



# ‘DIOS’ COMO UN TÉRMINO TEÓRICO

‘GOD’ AS A THEORETICAL TERM

Clemente Huneeus Alliende<sup>1</sup>

Universidad de los Andes (Chile) / Universidad Gabriela Mistral

Recibido: 7.11.2023 - Aceptado: 10.10.2024

## RESUMEN

El presente trabajo propone reconsiderar algunas dificultades clásicas relacionadas con la significatividad y referencia de las proposiciones religiosas y explorar la posibilidad de lidiar con ellas bajo la suposición de que ‘Dios’ es un término teórico, es decir, una palabra que nombra una entidad no susceptible de observación directa pero aun así capaz de cumplir un rol explicativo dentro de teorías que pretenden explicar el mundo disponible a nuestra experiencia. La consideración de ciertos rasgos distintivos de los términos teóricos puede arrojar una luz nueva sobre varias temáticas discutidas en la filosofía de la religión contemporánea, especialmente porque entrega un marco nuevo desde el que pensar la naturaleza y funciones de la teología natural.

Palabras clave: Teología Natural; Términos Teóricos; Teorías de la Referencia; Lenguaje Religioso; Metateología.

## ABSTRACT

This paper suggests revisiting some classic challenges regarding the meaningfulness and reference of religious propositions and explore the possibility of addressing these challenges under the assumption that 'God' is a theoretical term, i.e., a term denoting an entity that cannot be directly observed but that nevertheless is able to fulfill an explanatory role within theories that give an account of the world that is available for our experience. Considering some distinctive features of theoretical terms may shed new light in various debates in contemporary philosophy of religion, particularly because it provides a novel framework for understanding the nature and functions of natural theology.

Keywords: Natural Theology; Theoretical Terms; Reference Theories; Religious Language; Metatheology.

---

<sup>1</sup> [chuneeus@miuandes.cl](mailto:chuneeus@miuandes.cl). La investigación para este artículo se dio en el contexto de unos estudios de Magíster que fueron financiados por el programa de becas nacionales de ANID y un proyecto de iniciación Fondecyt. Además, contó con el apoyo de una beca especial de un proyecto de la Fundación John Templeton, en el contexto del cual el trabajo fue presentado en una conferencia organizada por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Una versión previa del trabajo fue también presentada en la *Global Philosophy of Religion Project Online Conference*, organizada por la Universidad de Birmingham con el apoyo de la Fundación John Templeton y *Closer to Truth*. Agradezco mucho los comentarios y sugerencias que me hicieron participantes en esas conferencias, así como los de los revisores anónimos de esta revista y otras en las que versiones menos maduras del trabajo también fueron evaluadas. Agradezco también especialmente a los profesores Juan Eduardo Carreño, Rafael Simián, Daniel Contreras, Isabel Lemaitre y otros que no acierto a recordar en este momento, que leyeron también versiones previas del manuscrito y me ayudaron a madurar más el argumento.

## INTRODUCCIÓN

En sus recientes escritos sobre la meta-teología<sup>2</sup>, Johnatan Kvanvig argumenta que una teología del creador –i.e., una teología que parte de la noción de Dios como creador de todas las cosas– ofrece una base más adecuada para pensar los atributos divinos que la aproximación alternativa de la teología del ser perfecto –i.e., una teología que parte desde la consideración de Dios como aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada. Por cierto, Kvanvig rechaza la comprensión de la teología del creador como un ejercicio en que nuestro análisis de los atributos divinos se deriva desde los argumentos cosmológicos o teleológicos (Kvanvig 2020, 319–20). En oposición a dicho rechazo, este trabajo busca reivindicar la motivación epistemológica para preferir la teología del creador a la teología del ser perfecto.

Ahora bien, esta motivación epistemológica no se refiere al énfasis típico de la epistemología de la religión actual en la justificación de las creencias religiosas, que lleva asociada una caracterización de la teología natural centrada en su eventual poder apologético (los argumentos exitosos son aquellos que aportan evidencia en favor del teísmo clásico).<sup>3</sup> Antes bien se relaciona con el problema previo de las condiciones de posibilidad para la inteligibilidad y significatividad

---

<sup>2</sup> Cfr. Kvanvig 2020; 2021b; 2021a.

<sup>3</sup> El énfasis en los problemas de justificación se puede constatar leyendo introducciones al estado del debate actual como Forrest 2017; Geivett & Sweetman 1992. Más amplio es el enfoque del reciente tomo editado por Benton, Hawthorne y Rabinowitz (2018), pero sigue lejos de discutir temas como el que se explorará en este artículo. Sobre el sentido apologético que se le da a la teología natural, esta ha sido descrita como: *rational inquiry into the claim of theism to offer the best explanation for the existence and nature of our world and for our own existence and experience* (Hebblethwaite, 2010, 196). En sentido similar, Plantinga la describe como *the attempt to provide proofs or arguments for the existence of God. More exactly is the Project of producing proofs or arguments for theism* (Plantinga 1991, 287), proyecto que será exitoso si los argumentos aumentan el nivel de garantía (*warrant*) de las creencias teístas, confirmándolas y fortaleciéndolas en contextos en que podría debilitarse mucho sin ella (pp. 311-312). Hay desde luego excepciones a este enfoque. Wolterstorff (1986) desarrolla los objetivos de la teología natural medieval y la defiende del ataque de Barth al distinguirla de la apologética evidencialista. También John Zeis (1993, 65–73) indica que la teología natural no pretende propiamente justificar creencias sobre la manifestación de Dios en cierta experiencia religiosa, sino más bien fundamentar algunos presupuestos filosóficos sobre Dios típicamente implícitos en las creencias formadas a partir de dichas experiencias. En efecto, la teología natural y el dogma de la Iglesia proveen un contexto significativo que entrega mayor base conceptual para las creencias religiosas, haciendo así que sean más inteligibles y puedan ser mediatamente justificadas en beneficio de quienes no han gozado de la experiencia en cuestión. En cualquier caso, estas ideas parecen algo marginales dentro de la literatura reciente.

del discurso religioso. Este tema fue ampliamente discutido por los representantes y detractores del positivismo lógico hace ya varias décadas, pero pasó luego a un segundo plano, quizá por el declive de la misma propuesta positivista.<sup>4</sup> En las páginas que siguen intentaré profundizar en la auténtica naturaleza de dicho problema clásico, para luego proponer una salida al mismo mediante la suposición de que Dios funciona como un término teórico, y la correspondiente asignación de una función semántico-hermenéutica a los argumentos de la teología natural.<sup>5</sup>

En la primera sección se recurrirá a textos de Antony Flew y William Alston para perfilar la dificultad en cuestión y se recapitularán algunas soluciones al problema ya presentes en la literatura. A continuación, revisaremos discusiones sobre la semántica de los términos teóricos (problema filosófico cuyos orígenes también se remontan al neopositivismo y que tiene relevantes similitudes con el aquí estudiado). Finalmente, se mostrará que considerar 'Dios' como un término teórico ilumina relevantemente la dificultad en cuestión.

## 1. EL PROBLEMA DE LA SIGNIFICATIVIDAD DE LAS PROPOSICIONES RELIGIOSAS

Flew y Alston propusieron lo que podemos considerar formulaciones alternativas y complementarias del problema de la semántica teológica. Estos problemas han recibido en la bibliografía algunas respuestas diferentes de la que exploramos acá, los cuales deben ser brevemente considerados para comprender mejor el aporte que significaría el enfoque propuesto.

### *a) Los desafíos de Antony Flew a la significatividad del lenguaje religioso*

Flew objetaba que las proposiciones teológicas no satisfacían adecuadamente el principio de falsación.<sup>6</sup> Este argumento podría sintetizarse del siguiente modo:

---

<sup>4</sup> Sobre estos debates de mediados del siglo pasado, cfr. Harris (2002, 28–77).

<sup>5</sup> Sobre la función semántica y hermenéutica de la teología natural, cfr. Huneus (2022; 2023).

<sup>6</sup> Aunque parezca inspirada en el pensamiento de Popper (2005), la reconstrucción del principio de verificación como un principio de falsación no hace justicia al planteamiento de este epistemólogo, para el cual dicho principio era un criterio de demarcación y no de significatividad (es decir, permite separar lo científico de lo no científico, no lo significativo de lo no significativo). De hecho, como criterio de significatividad, el principio parece igual de problemático que el de verificación, y por eso acabó por ser abandonado junto con aquel. Sobre el carácter correlativo de las dificultades con ambos principios, cfr. Hempel (1959, 109–116).

- (1) *Problema de la falsabilidad*. Las proposiciones religiosas carecen de significado porque sus condiciones de falsación no están bien establecidas.

Flew ilustraba esto con una parábola (Flew, Hare, y Mitchell 1955, 88): encontrándose dos exploradores con un hermoso claro en medio de la jungla, uno de ellos le manifiesta al otro su convicción de que existe un jardinero que cuida regularmente de este sitio. Para dirimir la cuestión, los exploradores acampan en el lugar y esperan pacientemente a que el supuesto jardinero haga su aparición. Como este no aparece nunca, quien manifestó inicialmente tal convicción va sucesivamente cualificando su posición: el jardinero es invisible, intangible, inaudible, insensible a los choques eléctricos, etc. El resultado es que la tesis inicial es progresivamente disuelta por sucesivas cualificaciones, hasta convertirse en algo vacío. De modo semejante, el creyente comienza defendiendo una proposición de vastos alcances cosmológicos (existe un Dios providente, amoroso, perfectísimo, que ha creado todas las cosas, etc.), pero luego, para salir al paso de las objeciones que el incrédulo podría oponer a su tesis, añade todo tipo de cualificaciones a la proposición inicial: Dios es puramente espiritual, inmaterial, invisible, eterno, inefable, sus designios son misteriosos, etc. La conclusión es que Dios acaba “muerto por un millar de cualificaciones” (*death by a thousand qualifications*), ya que un requisito básico para que una proposición tenga sentido es que haya otras que no pueden ser defendidas simultáneamente con ella: una proposición irrefutable, contra la que no puede alegarse hecho alguno, es sencillamente una proposición vacía (pp. 97-99).

