

José Marcos de Teresa Ochoa

Universidad Autónoma Metropolitana

jnte@xanum.uam.mx

De la multitud de temas que el Dr. Moreno Romo acaba de tratar, podré rozar siquiera alguno. Renuncio, por supuesto, a hablar de asuntos sobre los que apenas podría decir cosas manidas y trilladas, como sería el caso tratándose de la obra de Unamuno, o incluso de las ideas de Pascal sobre la piedad y la religión. Y también voy a abstenerme de opinar sobre la que parece ser la afirmación principal de mi colega, quien discierne un cartesianismo latente en ciertas posiciones del Papa. Concuero con el Dr. Moreno, por supuesto, en que ciertos escritos del Cardenal Ratzinger parecen apuntar en esa dirección; por otra parte, reconozco que tiene gran interés intrínseco la muy positiva valorización que el actual pontífice ha hecho del logos, tal como encarna en la razón y en la Ilustración, así como su llamado a mantenerse alerta sobre los peligros de cierto relativismo. Sin embargo, el caso es que antes de pronunciarme al respecto, me gustaría estar en condiciones de situar las afirmaciones de Benedicto XVI en un contexto que, desafortunadamente, se me escapa casi por entero. Mi intervención difícilmente merecerá, pues, considerarse como una réplica a la conferencia del Dr. Moreno.

En realidad ocuparé el breve espacio con que cuento para dirigirme a ustedes, procurando esclarecer algunos aspectos poco conocidos del modo en que la metafísica cartesiana tiende a establecer la existencia de Dios. Debo decir que, a mi juicio, en este punto, como en otras cuestiones verdaderamente fundamentales, el racionalismo cartesiano es en gran parte, heredero de una tradición anterior, tradi-

ción que Blas Pascal parece haber conocido muy mal —por cierto, no mejor que la mayoría de los filósofos contemporáneos.

Pues bien, una preocupación básica de la filosofía que en el sentido más estricto vale llamar “académica”, es (o debería ser) la de hallar alguna clase de *prueba* o *justificación* rigurosa de sus propios asertos. Es este un punto en que la filosofía académica se emparenta estrechamente con las ciencias, al tiempo que en él estriba la diferencia básica entre lo que propiamente cabe llamar filosofía y otros cuerpos de ideas más o menos estructuradas que circulan en las sociedades —por más que éstos no pocas veces hayan usurpado el vocablo para auto-designarse—. Frente a la filosofía académica hallamos así referencias a la “filosofía” de una empresa, o a la “filosofía” de George Bush, por ejemplo. Por supuesto, aquí me ocuparé exclusivamente de la primera. En ella, la función de la prueba sería darnos la mayor seguridad a nuestro alcance (aunque nunca absoluta, por supuesto) de que no estamos simplemente tomando “unos trozos de cobre y vidrio por oro y diamantes”, como dice Descartes.

Ahora bien, es notorio que a grandes distancias una de otra, y a lo largo de la historia, civilizaciones muy diferentes entre sí coincidieron en concebir dos maneras principales acerca de cómo puede proceder una prueba. De un lado podemos colocar las pruebas de tipo *positivo*, aquellas que se aducen para respaldar directamente un aserto determinado, como cuando en un conflicto legal una de las partes invoca un testigo que apoya sus dichos, o como cuando ante un agente de tránsito, uno exhibe el documento que demuestra que está autorizado para conducir. Pero al lado de estas pruebas positivas, conviene tener presentes aquellas otras que más bien tienen un carácter *negativo*, y que son las que ponemos en práctica cuando hemos decidido *poner algo a prueba*.

