dios.

“Todos los razonamientos relativos a la causa y al efecto están fundados en la experiencia, y todos los razonamientos que parten de la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo.”  
(Hume, 1977: 14)

¿Cuál es el fundamento por el que se justifica el principio de causalidad? La respuesta es la siguiente: el principio de causalidad se basa en una injustificada extrapolación entre lo que se percibe y la explicación de lo que se percibe por analogía.

En los *Diálogos sobre religión la religión natural*<sup>9</sup>, Hume (1942) critica el fundamento del tradicional argumento cosmológico. El defecto encerrado en toda la argumentación, afirma, consiste en que no es necesario acudir al conjunto de una serie ni a ningún miembro de la serie para explicar la existencia de los miembros de ésta. La explicación de cada uno de los miembros de la serie equivale a la explicación de toda la serie. Un conjunto de miembros es una suma de miembros, no una entidad distinta de los miembros del conjunto. Es una falacia suponer que, si A es la causa de B, B la de C, C la de D, etc., hay otra causa que es causa de A, B, C, D. Por lo tanto es una falacia afirmar que si A es causa de B en el plano

---

<sup>9</sup> Allí los interlocutores intervinientes son Cleantes, Filo y Demea, que representan distintas posturas valorativas sobre la teología natural de la época.

de la percepción humana, debe existir una causa no percibida de la cadena causal percibida.

Lo está operando detrás de esta causa incausada no percibida, es la falsa analogía entre una causa fomal-final del mundo humano (mente humana) y la causa formal-final de la naturaleza (mente de Dios). Esto es lo que lleva a Hume a considerar que en realidad no hay diferencia entre el argumento ontológico (a priori) y el cosmológico (a posteriori), en tanto el segundo supone el primero. De allí su denominación de “argumento teológico” para designar esta unidad conceptual.

En los *Diálogos*, la primera crítica del argumento teleológico la realiza Hume en la Parte II, y luego la vuelve a desarrollar en las Partes IV y V. A fin de criticarlo, antes lo desarrolla del siguiente modo:

“La singular adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la Naturaleza se asemeja con exactitud –aunque los excede con mucho- a los productos del ingenio humano, sus ideas, pensamientos, sabiduría e inteligencia. Por tanto, como unos efectos se asemejan a los otros, nos vemos obligados a inferir, siguiendo las reglas de las analogías, que las causas también se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente del hombre, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por éste, y sólo por este argumento *a posteriori*, podemos probar de modo terminante la existencia de una Deidad, y su semejanza con la mente e inteligencias humanas.” (Hume, 1942: 29)

La obtención de tal conclusión presupone la validez de dos supuestos: se pueden trazar analogías entre los productos humanos y la naturaleza; y se pueden trazar analogías entre la mente de Dios y la mente humana. El “argumento teológico” es presentado, por sus defensores, como una “inferencia empírica” que pasa de la experiencia de ciertos efectos a la de sus causas, pero, en realidad se basa en la clase especial de inferencias por analogía, en la cual los casos que se toman como fundamento para establecer la conclusión no son exactamente idénticos. De acuerdo con esto, la crítica de Hume se basa en establecer las reglas del razonamiento analógico con el objetivo de constatar si el argumento teológico las cumple o no. En tal sentido, señala que él no duda de la necesidad, e incluso de la conveniencia de reducir los argumentos religiosos a la experiencia, pero también remarca que los argumentos que aduce la teología no constituyen pruebas empíricas demasiado serias, además de no cumplir las reglas del razonamiento analógico.

Esta es la razón, dice Hume, por la que la Escolástica pensaba que podría mantener que sus argumentos eran racionales sin preocuparse demasiado qué significaba tal condición. Cuando se objetó que no cumplía las reglas establecidas para el razonamiento científico, contestó con oscuras alusiones a algo indeterminado como “experiencia no meramente empírica” o “un razonamiento ni deductivo ni inductivo, sino analógico”. Sin embargo, las reglas de cualquier razonamiento analógico riguroso establecen que sólo los hechos con circunstancias similares dan lugar a analogías, es decir, razonamientos analógicamente contruidos acerca de sus causas, con alto grado de fiabilidad. La norma fundamental de la analogía establece que la diferencia entre los efectos de los que partimos, disminuirá proporcionalmente la evidencia de la prueba, hasta llegar, en algunos casos a una certeza mínima, que no sirve para establecer la conclusión deseada acerca de sus causas.