La objeción de Flew parece un tanto inusitada, sobre todo porque él jamás negó que, de hecho, el problema de Dios puede ser significativamente discutido por la filosofía.<sup>7</sup> A medida que el positivismo lógico entró en crisis, tanto en su vertiente semántica como sintáctica, el problema quedó relegado a un segundo plano. A fin de cuentas, el discurso científico también parece estar plagado de proposiciones que no pueden ser estrictamente falsadas. Pese a los defectos en el planteamiento original, el argumento no procede sólo de una inquina irracional contra los creyentes. Hay algo legítimo en el alegato contra la obstinada irrefutabilidad del teísmo. No hace falta ser un positivista para tener reparos con la incorporación a nuestro vocabulario de conceptos sin base observacional. Dios no es susceptible de “observación”, pero se esperaría de un discurso significativo acerca de la deidad la incorporación de alguna referencia a cosas o eventos que sí sean observables. En su defecto, dicho discurso debería al menos mencionar eventos observables que permitirían descartar o debilitar la hipótesis teísta. ¿Cómo podríamos alcanzar un conocimiento de un Dios totalmente desvinculado

---

<sup>7</sup> Cfr. Flew (2005, 40–41) y las declaraciones de Flew & Varghese (2007, 44-45).

de lo observable? ¿Cómo podríamos, además, tener un discurso significativo sobre Él si no se satisfacen primero estas condiciones elementales de acceso cognitivo?

La inquietud queda mejor retratada en otra objeción al lenguaje religioso formulada por Flew (y desarrollada también por autores como Strawson, Rundle y Gaskin):<sup>8</sup>

- (2) *Problema con la individualización de Dios*. No podemos referirnos significativamente a una substancia incorpórea, ya que no contamos con herramientas para individualizarla adecuadamente.

La objeción presupone que el término 'Dios', tal como es entendido en el teísmo clásico, designa una substancia incorpórea: no un individuo material extraordinario que habita en cierta región peculiar (como Zeus y sus compañeros sobre el monte Olimpo), ni una mera abstracción impersonal (como la justicia, el espacio o una función matemática), sino un individuo concreto que existe separado del universo material –cfr. (Flew 2005, 45–46)–. El problema reside en la imposibilidad de que una entidad así sea exitosamente individualizada, de modo que podamos identificarla y distinguirla de cualquier otro individuo.

Hay cierta ambigüedad en esta manera de plantear la dificultad. No deben confundirse las dificultades que presenta para nosotros la individualización de una substancia incorpórea con la eventual imposibilidad metafísica de que existan tales individuos. Nuestro problema no es primordialmente metafísico sino semántico-epistémico: no se trata de que Dios no esté en sí mismo individuado, sino de que nosotros no contamos con las herramientas necesarias para individualizarlo y referirnos exitosamente a Él. Leída de esta manera, esta segunda objeción de Flew me parece muy respetable.<sup>9</sup> No veo contradicción alguna en postular entidades incorpóreas que están en sí mismas individuadas,<sup>10</sup> pero, incluso si se concede la posibilidad metafísica de la substancia incorpórea, sigue

<sup>8</sup> Esta objeción aparece en Flew (2005, 45–49) y Rundle (2004, 21–24). La introducción de la reedición de *God and Philosophy* (pp. 14–15) señalaba que ella sigue sin ser suficientemente reconocida por la bibliografía.

<sup>9</sup> Es dudoso, sin embargo, que Flew haya concebido su objeción así, ya que finalmente fija el significado para la palabra 'Dios' apelando a descripciones definidas (que no son difíciles de construir para el caso de Dios). Cfr. Flew (2005, 41–42). Es posible que Kai Nielsen (1966), en cambio, vislumbrase que la dificultad radicaba en este plano, ya que frecuentemente asocia el problema de la imposibilidad de verificar o falsar el teísmo con el de la fijación del rango referencial para la palabra 'Dios'.

<sup>10</sup> Flew terminó reconociendo que Tracy y Leftow habían propuesto buenas respuestas a su problema, al mostrar la coherencia de pensar en un agente intencional y personal que está fuera del espacio y el tiempo y que, sin embargo, actúa y produce efectos en el mundo. Cfr. Flew & Varghese (2007, 149–153). Nótese, empero, que esta respuesta está apelando precisamente a la acción eficaz de Dios en el universo accesible a nuestra experiencia, lo cual nos acerca a la tesis acá defendida.

pendiente el problema relativo a la identificación de la misma: ¿cómo distinguir esa substancia de otra cualquiera y referirse significativamente a ella?

***b) William Alston y la dificultad con la fijación del referente para 'Dios'***

Alston (1988) entiende y expone con particular lucidez el meollo de la dificultad acá discutida. Su problema puede sintetizarse del siguiente modo:

- (3) *Problema con la fijación del referente para 'Dios'*. (i) Una correcta semántica de los nombres propios sostendría que las palabras son asociadas a su referente por un acto de bautismo inicial, seguido de una cadena de usos en la que la entidad nombrada por esa palabra es siempre la misma; (ii) el acto de bautismo inicial por el que se fija el referente de una palabra requiere que dicho referente sea individualizado por el hablante mediante un acto ostensivo u otro recurso análogo; (iii) Dios no puede ser ostensivamente individualizado, ya que es incorpóreo; (iv) no podemos individualizar adecuadamente al referente para 'Dios'; (v) no podemos hablar significativamente sobre Dios.

La premisa inicial del argumento (3) alude a la teoría causal de la referencia de Kripke, sintetizada sus líneas generales.<sup>11</sup> Esta teoría vuelve problemático el discurso sobre Dios por la circunstancia mencionada en (3) (ii): si asumimos que el referente para un nombre se fija mediante cierto acto bautismal, dicho acto requerirá una individualización del objeto mediante un cierto tipo de ostensión. A fin de que la referencia para 'Dios' pueda fijarse de este modo, debemos suponer que al inicio de la cadena de usos hubo personas que tuvieron cierta percepción o experiencia directa de la divinidad y que la palabra fue impuesta para designar al objeto de dichas experiencias. Ahora bien, como indicamos en la premisa (3) (iii), si Dios es un ser incorpóreo, no parece que su presencia pueda ser sensorialmente percibida y mucho menos podríamos sostener que es individualizable mediante un acto ostensivo. De esto se siguen las consecuencias (3) (iv) y (3) (v).

***c) Tres respuestas alternativas al problema***

La literatura reciente presta poca atención a la dificultad antes mencionada, quizás por asumir que ella solo tenía sentido en el contexto del positivismo lógico o

---

<sup>11</sup> Cfr. Kripke (1980). En todo caso, la teoría de la referencia directa no pretende que el acto de bautismo inicial requiera siempre literalmente de la ostensión física del objeto: a veces una descripción definida puede cumplir el mismo objetivo, pero dicha descripción no entrará dentro del significado de la palabra, sino que solo será el modo contingente que se usó en ese momento para individualizar al referente.

que ya se han dado respuestas suficientes a la misma. Entre las respuestas típicas disponibles, conviene revisar brevemente tres.<sup>12</sup>

La estrategia más obvia es rechazar la semántica kripkeana y adoptar el descriptivismo, al menos para el caso de Dios –esto es, negar (3) (i) o (3) (ii)–. Llamemos a esto la respuesta descriptivista:

- (4) *Respuesta descriptivista.* El referente para la palabra ‘Dios’ se fija mediante la estipulación *a priori* de una descripción definida que solo ‘Dios’ podría satisfacer.

Un problema obvio del descriptivismo es que en general las descripciones definidas exitosas hacen empleo de nombres propios o deícticos. Aunque es raro que descripciones puramente cualitativas logren identificar a un individuo, Alston (2005, 227–228) reconoce correctamente que en el caso de ‘Dios’ sí podrían lograrlo, en la medida en que hay muchas descripciones que solo Dios puede satisfacer (ej. el agente omnipotente, la fuente de la que procede todo lo que existe, el ser necesario, etc.). Esto hace tentador individualizar a Dios mediante una descripción apriorística, y así obviar el problema acá estudiado. Incluso si esto permite un discurso significativo sobre Dios, surgiría el problema conexo de por qué utilizar semejante discurso, basado en una mera descripción arbitraria. Estamos ante una manera de resolver el problema de la significatividad que vuelve el problema de la justificación mucho más acuciante, pues sugiere que los creyentes practican una mera construcción conceptual antojadiza. Además, esa no es la manera en la que, de hecho, proceden quienes hablan de Dios: el principal problema con el descriptivismo es que es una semántica fenomenológicamente infundada. Quizá algunos filósofos procedan de ese modo, pero no es esa la manera en que funciona la semántica real.