Muchas pruebas negativas se vinculan solo oblicuamente con nuestros intereses cognitivos, como es el caso de las tentaciones que sufrió Jesús en el desierto o en el terreno jurídico, cuando se desarrolla una ordalía, y también, en una prueba deportiva de resistencia, como el maratón. En efecto, es posible poner a prueba muy diversas cosas y, entre ellas, se cuentan el temple de una persona y hasta la resistencia

de un material, como hacen los ingenieros. Pero las pruebas negativas pueden usarse también, a veces, para determinar la veracidad de un dicho, o de una teoría. A diferencia de las pruebas positivas, que buscan recomendar directamente la adopción de la postura examinada, la idea de una justificación negativa exitosa incluye esencialmente, *primero*, la noción de un obstáculo que en principio se opone a la aceptación de la postura bajo examen, y *segundo*, que en lugar de hallar en el obstáculo motivos suficientes para rechazarla, como podía haber ocurrido, los defensores de la teoría en cuestión han logrado superarlo. La idea es, pues, crear dificultades a la aceptación de una idea, incluso buscarlas activamente, para ver luego si estas pueden vencerse.

Pues bien, es este procedimiento, el de la prueba negativa, el único que Platón y Aristóteles creen aplicable para hallar una prueba de los principios o fundamentos —ese famoso quebradero de cabeza de los filósofos, que Pascal creía insoluble, como no fuera apoyándose en una “intuición” cuyo valor, a lo sumo, es muy cuestionable. Como lo explica Aristóteles, la dificultad del problema se debe a que una prueba positiva (que su texto llama “demostración”) partiría de ciertas premisas, entre las que forzosamente habría de encontrarse el propio “principio” o fundamento que era su intención justificar —ya que por definición, aquél es fundamento de *todo* conocimiento, incluyendo el de las premisas. La prueba caería, pues, en circularidad lógica —lo que es una falacia y, por tanto, el argumento carecería de valor probatorio. Pero esto no hace que los clásicos griegos deserten de la búsqueda de una justificación racional de los fundamentos. Lo que pasa es que a su juicio, si es que es posible encontrarla, esta prueba debe construirse empleando argumentos *negativos*. En pocas palabras, se trata de hallar objeciones al principio o fundamento, para luego, si es posible, refutarlas.

La refutación solo puede pensarse en el encuadre de una argumentación que los griegos habrían llamado “dialéctica”, ejemplo de lo cual es una controversia o polémica racional. En este tipo de argumentación, como se advierte profusamente en los propios Platón y Aristóteles, es lícito argumentar *ex concessis*. Argumentamos de este modo cuando empleamos contra el contrario sus propios dichos o sus presupuestos, y en general aquéllas cosas que él mismo se con-

sideraría obligado a dar por ciertas. Este procedimiento resulta enteramente legítimo pues, como es patente, ni hace falta, ni tendría sentido siquiera, esforzarse por persuadir de algo a alguien que sería el primero en sostenerlo. A su vez, la refutación se consigue cuando se hace patente que las opiniones del oponente son incompatibles entre sí, o con sus propios actos. Pero para conseguirla, entonces, no es necesario que el defensor del principio incurra en circularidad alguna (recordemos que era este el gran problema que habría señalado Aristóteles), puesto que el defensor se limitará a sacar a relucir la incongruencia de *las propias posiciones del atacante*. La lógica de la argumentación dialéctica posee, además de lo mencionado, algunos otros entresijos en los que no podré detenerme. Pero el punto que deseo destacar es que para emplear este procedimiento es indispensable un adversario que ataque las tesis de nuestro interés. Y tratándose de los principios o fundamentos de todo el conocimiento humano, el único adversario elegible sería, por supuesto, un escéptico radical.