“¿Es el mismo tipo de semejanzas entre la fábrica de una casa, y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez a la naturaleza en situación parecida a aquella del inicial ajuste de los elementos? ¿Es que alguna vez se han formado mundos en tu presencia? Y ¿has tenido tiempo para observar en su totalidad el progreso de los fenómenos, desde el principio de la ordenación hasta su final consumación? ... la desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o la vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo.” (Hume, 1942: 44)

La probabilidad de certeza de una analogía es proporcional a la semejanza de las experiencias que son objeto de tal intención analógica: es claro que entre la creación del universo y la construcción de una casa, analogía base del argumento teológico, la certeza de la inferencia analógica que se puede establecer es mínima.

Según el planteo de Hume, el argumento teológico encierra dos errores y una falacia de petición de principio, en tanto adopta formas que disimulan su carácter tautológico (Tasset, 2005). Para demostrarlo utiliza un presupuesto que también era aceptado por los teólogos naturales de la época, los teístas experimentales, a saber: sólo la experiencia puede indicar la verdadera causa de cualquier fenómeno. A partir de él, pone en evidencia que tal enunciación normativa no es cumplida por el argumento teológico. En primer término, el argumento incumple una norma de prudencia científica que implica que no se puede transferir la experiencia de un fenómeno a otro en tanto haya evidencia de distinción circunstancial;



el teísta experimental o “fisicoteólogo” no tiene en cuenta la diferencias entre artefactos humanos y naturaleza. El segundo error consiste en transferir una experiencia particular a la generalidad de un fenómeno: la totalidad del universo. ¿Cómo sabemos que lo válido para una parte, lo es también para el todo?

“Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, éste debe a su vez descansar en otro, y así sucesivamente sin fin. Mejor sería por lo tanto, no asomarse nunca más allá de este mundo material... ¿qué ganamos con tu sistema que traduce el universo de objetos en un universo semejante de ideas? Dado el primer paso tendremos que seguir hasta el infinito. Sería, por lo tanto, prudente limitar nuestras investigaciones al mundo sensible, sin asomarnos más allá. Jamás lograremos satisfacción de estas especulaciones, que tanto exceden el estrecho límite del entendimiento humano.” (Hume, 1942: 60-61)

Por lo tanto, no hay ninguna razón para postular la causa originaria del mundo, y detenerse en ella, si nos fundamos únicamente en los hechos. Si hacemos esto, estará justificado suponer la existencia de otro mundo ideal o de otro principio inteligente; y así hasta el infinito, lo cual no satisface de ningún modo los propósitos de investigación que se propone la teología. Esta crítica del argumento teológico lo lleva a Hume a sustraer la creencia religiosa del dominio de la razón y, por lo tanto, de la ciencia. La razón científica es imperfecta y necesita de la creencia, pero a diferencia de la creencia religiosa, la creencia científica posee un alto grado de probabilidad<sup>10</sup>. La insuficiencia manifiesta de la razón -encerrada en estrechos límites empíricos- que hace de la ciencia algo probable, hace de la religión y de la teología cosas imposibles.

---

<sup>10</sup> En esto Hume se adelanta a lo postulado en el siglo XX por Bertrand Russell: “Debemos conceder que el hecho de que dos cosas se hayan hallado con frecuencia unidas y jamás separadas no basta por sí mismo para probar de un modo demostrativo que se hallarán también unidas en el próximo caso. Lo más que podemos esperar es que cuanto mayor sea la frecuencia con que se han hallado unidas, más probable será que se hallen unidas en otra ocasión. y que si se han hallado unidas con frecuencia suficiente, la probabilidad llegará casi a la certeza. Tal aserto no puede alcanzar nunca la certeza completa, porque sabemos que, a pesar de la frecuencia de las repeticiones, ocurre a veces una decepción final, como el caso del pollo al cual tuercen el cuello. La probabilidad es todo lo que podemos pretender.” (Russell, 1978: 63)