La segunda estrategia que podría adoptarse es atacar (3) (iii), y ofrecer un relato epistemológico dentro del cual ‘Dios’ resulta en cierto modo ostensible. Esta salida se relaciona con la corriente conocida como epistemología reformada. La doctrina calvinista del *sensus divinitatis* puede a veces interpretarse como si postulara la existencia de una facultad cognitiva especial, que desplegada bajo condiciones apropiadas permite formar creencias verdaderas sobre Dios. En lenguaje cristiano, por ejemplo, decimos que es el Espíritu Santo el que, por una inspiración interior, nos da a conocer el referente de la palabra ‘Dios’ y nos

---

<sup>12</sup> Hay otras respuestas que difícilmente podrían ser reducidas a alguna de las esbozadas en nuestro trabajo, como las de Ramsey (1957) y de Crombie (1958). Estas propuestas tienen aspectos en común con la solución que ensayaremos aquí (pretensión de dar cierto anclaje empírico al teísmo), aspectos que los acercan a lo que hemos llamado respuesta reformada (tendencia a aludir a ciertas experiencias de tipo específicamente religioso) e incluso aspectos cercanos a la respuesta wittgensteiniana (recurso a la dimensión no factual-assertórica de las proposiciones en cuestión).

mueve a formar ciertas creencias verdaderas sobre Él.<sup>13</sup> La solución de Alston, que recurre a la experiencia religiosa para fijar el referente de la palabra Dios (1988, 118-120), puede ser situada dentro de este contexto más amplio. Llame-mos a esto la respuesta reformada:

- (5) *Respuesta reformada.* La referencia a Dios es fijada inicialmente en la intimidad del hablante para designar una entidad de la que hemos tenido ciertas experiencias primordiales, y luego dicha práctica referencial es transmitida a los demás miembros de la comunidad mediante la participación en actos colectivos de culto.

Las personas son capaces de “percibir” a Dios y aprenden a hablar sobre Él en la medida en que viven en una comunidad creyente cuyas prácticas compartidas permiten reconocer este tipo de experiencias específicamente religiosas. La exposición al culto permite a los creyentes entrar en contacto con Dios y hablar significativamente sobre Él. Esto parece suponer que las experiencias religiosas son más habituales de lo que suele pensarse y que gozan de una autoridad epistémica bastante alta: la doctrina del *sensus divinitatis* postularía que tenemos una facultad cognitiva peculiar para formar creencias sobre Dios y que quienes carecen de esas creencias adolecen de un funcionamiento defectuoso de aquella.

Una tercera manera de abordar nuestro problema sería negar el carácter asertórico de las proposiciones religiosas, lo que podemos observar en la propuesta wittgensteiniana promovida por autores como Phillips (2005; 1979). La respuesta de R. M. Hare al desafío falsacionista de Antony Flew ya iba precisamente en esa línea –cfr. Flew, Hare y Mitchell (1955, 99–103)–. Llamemos a esto la respuesta wittgensteiniana.

- (6) *Respuesta wittgensteiniana.* Los enunciados religiosos no deben ser tomados como si expresasen estados de cosas verificables o falsables sobre un supuesto objeto llamado ‘Dios’, sino que indican más bien una actitud vital del creyente o un modo de vida que se expresa en ciertos juegos de lenguaje particulares.

Acá hemos dado por sentado que muchas de las cosas que decimos sobre Dios son afirmaciones asertóricas: el creyente presta su asentimiento a proposiciones que pretenden expresar verdades sobre Dios y dichas afirmaciones deben ser valoradas como tales. Los wittgensteinianos trasladan el discurso religioso a un plano no asertórico, buscando otras maneras de volverlo significativo. Esto suele conllevar un alejamiento de las formas más ortodoxas del teísmo, al negar el contenido factual de proposiciones religiosas fundamentales que un creyente

---

<sup>13</sup> Plantinga (2000) intenta precisamente mostrar que, si el cristianismo es verdadero y tenemos una facultad de este tipo, entonces las creencias que adquirimos gracias al *sensus divinitatis* cuentan con *warrant* y son propiamente básicas.

normalmente sí concebirá como asertóricas.<sup>14</sup> Además, negar el valor asertórico de los enunciados sobre Dios no garantiza *per se* su significatividad: sencillamente permite llevarla a un plano distinto. Por cierto, si se adopta una posición puramente instrumentalista o no-realista de las teorías científicas, la propuesta de este trabajo resultará más bien una variante de la posición wittgensteiniana. Lo que acá se defiende es que las proposiciones teológicas pueden tener al menos tanto contenido asertórico como aquellas proposiciones científicas en las que intervienen términos teóricos, y no sorprende mayormente que si se es antirrealista en el terreno científico también se lo sea en el terreno teológico.<sup>15</sup>

Finalmente, debe tenerse presente que (5) y (6) solo permitirían defender la significatividad de las prácticas discursivas de tipo religioso dentro de ciertas comunidades, cuyos miembros han tenido experiencias peculiares o están involucrados en un juego de lenguaje muy específico. En el mejor de los casos, Alston nos permite hablar significativamente de 'Dios' con quienes gozan de este tipo de experiencias o participan de la vida de una comunidad dentro de la cual ellas se dan. Igualmente, el carácter autónomo que adquiriría el lenguaje religioso en la propuesta wittgensteiniana, hace que se pueda justificar al creyente que aplica un lenguaje religioso, pero no le da un piso común desde el que entenderse discursivamente con quien no participa de su modo de vida. Para quien ha crecido en un ambiente secularizado y sinceramente no cree haber sido jamás capaz de percibir a Dios ni experimentar las mociones interiores del Espíritu Santo, todo el discurso sobre 'Dios' resultará no significativo e infundado. Así, (5) y (6) vuelven ininteligible todo discurso sobre 'Dios' para las personas que nunca han participado en prácticas religiosas comunitarias o percibido de algún modo la presencia amorosa de Dios en sus vidas.

## 2) LA SEMÁNTICA DE LOS TÉRMINOS TEÓRICOS

La pregunta (1) –problema de la falsabilidad– se sitúa en el contexto más amplio de las dificultades que tenía el positivismo lógico para hacerse cargo del valor semántico de parte importante de nuestras prácticas discursivas. También el lenguaje científico está plagado de proposiciones cuyo contenido no es inmediatamente verificable o falsable. Especialmente abundan los llamados 'términos teóricos' (en adelante, TT): palabras empleadas por una teoría para designar cosas no observables que juegan un papel importante en la explicación de lo observable. Ni la existencia de las entidades designadas con estos términos especiales, ni

---

<sup>14</sup> Respecto a las críticas que se le pueden hacer a este antirrealismo teológico, cfr. O'Leary-Hawthorne y Howard-Snyder (1996).

<sup>15</sup> Sobre las conexiones entre al antirrealismo científico y teológico, cfr. Gellman (1982).

la verdad o falsedad de la teoría en su conjunto, es siempre susceptible de verificación o falsación experimental directa.

Las dificultades (2) –problema de la individualización de Dios– y (3) –problema con la fijación del referente para ‘Dios’– tienen un paralelo en lo que ocurre con muchos TT, cuyo referente típicamente no puede ser individualización mediante un acto ostensivo (o al menos no en el momento en que la teoría es originalmente formulada). Si esto es así, no solo ‘Dios’, sino en general cualquier TT tiene dificultades para satisfacer el requisito (3) (ii), y eso exige pensar mejor el aparato referencial que acompaña a estos términos no ostensibles, cuya semántica no parece ajustarse adecuadamente a las líneas generales del modelo de Kripke.

### *a) Los términos teóricos como un desafío al principio de verificación*

Las ciencias no son una mera recopilación y ordenación de datos observacionales, sino que también involucran la construcción de grandes entramados teóricos desde los cuales estos datos son interpretados y explicados. La filosofía de la ciencia fue adquiriendo conciencia progresiva de este hecho durante todo el siglo XX. Autores tan disímiles como Karl Popper (2005), Thomas Kuhn (1970), Imre Lakatos (1978), Larry Laudan (1978) y Mariano Artigas (1999) coinciden en que las teorías científicas no son el mero resultado de una recolección progresiva de observaciones, y que su relación con los datos empíricos es un asunto complejo.

Hempel (1959, 118–122) reconoció que el criterio empirista de significatividad dejaba fuera del discurso científico tanto los términos disposicionales como los constructos teóricos (equivalente a lo que acá llamamos TT). En el caso de los primeros, Hempel pensaba que una opción prometedora era apelar a reducciones lógicas o constructos empíricos, pero para los segundos ni siquiera esa vía quedaba abierta. En efecto, los constructos teóricos (Hempel cita como ejemplos de estos las nociones de ‘temperatura absoluta’, ‘potencia gravitacional’, o ‘campo eléctrico’) no siempre designan realidades para cuya presencia en cierta región del tiempo y el espacio se pueda describir, en base a conceptos observacionales, un conjunto de condiciones necesarias y suficientes. Estos conceptos a menudo forman parte de teorías cuyos axiomas básicos postulan hechos que no son susceptibles de estricta observación empírica e incluyen ciertas nociones primitivas e indefinibles.

