

FILOSOFÍA SIN MILAGROS.
COMENTARIOS FINALES A LA CONTRARRÉPLICA DE
FRANCISCO SOLER

Antonio Diéguez
Universidad de Málaga

Recibido: 26/10/2011. **Aprobado:** 17/01/2012.

[S]e sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término *milagro* sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro.

Spinoza, *Tratado teológico-político*, VI (83-84).

Además del comentario a mi libro con el que se ha iniciado este debate cordial y bien dispuesto, tengo que agradecerle a Francisco Soler el haberme incitado al debate mismo, porque me he visto en la necesidad de aclararme a mí mismo algunos puntos que pensaba —erróneamente— tener ya suficientemente claros, así como de asentar y desarrollar aspectos de la explicación evolucionista de la mente que quizás no habían quedado adecuadamente explicitados en el libro. A mi parecer, es mucho en lo que Soler y yo pode-

mos ponernos de acuerdo y sólo un aspecto central nos separa, y es a ése al que voy a dedicar ahora mi atención, en respuesta a su último comentario.

Si he entendido correctamente su réplica, Soler y yo coincidimos en que el naturalismo metodológico es un requisito ineludible de la ciencia actual. Su formación como científico hace que su opinión en este asunto tenga especial valor, porque él puede ver este asunto “desde dentro”, podríamos decir. Que no nos pongamos de acuerdo en su correcta definición es un asunto menor, porque yo tampoco insisto demasiado en haber dado con la mejor caracterización y porque creo que la idea de fondo queda bien entendida pese a todo. Lo importante, como bien dice Soler, es que, se crea o no en la posibilidad de intervenciones sobrenaturales en el devenir de los fenómenos naturales, estaría vedado “recurrir a ellas en el curso de una investigación científica: las explicaciones científicas deben ser explicaciones sobre la base de las leyes de la naturaleza”¹.

Soler y yo coincidimos igualmente en reconocer el importante papel que el teísmo ha jugado a lo largo de la historia de la ciencia, así como de la historia de la filosofía, y cómo ha inspirado no sólo la formulación de algunas hipótesis, sino la idea misma de que hay leyes en la naturaleza y que investigarlas es una tarea de la mayor dignidad; tanto más cuanto que, para el creyente —y muchos de los grandes fundadores de la ciencia moderna (Copernico, Kepler, Brahe, Galileo, Descartes, Newton...) lo fueron, bien que de forma *sui generis* alguno de ellos—, en esa tarea se revela, parcialmente al menos, el plan de la creación. Aunque en ocasiones el origen teológico del

1 Yo dejaría abierta también la posibilidad de explicaciones científicas que no recurrieran a leyes, sino a modelos.

moderno concepto de ley natural ha sido puesto en cuestión, lo cierto es que la mayor parte de los historiadores lo dan por bien establecido, si no como base única de dicho concepto, sí como pieza fundamental en su formación. Hay quien ha sostenido que la apelación a un Dios legislador, a cuya voluntad se debe la existencia de regularidades naturales, se solía hacer más bien como tributo más o menos consciente a la Iglesia, para mantener la paz entre la religión y la nueva ciencia que surgía y que desde el principio parecía amenazar algunos viejos dogmas (cf. Dorato 2005, cap. 1). Pero en todo caso, sea correcta esa idea o no, es innegable que la historia de la ciencia no se entiende sin la historia de la religiones, y muy particularmente sin la historia de la teología cristiana, y que el propio concepto de ley natural en el sentido en que lo emplea la ciencia moderna, fundamentalmente a partir de Descartes, tiene uno de sus pilares en la concepción cristiana del universo.

Nada de ello obsta, sin embargo, para que insista de nuevo en que Dios no aparece en el contenido explicativo y predictivo de ninguna teoría científica madura. Aparece, eso sí, como principio de inteligibilidad, como “gobernador” del cosmos o como creador del mismo en las justificaciones o aclaraciones generales dadas por algunos científicos, principalmente en los comienzos de la ciencia moderna, a la hora de enmarcar sus propuestas en el contexto cultural de la época. Incluso se pueden localizar en dichos comienzos algunos pasajes en los que se realiza una apelación directa a Dios para explicar un fenómeno natural concreto, como en el párrafo del escolio general del libro III de los *Principia* de Newton, ya al final del libro, en el que éste acude a un “ente inteligente y poderoso”, que —según nos dice— no puede ser otro que el Dios creador, para dar cuenta de por qué todos los planetas del Sistema Solar se mueven en la misma dirección y en el mismo plano. Es

bien sabido, sin embargo, que una explicación puramente naturalista de este hecho ya la había dado Descartes con su propuesta de los vórtices, pero Newton no la aceptaba porque no encajaba con el movimiento de los cometas. Ahora bien, ni las leyes del movimiento ni la ley de la gravedad, que son los elementos centrales —el núcleo duro, que diría Lakatos— de la mecánica newtoniana dependen en su validez explicativa o predictiva de acción divina alguna; y poco después de Newton la apelación a Dios para explicar algún fenómeno natural concreto desaparece totalmente de la física.

Pero no es en esto tampoco en lo que Francisco Soler y yo, al parecer, disentimos. Donde él centra la discrepancia real entre su posición y la mía es en la extensión del naturalismo metodológico a la propia filosofía. Estoy convencido, sin embargo, de que hay lugares de la filosofía en los que Soler no tendrá graves reparos a la hora de reconocer la conveniencia de esta extensión. Muy probablemente, él coincidirá conmigo —al menos eso infiero de algunas de sus palabras— en que el llamado “giro naturalista” que ha venido experimentando la filosofía de la ciencia desde los años 60 ha sido positivo en sus resultados. Después de todo, lo que se ha pretendido durante este periodo es poner a prueba las propuestas filosóficas acerca de la ciencia (modelos de cambio científico, procedimientos para el cierre de controversias, influencia de factores externos, etc.) mediante su contrastación con datos y conocimientos procedentes de la historia de la ciencia, de la sociología de la ciencia, o de ciencias relacionadas con el conocimiento, como la psicología cognitiva, o la teoría de la evolución.