## Kant

En un mismo sentido epistemológico, a tal invalidación del argumento del primer motor, se agrega al promediar el siglo XVIII, una novedosa concepción evolutiva de la naturaleza. Tiene su origen allí la teoría del desarrollo que, necesariamente, va unida al conocimiento de la relatividad de toda forma histórica. Ante una mirada que abarca el universo completo en su sucesión histórica, desaparece la validez absoluta de cualquier punto de vista que pretenda afirmarlo. A partir de aquí, la ciencia y la filosofía comienza a buscar la conexión interna de los acontecimientos naturales, no en el mundo en tanto designio, ni en Dios en tanto principio explicativo del mundo, sino en la propia ratio-perceptividad humana.

En tal sentido Engels, en su *Dialéctica de la naturaleza*, dice:

“La primera brecha en esta concepción petrificada de la naturaleza no la creó un naturalista, sino un filósofo. En 1755 se publicó *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia Natural y Teoría General del Cielo), de Kant. Se eliminaba en ella el asunto del primer impulso; la tierra y todo el sistema solar aparecían como algo que había nacido a lo largo del tiempo... Pues el descubrimiento de Kant contenía el punto de partida para todos los progresos futuros. Si la tierra era algo que había nacido, entonces su estado geológico, geográfico y climático actual, lo mismo que sus plantas y animales, también eran algo que debían de haber ido haciéndose; debían tener una historia, no sólo de coexistencia en el espacio, sino además de sucesión en el tiempo.” (Engels, 1975: 31)

Dice, pues, Kant en la *Historia natural y teoría general del cielo*, manifestación originaria de este modo de pensamiento dialéctico-evolutivo acerca de la naturaleza:

“Aunque para un filósofo es una pobre resolución la de abandonar frente a condiciones compuestas y todavía muy alejadas de las simples leyes fundamentales, el esfuerzo de la investigación y de contentarse aduciendo la voluntad inmediata de Dios, Newton reconoció aquí la línea divisoria que separa a la naturaleza y el dedo de Dios, el curso de las leyes introducidas por la primera y el gesto del último... Después de la desesperanza de un filósofo tan eminente parece ser un atrevimiento esperar que a partir de tan grande obstáculo la cuestión consiga reemprender un feliz progreso.” (Kant, 1946: 171-172)

Kant hace notar de este modo el error, no sólo teológico, sino sobre todo epistemológico cometido por Newton, error basado en una especie de desesperanza epistemológica que lo lleva a recurrir a Dios como primer motor inmóvil, en tanto salida piadosa para ocultar una precariedad explicativa tanto de la cosmología como de la física.

En la *Crítica de la razón pura* de 1781 (con una segunda edición revisada por Kant en 1787), en la tercera parte, en la Dialéctica Trascendental, Kant (1988) profundiza la crítica en contra de los argumentos de la existencia de Dios desde el punto de vista de una razón pura, propiamente dicha, ahora sobre la base de las nociones desarrolladas en la Estética y Analítica trascendentales. La cuestión central aquí es, si son o no posibles los juicios sintéticos *a priori* en metafísica, o, dicho de otro modo, si es posible la metafísica en tanto vía de certidumbre para el conocimiento de sus tres temas principales (yo, mundo, Dios). Como una primera respuesta a esta cuestión, primero divide la Lógica Trascendental en Analítica Trascendental<sup>11</sup> y Dialéctica Trascendental. A la primera llama “lógica de la verdad”, en tanto trata sobre los elementos *a priori* del entendimiento necesarios para pensar cualquier objeto, y a la segunda “lógica de la apariencia”. A la primera la considera metafóricamente como “territorio de la verdad” e “isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables”; y a la segunda, “océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión”, donde sólo hallamos “la apariencia de nuevas tierras” y “vanas esperanzas”, perdidos en la ilusoria aventura de tener que buscar siempre sin poder hallar nunca. Hay, pues, una evidente intención de valoración epistemológica en estas conceptualizaciones: la analítica trascendental provee de certidumbres; la dialéctica trascendental desvaría, enloquece a la propia razón.