Esto no significa que los ‘constructos teóricos’ estén completamente desconectados del plano empírico. A veces los axiomas de la teoría son tales que de ellos se seguirían, como consecuencia lógica, muchas otras proposiciones que sí son susceptibles de contrastación empírica. Incluso, construimos a partir de los axiomas modelos que permiten hacer predicciones altamente exitosas sobre lo

que debería ocurrir en ciertas circunstancias. El hecho de que el segundo grupo de proposiciones se verifique, así como el éxito consistente de las predicciones realizadas en base al modelo, parece un buen motivo para tener por verdaderos los axiomas fundamentales de la teoría, aunque estos no sean susceptibles de verificación: de alguna manera, la teoría está explicando los fenómenos, da cuenta de por qué se producen o al menos nos entrega un patrón predictivo de cómo se despliegan. Incluso parece razonable asumir que esas conexiones lógicas entre axiomas hipotéticos y consecuencias verificables revelan ciertas relaciones causales existentes en la naturaleza.<sup>16</sup>

Considérese a Mendel que, tras observar detenidamente los patrones según los cuales los rasgos fenotípicos se transmitían a la descendencia, postuló la existencia de ciertos 'factores', recibidos en pares de los respectivos progenitores, con variantes dominantes y recesivas. El 'factor' del que hablaba Mendel (hoy llamado 'gen') no era algo que pudiésemos observar directamente, y su teoría tampoco admitía una verificación empírica en sentido estricto. Sin embargo, las predicciones que el sistema genético de Mendel hacía sobre la transmisión hereditaria de los rasgos en cuestión efectivamente se cumplían. Esto, ciertamente, basta para que el 'gen' sea algo de lo que podemos hablar significativamente, con tal que tengamos cierta comprensión elemental de la teoría dentro de la que figura y del tipo de fenómenos empíricos que dicha teoría pretende explicar. Esta es la clase de situaciones en las que podemos caracterizar una palabra como 'TT'.

Es tentador reservar la categoría de TT solo para aquellos casos en que los científicos son plenamente conscientes de que estamos ante un constructo teórico no susceptible de observación directa y acuñan un neologismo para designarlo. Sin embargo, lamentablemente eso es algo artificial: con frecuencia lo que hace el científico es recuperar algún término preexistente en nuestro lenguaje ordinario y resignificarlo, en ocasiones creyendo que lo que en realidad ha hecho es precisar el significado de la palabra en cuestión.

Según Achinstein, podemos distinguir dos modos en que la bibliografía temprana intentó caracterizar los TT:<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre nuestra capacidad para sacar conclusiones bien fundadas sobre lo que ocurre en la realidad en base a este éxito predictivo de los modelos hipotético-deductivos me parecen sensatas las ideas defendidas por Artigas (1992; 1999). Con matices diferentes, Lakatos (1978) y Laudan (1978) defienden la racionalidad de preferir aquellas teorías que han demostrado tener poder heurístico, o en general ser capaces de resolver problemas científicos (estos últimos autores evitan decir que esa mayor racionalidad tenga algo que ver con una supuesta verdad de las teorías: en ese punto central discrepo con ellos y asumo una postura más realista).

<sup>17</sup> Cfr. Achinstein (1965, 193). Más específicamente, Achinstein (pp. 196–197) observa que algunos autores cualifican la tesis (7) mediante al carácter directo de la observación involu-crada (Hempel) o al número de casos que hace falta observar para establecer si estamos o no ante el objeto o propiedad en cuestión (Carnap). He tratado de incorporar ambas cualificaciones en la formulación del criterio para hacerlo lo más plausible que se pueda. También respecto del criterio

- (7) *Criterio de la observabilidad.* Los objetos y propiedades significados por los TT no son susceptibles de observación empírica y su aplicación a un caso particular no puede ser dirimida mediante la observación directa en circunstancias adecuadas, o únicamente mediante unas pocas observaciones.
- (8) *Criterio de la carga teórica.* Los TT tienen una importante carga teórica o poder explicativo y su contenido significativo solo puede ser aprehendido si se tiene al menos una comprensión elemental de la teoría en cuestión.

Achinstein (pp.202-203) observa con razón que de ninguna de estas caracterizaciones se deriva un criterio único para discernir el estatus de los conceptos que emplea la ciencia: según el contexto en que estemos aplicando el criterio, un mismo término caerá dentro de la categoría teórico o no-teórico. Esto no obsta para que, de hecho, podamos alcanzar un alto consenso sobre en qué categoría colocar ciertos términos. Achinstein comienza su ensayo señalando que hay un acuerdo substancial en que expresiones como 'campo eléctrico', 'electrón', 'átomo', 'molécula', 'función de onda', 'carga', 'masa', 'resistencia eléctrica', 'temperatura', 'gen', 'virus' son TT; mientras que, por otro lado, las expresiones 'rojo', 'cálido', 'duro', 'a la izquierda de', 'más largo que', 'volumen', 'flotar', 'madera', 'hierro', 'agua', 'peso' o 'núcleo celular' no lo son. El punto es que ninguno de los criterios propuestos hasta el momento es capaz de explicar, por sí solo y sin introducir numerosas subdistinciones, por qué hemos puesto todas las expresiones del primer grupo en una categoría y las del segundo en la otra. Más allá de la dificultad para especificar criterios rígidos, ambos tipos de caracterizaciones pueden legítimamente complementarse para ayudarnos a entender la especificidad de los TT.

Por una parte, la distinción entre los TT y el resto de nuestro lenguaje en base al criterio (7) supone que hay cosas a las que tenemos un acceso cognitivo más inmediato que a otras, y por lo mismo podemos designarlas con un vocabulario espontáneo cuya significatividad parece poco problemática. Asumamos que este tipo de cosas cognoscibles de modo más inmediato son las que pertenecen al dominio de lo empírico u observable. No obstante, es dudoso que lo empírico sea alguna vez puramente empírico, pues toda observación humana involucra tam-

---

(8), Achinstein (pp. 197–202) distingue entre la tesis según la cual los TT se caracterizan por su riqueza teórica y aptitud para organizar la información dentro de ciertos patrones (Hanson) y aquella según la cual lo característico de los TT es el estar cargados con el peso de una teoría (Ryle). Nuevamente, mi formulación incorpora elementos de ambas tesis para volver el criterio más atractivo. Hablamos acá de la literatura temprana, porque en los años posteriores otros autores propusieron maneras mucho más sofisticadas de hacer la distinción, algunas de las cuales pueden consultarse en Balzer (1996). Estas caracterizaciones posteriores tienen interesantes ventajas, pero en general se trata de matices que parecen irrelevantes para el argumento de este trabajo.

bién un cierto grado de conceptualización e inserción de los contenidos observados dentro de un complejo teórico-explicativo más amplio. Por eso, distinguir los TT de supuestos términos observacionales pertenecientes a un lenguaje puramente empírico resulta ingenuo.

El criterio (8) relativiza esta dificultad. En algunas situaciones la conceptualización del hecho observado es casi trivial (como cuando decimos que “vemos una piedra que cae”), mientras que en otras ella está fuertemente teñida por las categorías explicativas de cierta teoría (como cuando decimos que “vemos cómo, por la fuerza gravitacional, la tierra atrae a la piedra hacia su centro”). Ciertas conceptualizaciones parecen espontáneamente sugeridas por la misma observación y se presentan como el modo más fidedigno de describirla, mientras que otras dependen de la cultura en la que nos movemos y de la educación recibida. Esta segunda clase de conceptualizaciones se asocian con la práctica de acuñar conceptos nuevos o modificar sustantivamente el significado original que tenía una expresión del lenguaje ordinario. Entonces puede decirse que estamos ante un TT. Obviamente la aplicación de (8) es más compleja de lo que parece. Cuando el influjo cultural de cierta interpretación de los fenómenos es muy poderoso, es probable que obviemos la mediación conceptual involucrada y no sepamos describir las observaciones de otra manera. La distinción entre el hecho observable y el entramado teórico desde el cual el hecho es interpretado tiende a invisibilizarse, con lo que se pierde de vista la carga teórica que tienen muchas palabras. En general, el carácter de TT que tiene una palabra, solo se hace patente cuando descubrimos que hay otras maneras posibles de interpretar y explicar la observación. Kuhn mostró muy bien cómo el estar inmersos dentro de ciertos paradigmas hace que obviemos muchos de los presupuestos teóricos desde los que interpretamos los fenómenos y, por consiguiente, seamos incapaces de entender adecuadamente las problemáticas que surgirían dentro de una teorización distinta.<sup>18</sup>

### ***b) Ostensión y descripción en la fijación del referente para un término teórico***

¿Cómo es el proceso de fijación del referente para un TT? Berent Enç (1996) se planteó el desafío que suponían los TT para teorías semánticas como la de Kripke. La nota distintiva en base a la cual Enç distingue los TT de las demás expresiones de nuestro lenguaje es el carácter no ostensible del objeto referido por ellos (pp.

---

<sup>18</sup> Kuhn sostuvo también que por este motivo los paradigmas eran incommensurables y que la opción entre uno y otro estaba más allá de cualquier interpretación racional (1970, 111–135), pero no hace falta que acá llevemos el argumento hasta dicho extremo.

266–271): al menos cuando se formulan las teorías científicas en que figuran estos vocablos, no contamos con herramientas que permitan señalar con el dedo o usar otro medio análogo para individualizar al objeto a nombrar.