Supongo, pues, que es en la extensión del naturalismo metodológico a la metafísica y a la epistemología en donde Soler ve el problema. Él considera que el teísmo (o supernaturalismo, en la terminología que podemos emplear

también en este contexto) encaja mejor que el naturalismo con algunos resultados de la ciencia, y que eso, para un filósofo atento a la propia ciencia (como él y yo reconocemos ser), ha de significar que la idea de Dios no sólo queda reivindicada por ella, sino que la filosofía no debe introducir en su uso reparos injustificados. Yo veo, sin embargo, dos problemas aquí. En primer lugar es muy discutible que el teísmo encaje mejor que el naturalismo con los resultados de la ciencia, aunque sólo sea por mantener un principio de parsimonia. El naturalismo necesita menos entidades que el supernaturalismo para ser “empíricamente adecuado”, por decirlo en terminología de van Fraassen; esto es, para encajar con los datos observacionales proporcionados por la ciencia. Dicho brevemente: el naturalismo no postula ninguna entidad diferente o que esté más allá de las que postulan las ciencias. El teísmo (o supernaturalismo) sí.

En segundo lugar, aunque fuera cierto que el teísmo encajara mejor con la ciencia actual, la hipótesis de Dios seguiría careciendo de poder explicativo, incluso en filosofía. Explicar un fenómeno natural afirmando que se debe a la acción divina es, tanto en ciencia como en filosofía, atribuir dicho fenómeno a un milagro, y por tanto introducir una excepcionalidad en la regularidad de la naturaleza que más que explicar algo, requiere ella misma una sólida explicación.

No niego que para el filósofo creyente la existencia de Dios dote de sentido al universo y que con ello tenga una base sobre la que edificar sus propuestas filosóficas. Tampoco niego que esté en su derecho de reivindicar un sobrenaturalismo ontológico basándose en la tradición filosófica y en cómo las doctrinas teístas han contribuido en el pasado de forma fructífera en la dilucidación de ideas interesantes. Puede pensar legítimamente que el

teísmo, tras pasar por una cierta fase degenerativa, por volver con la terminología de Lakatos, será o es ya de nuevo un programa metafísico progresivo. Pero en la situación actual, en la que el filósofo teísta no puede dar por descontado ni mucho menos que su interlocutor en el debate filosófico crea también en una divinidad creadora y personal que interviene en el mundo, el naturalismo metodológico se convierte en la única herramienta capaz de hacer que el debate filosófico prosiga y conduzca a resultados relevantes para todos.

El naturalismo metodológico no obliga, claro está, a que el problema de Dios desaparezca por completo de la filosofía. A buen seguro, seguirá siendo un problema central para muchas personas, y algunas, en su dilucidación, querrán ver hasta dónde les conduce la reflexión filosófica. Tampoco excluye que el filósofo pueda preguntarse con sentido por la existencia de entidades no físicas, incluyendo entidades sobrenaturales. Hacerlo ha sido y seguirá siendo una preocupación de la ontología. Hasta el naturalista puede hacerlo, y preguntarse sin reproche por el tipo de existencia que puedan tener los números o los productos culturales, o qué ontología sería la más coherente en un mundo posible diferente del nuestro. Está, no obstante, también en su derecho de intentar promover un cambio en la agenda de problemas de la filosofía, más acorde con asuntos acuciantes en la actualidad, pero ése es otro asunto. Lo que sí excluye el naturalismo metodológico es introducir a Dios o a cualquier otra entidad sobrenatural como explicación de un *fenómeno natural*, dando por sentado su existencia, como hace Plantinga para explicar la fiabilidad de las capacidades cognitivas humanas. Y lo excluye porque hacer eso no sólo es, como ya dije, no explicar nada, sino también porque es jugar con unas reglas que no todos los jugadores pueden aceptar. Es convertir lo

problemático y de existencia discutible en explicación de algo mucho menos discutible y problemático. Una explicación naturalista acertada acerca de un fenómeno natural, si la tenemos, lo puede ser tanto para el naturalista como para el teísta. Éste no tendría especiales razones para negarla. En cambio, el naturalista no podría dar siquiera como acertada una explicación teísta, porque precisamente se niega a aceptar que explicar lo menos dudoso por medio de lo más dudoso y de existencia cuestionable sea dar una auténtica explicación. Y rechaza esto no como consecuencia de asumir una posición epistemológica apriorista, sino porque no es así como funcionan las explicaciones, ni siquiera en la filosofía. Si el naturalista no tiene una buena explicación de la posesión de capacidades cognitivas fiables por parte del ser humano (yo sí creo que la tiene: la explicación evolucionista), podrá decirsele que no la tiene y habrá de seguir buscándola, pero su solución, por mala que sea no será “milagrosa” en el sentido de que viole las leyes naturales, ni siquiera aunque no tenga una respuesta para el problema de la causación mental. La “solución” de Plantinga, en cambio, sí es milagrosa. En definitiva, el naturalismo (que para este caso también podría ser llamado ‘racionalismo’) es el único terreno común en el que puede y debe jugarse este juego.

BIBLIOGRAFÍA

Dorato, M., *The Software of the Universe. An Introduction to the History and Philosophy of Laws of Nature*, Aldershot, Ashgate, 2005.