La razón cae en la trampa que ella misma se prepara, y en la “ilusión” de traspasar los límites que tiene impuestos, creyendo poder hacer afirmaciones sobre objetos que están más allá de la experiencia. A este autoengaño Kant lo llama “ilusión trascendental”, porque supone la pretensión de ir más allá del uso empírico de las categorías, creyendo que así se logra extender el campo del conocimiento; es una ilusión inevitable y natural -como la de ver la luna mayor tamaño cuando está sobre el horizonte.

En este marco, y con estas precauciones, Kant analiza<sup>12</sup> la “idea” de Dios y de los fundamentos -supuestamente racionales- de la teología.

---

<sup>11</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Segunda Parte, Primera división de la Lógica Trascendental-Analítica trascendental.

<sup>12</sup> En el Capítulo III, cuyo título es “El ideal de la razón pura”, de la Dialéctica Trascendental.

Allí, en primer término, explica cómo llega la razón a la noción de Ser Supremo en tanto continente ontológico de la realidad toda. El argumento por el cual la razón funda su progresión al Ser Necesario es el siguiente: si existe una cosa cualquiera que es experimentada como contingente, “debe” (con el carácter de pre-suposición) existir algo necesario, una causa incausada no contingente. Por lo tanto, el mecanismo racional por el que se atribuye absoluta incondicionalidad a un ser absoluto, es una vía a priori, anterior y fuera de la experiencia.

Pero, a la vez, para poder atribuir incondicionalidad necesaria a tal Ser, habría previamente que atribuirle realidad suprema, y al investigar la razón el concepto de lo que es independiente de toda condición, concluye que tal condición compete a un Ser Supremo que existe de un modo absolutamente necesario.

El problema de tal argumentación radica en que pretende llegar a lo incondicionado mediante juicios hipotéticos, que necesariamente implican una condición. Por lo tanto, dice Kant, esta vía argumental no proporciona ningún concepto de las propiedades de “Ser Necesario”.

A partir de tales afirmaciones, Kant se dedica a analizar los tres vías por las que se ha intentado probar la existencia de Dios: la prueba fisico-teológica, que parte de la experiencia determinada y de la naturaleza del mundo sensible tratando de elevarse, a través de la cadena causal hasta la causa suprema que está fuera del mundo; la prueba cosmológica, que parte de una experiencia general indeterminada; y la prueba ontológica, que hace abstracción de toda experiencia, partiendo a priori de la existencia de una causa suprema.

En la Cuarta Sección, del Capítulo III de la Dialéctica Trascendental, Kant (1988) aboga por la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios. Según él, hay algo de extraño y paradójico en la “prueba cartesiana”, que lleva a la razón a postular una existencia absolutamente necesaria como si tuviera los elementos para fundar tal necesidad, lo cual, no es así. “Ser necesario” es una realidad imposible de probar objetivamente, es una perfección inaccesible. Aun cuando siempre se ha hablado de un ser absolutamente necesario, nunca se ha probado su existencia. Se lo ha definido nominalmente como algo cuya no existencia es imposible. El argumento ontológico, según el planteo de Kant, no es más que un juicio analítico, y como tal, implica una relación de necesidad entre sujeto y predicado, sólo eso. Pero toda proposición que implique existencia real es sintética. En el argumento ontológico se pretende la existencia necesaria desde la simple posibilidad analítica. Se mezcla indebidamente la necesidad entre sujeto y predicado (Dios y su existencia),

con la existencialidad, cuya corroboración sólo se da a través de juicios sintéticos, que simplemente expresan experiencia.

La prueba cosmológica, argumenta la existencia de un ser necesario a partir de la contingencia del mundo. Desde la óptica de Kant, se comete la falacia de aplicar ilegítimamente la categoría de causalidad, en tanto se aplica a algo que no es objeto de nuestra experiencia. La fuerza argumentativa de la prueba cosmológica radica, pues, en el argumento ontológico ya que su recurso a la experiencia es sólo aparente, puesto que, en realidad, se concluye la existencia de Dios, no de la experiencia, sino del concepto de “ser realísimo”, una de cuyas propiedades analíticas es la de ser que existe necesariamente.