Esto exige que los TT cuenten con un aparato referencial distinto del que asociamos a los nombres ordinarios. Ené argumenta que, en el empleo de dichos términos, las creencias que tenemos acerca del objeto al que aplicamos el nombre son relevantes para dirimir si debe o no designársele todavía con esa palabra. Es decir, el nombre no designa siempre al objeto para el que originalmente fue impuesto, con independencia de las cosas que creamos sobre la naturaleza de él: en estos casos el nombre queda asociado a una serie de características cualitativas que la entidad nombrada debe reunir para cumplir su rol explicativo en la teoría. Además, cuando abandonamos la teoría lo que corresponde es pensar que el término en cuestión carece de referente. Por ejemplo, cuando Lavoiser descubrió el oxígeno, la comunidad científica no reaccionó diciendo que el oxígeno es el flogisto, sino que más bien pasó a decir que el flogisto no existía. Siguiendo la teoría semántica de la referencia directa, deberíamos pensar que la palabra ‘flogisto’ fue impuesta para designar el objeto responsable de los fenómenos de combustión. Sin embargo, como todo TT, esta palabra es teóricamente dependiente: solo tiene sentido dentro de cierto modelo desde el cual se explica el fenómeno de la combustión, si la separamos de dicho modelo explicativo la palabra pierde significatividad –cfr. (Ené 1976, 266–68)–. Desde luego, opinar que la teorización asociada a un TT es errada o ha quedado obsoleta no nos impide intentar reconstruirla, y así entender lo que antaño se pretendía designar con la palabra. Esto, sin embargo, no siempre será fácil, pues, como se ha mencionado, el entramado conceptual de las teorías comúnmente aceptadas tiende a invisibilizarse y acaba presentándose como la única manera posible de interpretar los fenómenos.

Podemos proponer el siguiente modelo para la fijación de referencia de TT:<sup>19</sup>

- (9) *Proceso de fijación del referente para un TT.* (i) al investigar ciertos fenómenos de tipo F llegamos a la hipótesis de que hay cierta entidad no ostensible ‘x’ involucrada en ellos; (ii) a medida que desplegamos la explicación de F mediante ‘x’, vamos también adquiriendo ciertas creencias sobre cómo debe ser ‘x’.

<sup>19</sup> Cfr. Ené (1976, 271–72). El modelo de Ené incluye dos pasos adicionales: (iii) las conjeturas que hacemos sobre la naturaleza y propiedades de x nos permiten considerar que ‘x’ pertenece a un tipo o clase peculiar de objetos; (iv) en la medida en que este tipo o clase de objetos a los que pertenecería ‘x’ es específicamente novedosa, acuñamos un nuevo vocablo mediante el cual nos referimos a él. Abordar estos pasos supondría profundizar más de lo que el espacio permite en el problema de si ‘Dios’ funciona como nombre propio o como sustantivo común (sobre esto, sugiero leer a Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I q.13 aa.8 y 9).

En conclusión, el aparato referencial asociado a los TT es mixto. Por una parte, consta de un elemento kripkeano: el nombre se impone para designar a la entidad que da cuenta de ciertos fenómenos individualizables. Así, difícilmente diríamos que comprende el significado de un TT quien está completamente desorientado respecto del tipo de fenómeno que intenta explicar (por ejemplo, no diríamos que entiende lo que es un 'átomo' quien desconoce que la teoría atómica versa sobre el problema de las partículas básicas de las que están constituidas las entidades materiales). Por otro lado, hay un elemento descriptivista, porque el contenido significativo del término está asociado al entramado conceptual más amplio de la teoría dentro de la que este cumple su función explicativa (por ejemplo, parece central para que haya una comprensión de lo que es un 'átomo' el saber que el átomo es representado figurativamente como un núcleo compuesto de protones y neutrones en torno al cual orbitan los electrones). En suma, para captar el sentido de enunciados en los que figura un TT debemos tener una comprensión a lo menos vaga del tipo de problemas que la teoría, a la que el TT está vinculado, intenta resolver, y de las características básicas que la realidad referida con el TT debe reunir para cumplir adecuadamente esa función explicativa.

Enç destaca la importancia del elemento descriptivista, el cual sin duda debe tenerse en cuenta para entender cómo funciona la referencia en los TT. Sin embargo, yo defendería una prioridad del aspecto kripkeano. Cuando una teoría es severamente modificada, parece razonable seguir empleando su terminología propia mientras parezca que el fenómeno explicado sigue siendo esencialmente el mismo. Así, hablamos hoy de 'partículas subatómicas', aun cuando la palabra átomo hubiera sido originalmente impuesta con el objeto de destacar el carácter absolutamente indivisible de esta clase de partículas, y esto porque el problema fundamental a estudiar no ha cambiado: se trata de teorías que explican la composición básica de las entidades materiales. Casos como el del 'flogisto', en los que la reacción fue desprenderse de la palabra antigua y construir un vocabulario nuevo, se asocian a situaciones en que la nueva teoría introduce una modificación tal en nuestra manera de pensar el fenómeno explicado que ni siquiera parece ya que se trate del mismo fenómeno. En estos casos parece que dentro del marco de la nueva teoría el TT no tiene referente, y las afirmaciones sobre el mismo carecen de sentido (pero eso no impide que, con cierto esfuerzo, seamos aún capaces de reconstruir el marco explicativo de la teoría desechada y entender lo que se quería designar en ella con dicho nombre).

### ***c) Los términos teóricos y el realismo científico***

Otro punto importante sobre los TT son las implicancias ontológicas que conlleva el suscribir a la teoría en que figuran. Una visión realista de la ciencia supone que las teorías que describen y que explican adecuadamente los fenómenos, son, en

cierto sentido, verdaderas y que hay entidades reales en las que se realiza lo que la teoría enuncia.

No obstante, la relación entre teoría y realidad es más compleja de lo que parece inicialmente. Que una teoría sea correcta no quiere decir que esta describa literalmente la realidad. En el caso de los TT, es claro que muchas de las definiciones y descripciones con que los caracterizamos son solo recursos imaginativos que sirven de guía para comprender la teoría (por ejemplo, el modelo clásico que representa el átomo como una pequeña galaxia en la que los electrones orbitan alrededor del núcleo tiene un gran poder explicativo, pero no es literalmente verdadero). De hecho, en ocasiones nos consta que la descripción no puede ser literalmente verdadera y sólo la usamos a falta de otras representaciones que describan el fenómeno de un modo más inteligible (considérense las controversias que suscita el hecho de que actualmente la física atómica represente al electrón como una partícula y, a la vez, como una onda).

Podemos expresar esto usando la noción de *truthmaker*: cuando una proposición es verdadera, debe haber algo en la realidad que la haga verdadera. Si una teoría científica es correcta y, por consiguiente, contribuye a explicar la realidad, las entidades de las que habla esa teoría deben tener cierto fundamento *in re*. Lo importante es no perder de vista el carácter funcional y categorialmente neutro que tiene la expresión *truthmaker*. Pese a lo que parezcan sugerir las representaciones pictóricas y semánticas que hacemos de la teoría, la verdad de esta no exige necesariamente una correspondencia unívoca de esos enunciados con la realidad. Incluso un enunciado tan trivialmente verdadero como “el fuego emite calor”, no significa literalmente que el fuego sea una substancia y que el calor sea otra substancia que brota de él.

Aventurar hipótesis sobre las categorías ontológicas, a las que pertenecen las entidades que hacen verdadera la teoría, requiere algo más que una comprensión vaga y general del significado de sus enunciados: exige un conocimiento profundo de los fenómenos explicados, del entramado conceptual al que apela la teoría, de la evidencia empírica efectiva que la soporta, etc. A grandes rasgos, creo que podemos distinguir entre aquellos contextos explicativos en los que el TT postula la existencia de una entidad independiente de aquellas cosas que están siendo explicadas, y aquellos casos en los que no. En ocasiones, explicamos los fenómenos apelando a la naturaleza intrínseca que tienen los objetos explicados o a los componentes materiales de los que están constituidos. En estos casos, podemos decir que el TT está designando aspectos intrínsecos del *explanandum* y que no necesariamente implica la postulación de un ítem ontológico distinto de la misma realidad explicada. En otras ocasiones, en cambio, nuestras explicaciones hacen referencia a la eficacia causal o productiva de ciertos objetos o eventos sobre el fenómeno observado, o a los motivos y finalidades que persigue la producción de dicho fenómeno: en estos casos el TT designa una realidad extrínseca

al *explanandum* y, por consiguiente, la explicación demanda la postulación de otras realidades distintas de él.

### 3) 'DIOS' COMO UN 'TÉRMINO TEÓRICO'

La idea de que 'Dios' sea un TT arroja mucha luz sobre las objeciones que discutíamos en la primera sección y apenas parece haber sido considerada en la bibliografía.<sup>20</sup>

#### a) *La falsabilidad del teísmo*

En cuanto a (1) –problema de la falsabilidad–, debe considerarse que los axiomas básicos de una teoría científica no siempre son susceptibles de verificación o falsación empírica directa, sin que eso signifique que estén completamente desconectados del dominio empírico. Más bien se supone que la teoría permite explicar los hechos empíricamente observables.

Que las teorías no siempre son positivamente verificables se ve con claridad al considerar ejemplos como el de Mendel ya mencionado, pero lo de la falsabilidad puede parecer menos obvio. Popper (2005) sostenía que la falsabilidad de una hipótesis es requisito indispensable para que esta pertenezca al dominio científico. La objeción de Flew supone al modo de Popper que un solo “experimento crucial” debería bastar para falsar completamente una teoría: si el creyente es incapaz de dar una respuesta satisfactoria a cualquiera de las objeciones que esgrime el ateo, la honestidad intelectual demanda que renuncie a sus creencias religiosas.

Sin embargo, esto parece una exageración de cara a la facilidad con que los científicos incorporan hipótesis auxiliares a sus teorías para hacerse cargo de los contraejemplos. No solo Dios, sino prácticamente todos los TT están expuestos al peligro de acabar “muertos por un millar de cualificaciones”. El falsacionismo resulta, en la práctica, irrazonable: nadie abandona una teoría solo porque evidencia aislada parece contradecirla. Antes bien, lo que hacemos es introducir hipótesis auxiliares o modificaciones *ad hoc* que permitan dejar a salvo el núcleo teórico paradigmático. A veces incluso se cuestionará la validez de los supuestos reportes observacionales o se considerará la observación falsadora como una “anomalía” que somos incapaces de explicar en el momento actual, pero que el progreso ulterior de la teoría terminará por disolver. Kuhn (1970, 35–42) mostró

---

<sup>20</sup> Entre las pocas excepciones estarían Maitzen (1995), Nielsen (1974) y Gellman (1982). El espacio no me permite discutir detalladamente sus ideas, pero lo que se dirá en esta sección toca varios de los temas y preocupaciones sugeridos por estos autores.

convincientemente cómo la ciencia ordinaria se ocupa en buena medida de ir resolviendo estos “puzles”, o incluso recalcitrantes anomalías, que insisten en desafiar a la teoría. Siguiendo a Lakatos (1978, 3–6), podemos sostener que hay un sentido en el que, al igual que las teorías científicas, las creencias religiosas nacen refutadas y se desarrollan en medio de un océano de anomalías y, que al igual que los científicos, los creyentes “tienen la piel gruesa”.

Esto no significa que el abandono racional de las propias creencias no tenga lugar nunca, pero el proceso que lleva a esto es complejo y lento, sobre todo porque es prematuro renunciar a las explicaciones actualmente disponibles, mientras no se cuente con un modelo explicativo alternativo más robusto. No es fácil encontrar refutaciones completas a una teoría, ni experimentos decisivos que por sí solos lleven al científico a cambiar radicalmente el paradigma desde el que estaba conceptualizando los problemas, pero sí puede concederse, con Lakatos (1978), que la pertinacia de algunas anomalías produce a veces un estancamiento del programa de investigación científica en el que estaba inmersa la teoría y propicia así su reemplazo por otra nueva.<sup>21</sup> De modo similar, el creyente admite que algunas situaciones empíricas desafían su fe y parecen hablar en contra de la tesis según la cual hay un Dios omnipotente y amoroso cuya providencia cuida de todos nosotros (es decir, el creyente admite que su relato, como cualquier entramado teórico, debe enfrentar muchas anomalías), pero ninguna de esas circunstancias puede por sí sola refutar completamente la hipótesis de Dios. No obstante, la proliferación y obstinación de estas anomalías pueden conducir, sin duda, al estancamiento de la cosmovisión teísta y así favorecer su abandono. Por lo demás, lo mismo puede ocurrirle al ateo más obstinado, ya que el entramado teórico de una metafísica deo-prescindente tampoco está exento de anomalías.

Estas últimas consideraciones se extienden más allá del problema de la inteligibilidad del discurso sobre Dios y se aventuran en el problema conexo de su justificación, sobre todo cuando se le enfrenta con otros discursos metafísicos seculares en los que no hay espacio para plantearse las preguntas que conducen a ‘Dios’ o estas son resueltas de un modo significativamente distinto. Reconocer que, de hecho, hay conceptualizaciones metafísicas rivales al teísmo no necesariamente presupone la igual validez de ambos grupos de teorizaciones. Una manera tradicional de abordar este problema es defendiendo el carácter autoevidente de ciertos axiomas metafísicos fundamentales desde los que la explicación de las cosas que se presentan a nuestra experiencia reclama la existencia de ‘Dios’:

---

<sup>21</sup> El espíritu de la respuesta que en su momento le daba Mitchell a la objeción de Flew, cuando oponía su historia del partisano a la parábola del jardinero, parece ir en esta misma línea. Cfr. Flew, Hare, y Mitchell (1955, 103–5).

(10)*Apelación a los primeros principios.* (i) Hay ciertas verdades fundamentales autoevidentes a las que toda persona presta asentimiento espontáneo, pues son preconditiones de cualquier tipo de articulación inteligible de lo real; (ii) cuando conceptualizamos y problematizamos la experiencia a partir de esos primeros principios, ineludiblemente tenemos que recurrir a Dios para obtener una explicación completa del cosmos.

Mientras (10) (i) hace referencia a lo que la tradición filosófica a veces ha llamado “primeros principios”, (10) (ii) establece las condiciones en las que, aceptados dichos primeros principios, podremos hablar con toda propiedad de que hay una demostración de la existencia de Dios.<sup>22</sup>

Sin embargo, para efectos del argumento aquí desarrollado, se puede optar por una tesis más moderada que (10), y omitir el eventual estatuto privilegiado que podrían tener los axiomas básicos de ciertas teorizaciones metafísicas para evitar pronunciarnos en contra o a favor de aquellas otras en las que Dios es explicativamente superfluo o carece de sentido. Recuérdese que estamos preguntándonos por las condiciones de posibilidad para un discurso significativo sobre Dios y, como ya se ha mencionado, para volver inteligible un TT basta con ser capaces de vislumbrar la conceptualización e interpretación de los fenómenos desde la cual la teoría en cuestión puede tener sentido para una persona, sin que haga falta coincidir con esa interpretación. De lo contrario, seríamos incapaces de comprender el contenido de teorías que no suscribimos. Por eso, quien no conceda los tradicionales primeros principios, puede, sin embargo, concebir el problema desde la óptica de lo que Laudan (1978) llama “tradiciones investigativas” o, si se prefiere, la teoría lakatosiana de los “programas de investigación” rivales (1978). Desde ese marco, el problema de la falsabilidad puede ser respondido del siguiente modo:

(11)*Falsación del teísmo.* En lugar de describir por adelantado ciertas observaciones empíricas que hipotéticamente podrían falsar el teísmo, podemos ver las ontologías deo-prescindentes y las ontologías teístas como propuestas alternativas que buscan conducirnos a una mayor comprensión global del cosmos y de nuestra existencia; y la opción intelectual por la una o la otra dependerá de que las percibamos como progresivas o regresivas, o como más o menos aptas para solucionar ciertos problemas teóricos.

<sup>22</sup> Una variante más débil de esta propuesta sería emplear argumentos inductivos de inferencia a la mejor explicación, como hace Swinburne (2004). En este caso no tendremos una demostración completa, pero sí un muy buen argumento que permite ciertamente articular la inteligibilidad del teísmo y fijar correctamente el referente para ‘Dios’.

La experiencia detrás de muchas conversiones y apostasías es precisamente que, en algún momento de sus vidas, las personas sienten que la propuesta teísta o atea las hacen avanzar por un camino en el que el mundo y la vida se vuelven más inteligibles, mientras que la otra se estanca en un cúmulo de anomalías o preguntas que no reciben una respuesta adecuada. Desde luego, las vivencias personales y las opciones pragmático-morales que se tomen tienen un papel fundamental en esta decisión, entre otros motivos porque determinan cuán abiertos estaremos para captar las anomalías que se rehúsan a calzar bien dentro de tal o cual modelo explicativo, o qué consecuencias del programa apreciaremos como logros progresivos o como desventajas que lo hacen regresivo. En cualquier caso, ese *horror vacuum* por el que los científicos se rehúsan a abandonar una teoría mientras no cuenten con otra mejor es especialmente fuerte en el ámbito de nuestras cosmovisiones religiosas: es impensable que una persona abandone sus creencias sobre Dios mientras no cuente con un programa alternativo para la interpretación del cosmos.

En suma, para abordar el problema de la falsabilidad de las proposiciones teológicas no hay que pensar en términos de la falsación de proposiciones aisladas mediante observaciones empíricas, sino más bien en la eventual opción intelectual entre dos teorías incompatibles entre sí. Incluso, parece perfectamente posible que una teoría, que incluye entre sus axiomas ciertas proposiciones que, de ser verdadera la teoría, serán necesariamente verdaderas (y, por lo tanto, aisladamente no falsables), sea en realidad una teoría falsa. Así, es correcto que si el teísmo es verdadero la proposición 'Dios existe' es necesariamente verdadera, pero eso no implica por sí solo que el teísmo sea, en realidad, la mejor o incluso la única teoría posible para la explicación del universo. Está abierta la posibilidad de que alguien demuestre, por ejemplo, que la teoría en cuestión es incoherente e intenta resolver una pseudo-pregunta que, en última instancia, no tiene sentido, en cuyo caso se estará dentro de un marco explicativo desde el cual la proposición 'Dios existe' es no significativa.

### ***b) La fijación del referente para la palabra 'Dios'***

Tenemos entonces que la conexión entre 'Dios' y los hechos observables en el plano empírico radica en cierta función explicativa que este ejercería respecto de aquellos. Así, suponer que 'Dios' es un TT ofrece una manera original de superar la dificultad (3) –problema con la fijación del referente para Dios–: podemos individualizar e identificar el referente para un TT mediante la delimitación de la función explicativa que este cumple respecto de ciertos fenómenos observables. Este último punto quedará un poco más claro si recordamos (9) –proceso de fijación del referente para un TT– y lo aplicamos al caso de 'Dios'.

(12)*Fijación del referente para 'Dios'*. La fijación exitosa del referente para la palabra 'Dios' supone que (i), investigando ciertos hechos empíricamente observables sobre el mundo, llegamos a la hipótesis de que hay cierta entidad no ostensible, 'Dios', involucrada en la explicación de ellos; (ii) en la medida en que desplegamos la explicación del mundo mediante 'Dios', vamos también adquiriendo ciertas creencias sobre cómo debe ser 'Dios'.