La última prueba de la existencia de Dios que Kant somete a análisis, es la que él denomina “fisicoteológica”<sup>13</sup>. Ésta cuenta con la ventaja – respecto de las pruebas ontológica y cosmológica- de basarse en la experiencia determinada, es decir, la experiencia que el mundo sensible otorga a un sujeto cognoscente, en cuanto éste se relaciona directamente con su entorno circunstancial. Los principales momentos discursivos de la prueba fisicoteológica son: a) el mundo muestra signos evidentes de un orden ejecutado según un plan; b) este ordenamiento no pertenece al seno mismo de la naturaleza; c) por lo tanto, hay una o varias causas superiores que determinan el ordenamiento del universo y, no es lícito postular causas de fecundidad ciega, es decir de azar, en tanto originadas en una inteligencia que actúa libremente; d) de la unidad que muestra el universo, y de la concordancia entre sus partes, se infiere la unidad de una causa originaria que debe ser el Ser Supremo.

Sin embargo, alega Kant, hallar al Ser Supremo en esta cadena de condiciones, implica que él mismo será un eslabón de la serie, y esto exigirá a su vez una investigación que determine el principio aun más elevado del que dependa. Entonces, si pretendemos concebir a ese Ser Supremo como entidad fuera de la cadena causal de la experiencia, y por lo tanto, fuera de la seriación causal natural, sobreviene necesariamente la pregunta: ¿hasta qué punto puede hacerse esto si se ha tomado como punto de la partida a la experiencia? La cuestión sigue siendo cómo saltar de la experiencia a la idea, puesto que una y otra ocupan el mismo lugar con exclusividad en la cadena inferencial. Kant aquí repite la línea argumental de Hume: El arquitecto divino y su plan se análoga al arquitecto humano. Se extrapola indebidamente al universo, el conocimiento de obras humanas de las que nos son conocidas sus causas y modos de producción. La razón, pues,

---

<sup>13</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Dialéctica Trascendental, Libro Segundo, Sexta Sección: De la imposibilidad de la prueba fisicoteológica.

## **fundamentos en humanidades**

no es capaz de llegar a un conocimiento epistemológicamente (es decir, la vía de los juicios sintéticos a priori) válido de la existencia de Dios; todo el argumento fisicoteológico se reduce en definitiva a la prueba ontológica, y ésta carece del debido fundamento empírico.

Esta concepción propiamente ilustrada, centrada en el derrocamiento filosófico del argumento del primer motor inmóvil, y en el imaginario epistemológico de un universo autosustentado, impacta de un modo decisivo en la cosmología de Pierre Simon de Laplace y de los matemáticos y físicos franceses de finales del siglo XVIII, cuyo programa científico bien puede ser pensado, en la historia de la ciencia, como punto de inflexión, a partir del cual confluyen, el paradigma físico de Newton y la invalidación de la trascendencia propuesta y fundamentada por Hume y Kant, dando lugar a las ideas que años después el Positivismo hace suyas (Sanz Ferramola, 2006)◆

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Dilthey, W. (1978). Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos. En W. Dilthey. *Teoría de la concepción del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica. Obras Completas, VIII.
- Engels, F. (1975). *Dialéctica de la naturaleza*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Ferrater Mora, J. (1982). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Roca, J. (1981). *Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Gaskin, J. (1995). Hume on religion. En D. Norton (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1942). *Diálogos sobre religión natural*. México: El Colegio de México.
- Hume, D. (1977). *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*. Valencia: Revista Teorema.
- Kant, I. (1946). *Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Buenos Aires: Lautaro.
- Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I. (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Russell, B. (1978). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Sanz Ferramola, R. (2006). *De la necesidad de un dios-tesis a la contingencia de un dios-hipótesis. De Newton a Laplace*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras. Mimeo. 336 páginas.
- Tasset, J. (2005). Introducción a la filosofía de la religión de David Hume. En D. Hume. *Escritos impíos y antirreligiosos*. Madrid: Akal Ediciones.
- Tomás de Aquino (1944). *Suma Teológica*. Buenos Aires: Club de Lectores.