La cláusula (12) (i) se puede satisfacer si algo más o menos semejante al siguiente relato es verdadero: desde estadios muy primitivos, el ser humano tenía cierta comprensión intuitiva y confusa de que hay ciertos hechos fundamentales sobre el universo que requieren ser explicados, y que una explicación satisfactoria de los mismos exige remitirse a realidades que exceden el orden empírico (así, las explicaciones mitológicas de las variadas culturas incluían diversas divinidades o fuerzas sobrenaturales); luego la filosofía ejerció cierta crítica depurativa a este respecto, precisando mediante sofisticados aparatos conceptuales la índole exacta de los fenómenos en cuya explicación figura 'Dios', evitando que la palabra sea usada de un modo excesivamente confuso. Así, los argumentos cosmológicos para demostrar que Dios existe, tienen una función semántica, ya que su punto de partida es la identificación de rasgos de la realidad finita a partir de los cuales se revela su dependencia ontológica respecto de la divinidad.

El progreso en la caracterización de Dios es indisoluble del progreso en la comprensión del tipo de fenómenos a cuya explicación debe contribuir y de la manera precisa en que 'Dios' los explica. Por eso, los filósofos comenzaron desde temprano a criticar las cosmogonías mitológicas, mostrando que muchas de las cosas que habitualmente se creían y decían sobre los dioses eran poco razonables: dentro de un entramado conceptual más fino, que delimita adecuadamente la pregunta en cuestión e intenta proveer una respuesta sofisticada a la misma, 'Dios' no puede tener algunas de las características que la religión primitiva asocia con él. Mediante esta caracterización, estamos haciéndonos cargo del requisito (12) (ii), a medida que desarrollamos una articulación teórica de los atributos divinos. Así, los argumentos para demostrar que Dios existe abren todo un horizonte desde el cual pensar rigurosamente lo divino.

Entonces, volver inteligible el discurso religioso exige en primer lugar dirigir nuestra atención hacia aquellos hechos o fenómenos que el creyente cree que solo pueden ser adecuadamente explicados apelando a Dios. No hace falta que una persona comparta toda la teoría para entender el significado que se le debe dar a las proposiciones en cuestión: basta con ser capaces de comprender que hay una manera de ver la realidad en la que la pregunta por Dios parece legítima y razonable. A medida que la teoría es ulteriormente desplegada, el contenido inteligible que debemos asociar con 'Dios' es precisado con mayor exac-

titud. Además, si la articulación teórica propuesta es aguda, crece también la conciencia de que la explicación en cuestión puede ser plausiblemente sostenida y que efectivamente asentir a la teoría permite alcanzar una mayor comprensión del mundo que nos rodea. Entonces, el discurso sobre Dios no solo se presenta como algo significativo, sino como una propuesta respetable para la interpretación del cosmos.

Nótese especialmente la diferencia que hay entre esta solución a (3) –problema con la fijación del referente para ‘Dios’– y (5) –respuesta reformada–. En la respuesta de Alston, la significatividad de nuestro discurso sobre Dios depende de ciertas experiencias peculiares (experiencias específicamente religiosas o sobrenaturales), que tendrían a Dios por objeto. En cambio, para la respuesta sugerida acá lo que se requiere es únicamente un modo peculiar de ver o interpretar nuestra experiencia natural: el creyente no debe haber tenido experiencia de objetos de los que el no creyente no tiene experiencia, sino únicamente ser capaz de ver los objetos de los que todos tenemos experiencia de tal modo que estos le generen ciertas preguntas cuya respuesta última estaría en Dios. En este sentido, las creencias religiosas obedecen a un modo peculiar de interpretar las experiencias naturales y no a la experiencia de otras cosas que el no creyente desconoce.

Ciertamente, el común de los creyentes no ve los dogmas de su religión como tesis lógicamente conectadas de un sistema teórico que se comporta como un cuerpo orgánico. Sin embargo, la manera en que el común de las personas se relaciona con las teorías científicas tampoco tiene esa forma: algunas nociones básicas de la teoría en cuestión son vagamente asumidas, otras muchas son dogmáticamente aceptadas a causa de la autoridad de los científicos y el influjo de la cultura y prácticas educativas. Eso no significa, de suyo, que dichas creencias están injustificadas y mucho menos significa que no es posible que el sistema de creencias reciba esa articulación conceptual más exacta. Como se ha visto, la teología natural, desarrollada de un modo competente, podría cumplir dicha función.

### ***c) De ‘Dios’ a Dios***

Todo discurso en el que entran TT debe ser en cierto sentido analógico, estará plagado de imágenes y metáforas que intentan asimilar esta realidad desconocida a aquellas cosas de las que tenemos mayor experiencia. Al tratarse de una caracterización de la causa desde sus efectos, nada de lo que se dice de Dios en este orden puede ser tomado como una atribución literal a Él de las propiedades y características que vemos en la creatura, tal y como dichas propiedades y características se dan en ellas. No conocemos a Dios en sí: solo tenemos a la vista sus efectos y todo cuanto decimos de Él no es más que una reconstrucción racional a partir de ellos. Nuestra caracterización filosófica de los atributos divinos no es

una descripción de datos observables sobre la esencia divina, sino que forma parte de un determinado modelo metafísico para explicar la realidad.

Estos límites de nuestro discurso sobre Dios no tienen por qué llevarnos al escepticismo religioso. Incluso sabiendo que una teoría requiere afinarse más y que hay problemas de los que estamos aún muy lejos de hacernos cargo, podemos considerar que dicha teoría es todavía la mejor explicación disponible, quizá incluso la única.

Para ilustrar esto, se puede volver sobre lo dicho en el apartado final de la sección anterior. Si adoptamos una perspectiva realista sobre nuestras teorías, aceptarlas conllevaría la postulación de *truthmakers* para ellas: hay algo en la realidad que hace que la teoría sea verdadera. En este caso, el *truthmaker* es llamado 'Dios'. Un examen detenido del tipo de problemas que se está intentando responder, cuando se apela a Dios, nos permitirá dirimir si acaso este *truthmaker* debe necesariamente ser entendido como un ser trascendente y personal que crea todas las cosas desde la nada.

Por ejemplo, si se conceptualizan los fenómenos que el teísmo explica recurriendo a Dios, como algo que puede ser explicado, apelando únicamente a la naturaleza intrínseca de las cosas finitas o a los elementos materiales que las constituyen, Dios podrá ser solo una necesidad impersonal inmanente al cosmos; y si se conceptualiza de tal modo que la función explicativa de Dios sea la de un ideal regulador de la conducta o un concepto ejemplar de lo máximamente perfecto, estaremos ante un contexto teórico que no exige que Dios tenga existencia real.

No obstante, creo que esos no son los fenómenos que más originariamente se han tratado de explicar recurriendo al término 'Dios'. La función explicativa de lo divino respecto del mundo parece más bien pertenecer al orden de la eficacia productiva: se trata de explicar la existencia de las cosas mudables, finitas, contingentes, dependientes, corruptibles, imperfectas, compuestas, etc. Es lo que se articula en las diversas variantes del argumento cosmológico y también en aquellos argumentos teleológicos que presentan a Dios como fuente del orden presente en la naturaleza. En este tipo de explicaciones sí es pertinente postular como *truthmaker* a un ser realmente distinto de la realidad causada. El punto neurálgico de toda la teoría radicará, a su vez, en el criterio de acuerdo con el cual determinamos los contextos en los que es procedente otorgar explicaciones de este tipo, es decir, de nuestra interpretación de la causalidad eficiente y el consiguiente principio de causalidad que suscribamos.

Desde luego, esto levanta dudas sobre la pertinencia de llamar 'Dios' al punto de llegada de los otros argumentos. Como se explicó al desarrollar (9) – proceso de fijación del referente para un TT–, en la semántica de los TT intervienen un elemento kripkeano y uno descriptivista. Si damos prioridad al segundo

elemento, será razonable pensar que se usa la palabra con propiedad, con tal que la caracterización de Dios sea suficientemente parecida a la de las formas estándares de teísmo. Sin embargo, si se da prioridad al primer elemento, no es claro que debería llamársele 'Dios', pues los hechos o experiencias a explicar no son los mismos. En cambio, se será más permisivo con propuestas filosóficas en las que Dios es caracterizado de un modo muy ajeno al teísmo tradicional, pero los hechos a explicar parecen ser fundamentalmente los mismos (por ejemplo, el 'Uno' de los neoplatónicos).

En cualquier caso, nada obsta para que, cuando en contextos explicativos relativamente independientes se postulan respectivas entidades teóricas que son descriptivamente muy similares, se proceda luego por motivos de economía explicativa a refundir ambas teorías y suponer que en realidad estamos hablando de una y la misma entidad. Semejante convergencia entre esos diversos planos explicativos suele ser considerada un mérito de la teoría en cuestión, que en cierto modo la confirma. Así, nada obsta para que problemas en principio independientes como la transmisión de ciertos rasgos de los progenitores a su descendencia y el almacenamiento de información en un código que guía ciertos procesos básicos al interior del organismo sean conjuntamente explicados a través del material genético contenido al interior del núcleo celular. Igualmente, 'Dios' sería invocado tanto para justificar la existencia de seres contingentes (argumentos cosmológicos) como para explicar el aparente orden finalista que encontramos en la naturaleza (argumentos teleológicos). Cuando se produce este fenómeno de convergencia entre teorías, surge la posibilidad de que algunas personas puedan aceptar coherentemente que la entidad teórica en cuestión cumple una de las funciones explicativas, pero negar su pertinencia en el otro plano. En principio, se puede aceptar que el material genético contenido en el núcleo celular es relevante para la guía de los procesos de síntesis de proteínas, mientras que a la vez se niega que eso desempeñe un papel relevante en la transmisión de ciertos rasgos de los progenitores a la descendencia. También ha habido filósofos que niegan que Dios sea un agente que crea a los seres finitos desde la nada, pero aceptan que sea una inteligencia que infunde orden a una materia preexistente. Quizá esto de lugar a ciertos malentendidos y dificultades comunicativas, pero en general no parece que ocasione una equivocidad lingüística insalvable.

Naturalmente todo lo que se viene diciendo generará incomodidades en quienes piensan que las aserciones teológicas tienen unas pretensiones realistas, que hoy muchos epistemólogos de influencia no les atribuyen a las teorías científicas. Lo que se intenta demostrar acá es que el discurso teológico es al menos tan legítimo e inteligible como el discurso científico y que, por lo tanto, no hay en principio motivos para ser menos realistas en un ámbito de lo que se es en el otro. No parece tan extraño suponer que, si no se es realista respecto de nuestro

discurso sobre el mundo natural, difícilmente se lo será respecto de nuestro discurso sobre Dios. Solo si deseamos las formas más tradicionales de teología natural y tomamos como punto de referencia alguna forma de naturalismo o si, en general, adoptamos interpretaciones anti-realistas del discurso científico, la tesis de que 'Dios' es un TT será heterodoxa. En todo caso, si se estima que la metafísica que debemos presuponer para que la teología natural sea exitosa es poco plausible, el problema que tendremos ya no será el de la ininteligibilidad del teísmo, sino tan solo el de su deficiente justificación frente a otras cosmovisiones supuestamente más robustas.

## CONCLUSIÓN

Se ha defendido que la significatividad de nuestro discurso sobre 'Dios' depende de nuestra capacidad para mostrar cómo esta palabra pretende designar cierta realidad que cumple un papel fundamental en un modo determinado de explicar el mundo. Lejos de zanjar el problema, esta sugerencia sirve como primer paso para replantear nuestra aproximación a la teología natural.

La aproximación tradicionalmente apologética a la teología natural contrastaría con la función semántica y hermenéutica que esta adquiere en nuestro planteamiento. Ciertamente, no hay una contradicción entre ambas funciones, que de hecho se encuentran profundamente vinculadas. En un sentido, al asignar una función semántica y hermenéutica a la teología natural estamos haciendo de ella una empresa menos ambiciosa, puesto que dicha función puede ser cumplida mediante argumentos que, sin ser apodícticos, son al menos probables. Sin embargo, en otro sentido, esto convierte a la teología natural en una empresa mucho más seria y crucial para el creyente, puesto que fracasar absolutamente en el intento de mostrar plausiblemente cómo Dios contribuye a la explicación completa de lo que se presenta a nuestra experiencia no implicaría solamente que tendremos menor evidencia o justificación racional para sostener que Dios existe. En esta perspectiva, el fracaso total de la teología natural resultará en la falta de significatividad del discurso religioso (se entiende acá por "fracaso total" de una teoría no la mera sustitución de esta por otra superior o la constatación de que ciertas observaciones empíricas la refutan, sino más bien la demostración de que la teoría es internamente incoherente y ha surgido desde un mero malentendido).

En cuanto a la empresa apologética, esta sigue abierta, pero debe ceñirse a ciertas reglas peculiares. Al creyente lo que se le pide no es justificar su asentimiento a determinadas proposiciones, sino volver inteligible el sentido de ellas mediante su inserción en cierta manera global de entender el cosmos. Si se quiere defender que las creencias religiosas, además de poder ser inteligiblemente expresadas, están epistémicamente justificadas, lo que habría que hacer hoy es en-

frentar todo este entramado teórico que constituye la metafísica teísta, con el entramado teórico paralelo que podría eventualmente proveer una metafísica deoprescindente. Dirimir intelectualmente entre la una o la otra supone una evaluación global de ambos programas, en la que uno de los dos resulte más exitoso en su intento por explicar el universo. En todo caso, tampoco parece que esta empresa apologética sea obligatoria para que cualquier creyente esté justificado en sus creencias: uno no tiene por qué considerar todas las cosmovisiones posibles antes de identificarse con una (sería como exigirnos comprender la teoría del flogisto para contrastar sus méritos explicativos respecto de las teorías de la combustión modernas, en lugar de reconocer la autoridad de la comunidad científica y aceptar las teorías hoy predominantes). La apologética siempre tiene una importante dimensión contextual, pues el entorno cultural en que nos movemos vuelve algunas interpretaciones más naturales que otras.

Por ahora me limito a sugerir que estamos ante un modo de enfrentar el problema que merece atención, especialmente porque, como se decía al comienzo de este artículo, permite reivindicar las motivaciones de orden epistemológico para preferir el enfoque metateológico de la teología del creador al de la teología del ser perfecto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Achinstein, Peter. 1965. "The Problem of Theoretical Terms". *American Philosophical Quarterly* 2 (3): 193–203.
- Alston, William P. 1988. "Referring to God". *International Journal for Philosophy of Religion* 24 (3): 113–28.
- . 2005. "Religious Language". En *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, editado por William J. Wainwright, 220–44. Oxford: Oxford University Press.
- Artigas, Mariano. 1992. *Filosofía de la ciencia experimental*. 2°. Pamplona: EUNSA.
- . 1999. *The Mind of the Universe. Understanding Science and Religion*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Balzer, Wolfgang. 1996. "Theoretical Terms: Recent Developments". En *Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results*, editado por C. Ulises Moulines y Wolfgang Balzer, 139–66. Berlin: Walter de Gruyter.
- Benton, Matthew, John Hawthorne & Dani Rabinowitz (editores). 2018. *Knowledge, Belief and God*. Oxford University Press.
- Crombie, Ian M. 1958. "The Possibility of Theological Statements". En *Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology*, editado por Basil Mitchell, 31–83. New York: Routledge.
- Enc, Berent. 1976. "Reference of Theoretical Terms". *Noûs* 10 (3): 261–82.
- Flew, Antony. 2005. *God and Philosophy*. New York: Prometheus Books.
- Flew, Antony, R. M. Hare & Basil Mitchell. 1955. "Theology and Falsification". En *New Essays in Philosophical Theology*, editado por Alasdair McIntyre y Antony Flew, 96–130. New York: The Macmillan Company.
- Flew, Antony & Roy Abraham Varghese. 2007. *There is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: Harper-Collins e-books.
- Forrest, Peter. 2017. "The Epistemology of Religion". En *The Stanford Encyclopedia of Religion*, editado por Edward N. Zalta, Summer 2017. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>>.
- Geivett, R. Douglas & Brendan Sweetman (editores). 1992. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Gellman, J. I. 1982. "God and Theoretical Entities: Their Cognitive Status". *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (3): 131–41.
- Harris, James F. 2002. *Anlytic Philosophy of Religion*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Hebblethwaite, Brian. 2010. "Natural Theology". En *A Companion to Philosophy of Religion*, editado por Charles Taliaferro, Paul Draper y Phillip L. Quinn, 2ª ed., 196–203. West-Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Hempel, Carl G. 1959. "The Empiricist Criterion of Meaning". En *Logical Positivism*, editado por A. J. Ayer, 108–29. New York: The Free Press.

- Huneus, Clemente. 2022. "Triplex Via and the 'Gap Problem' with Cosmological Arguments". *New Blackfriars* 103 (1106): 536–53. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12727>.
- . 2023. "The Functions of Natural Theology in Thomas Aquinas: A Presumption of Atheism?" *Religious Studies*. <https://doi.org/10.1017/S0034412523000616>
- Kripke, Saul A. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition (enlarged). Vol. II. International Encyclopedia of Unified Science 2. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kvanvig, Johnathan L. 2020. "Anselmian adversities". *Religious Studies* 56 (6): 318–32. <https://doi.org/doi:10.1017/S0034412518000604>.
- . 2021a. *Depicting Deity*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- . 2021b. "Metatheology and the Ontology of Divinity". En *The Divine Nature*, editado por Simon Kittle y Georg Gasser, 138–57. New York: Routledge.
- Lakatos, Imre. 1978. *The methodology of scientific research programmes*. Vol. I. Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, Larry. 1978. *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*. Los Angeles, California: University of California Press.
- Maitzen, Stephen. 1995. "God and Other Theoretical Entities". *Topoi* 14:123–34.
- Nielsen, Kai. 1966. "On Fixing the Reference Range of 'God'". *Religious Studies* 2 (1): 13–36.
- . 1974. "Empiricism, Theoretical Constructs, and God". *The Journal of Religion* 54 (3): 199–217.
- O'Leary-Hawthorne, J., y D. Howard-Snyder. 1996. "Are Beliefs about God Theoretical Beliefs?" *Religious Studies* 32 (2): 233–358.
- Phillips, D. Z. 1979. "Religion Without Explanation". *Mind* 88:152–55.
- . 2005. "Wittgensteinianism. Logic, Reality and God." En *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, editado por William J. Wainwright, 447–71. Oxford. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1991. "The Prospects for Natural Theology". *Philosophical Perspectives* 5:287–315.
- . 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Popper, Karl R. 2005. *The Logic of Scientific Discovery*. 2ª ed. Routledge Classics. New York.: Routledge.
- Ramsey, Ian T. 1957. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press.
- Rundle, Bede. 2004. *Why There is Something Rather than Nothing*. Oxford: Oxford University Press.

- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press - Oxford.
- Wolterstorff, Nicholas. 1986. "The Migration of Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics". En *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, editado por Robert Audi y William J. Wainwright, 38–81. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2005. "Religious Epistemology". En *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, editado por William J. Wainwright, 245–71. New York: Oxford University Press.
- Zeis, John. 1993. "Natural Theology: Reformed?" En *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, editado por Linda Zagzebski, 48–78. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.