En otro lugar he detallado algunos de los numerosos indicios de que Descartes —pues ya es hora de referirnos a él— en realidad conocía bien las reflexiones que sus máximos predecesores habían hecho sobre el problema de la prueba de los principios. Descartes no era ningún ignorante de la tradición filosófica, condición que lamentablemente es ya la de Pascal, así como la de casi todos los filósofos posteriores a él. Pero Descartes no solo poseía este bagaje, sino que lo utilizó en forma creativa, apoyándose también en un minucioso estudio de su adversario escéptico, para conseguir la prueba de los fundamentos. De hecho, podría decirse que el método cartesiano, en lo que toca a la primera y más importante de sus reglas, no es sino una aplicación del procedimiento dialéctico que ya los griegos habían considerado indispensable para establecer la verdad filosófica. Descartes no lo dice así, por supuesto, debido en parte a la muy desafortunada circunstancia de que en sus tiempos la libre discusión de las ideas estaba vetada, y en parte también, por que él había decidido no escribir más que para quien estuviera dispuesto a hacer su propio esfuerzo por hallar la verdad de las cosas.

El hecho es que la *estructura* del argumento antiescéptico cartesiano, donde tanto en los *Principios* como en las *Meditaciones* Descar-

tes se presentan tres diferentes “pruebas de la existencia de Dios”, parece inexplicable sin la siguiente hipótesis: en realidad Descartes no está tratando de demostrar allí (positivamente) que Dios existe, sino está intentando *refutar* las (igualmente, tres) hipótesis escépticas de que estamos sometidos a un genio maligno, o de que debemos nuestra naturaleza a un azar desafortunado, o alternativamente, a un régimen causal (natural, involuntario) que nos resulta profundamente adverso. En cada caso, Descartes tiene buen cuidado de basar su refutación en los presupuestos del oponente escéptico y por eso, una de las “pruebas de Dios” (vg., el llamado “argumento ontológico” que aparece en la Meditación V), *no* echa mano del concepto de causalidad, mientras sí lo hacen los otros dos alegatos: es que de las hipótesis escépticas a refutar, solo una no es causal: la del azar desafortunado; mientras las dos restantes sí lo son.

Muchísimas veces se ha dicho que las pruebas cartesianas de Dios son defectuosas, por cuanto incluso si suponemos que son razonamientos enteramente evidentes, está claro que Descartes había introducido, antes de desarrollarlas, una duda sobre las ideas más evidentes. De este modo, se ha repetido hasta la náusea que las pretendidas pruebas fundamentales del cartesianismo son circulares. Supuestamente están destinadas a dejar la duda, mientras son ellas mismas dudosas. Así pues, a las razones que concluyen la existencia de Dios no podría concedérseles peso demostrativo por sí mismas, pues el escéptico podría convertirlas en blanco de la duda con solo preguntar: «¿qué te dice, Descartes, que no es precisamente el genio maligno quien te ha infundido la peregrina idea de esa prueba?»

Pero, al contrario, si cada argumento se extiende un poco, puesto que la existencia de un Dios que se concibe como la suma de todas las perfecciones (incluyendo omnisciencia, omnipotencia y justicia), resulta incompatible con la suposición de que estamos en manos de un poder frívolo o tiránico, pero que nos deja sin oportunidad de defensa, entonces esos argumentos pueden considerarse alternativamente, como otros tantos argumentos que ponen en duda las hipótesis del adversario. Con esos alegatos a la vista, el propio método impediría al escéptico formular la insidiosa pregunta referí hace poco, puesto que plantearla tácitamente supondría apoyar la duda en ideas que

*ahora*, a su vez, resultan dudosas. Así que si esas refutaciones no están viciadas por algún sofisma, aunque no basten para demostrar la existencia de Dios, al menos bastarían para retirar cada una de las razones esgrimidas por el escéptico, tornando así filosóficamente arbitraria, e irrelevante, la duda misma.

Ahora bien, al enmarcárselas en un marco dialéctico, en cuanto suponemos que las pruebas cartesianas no introducen presupuestos propios, que el escéptico bien podría convertir en blanco de su ataque, sino se limitan a explotar *ex concessis* los presupuestos del mismo escéptico —es decir, los presupuestos en que el escéptico apoya, sea sus razones para dudar, sea la duda misma, resulta que al menos esta manera de vulnerar la fundamentación cartesiana resulta impropia. Lo que es más, para superar al escéptico ni siquiera es preciso concederle a Descartes que sus pruebas son evidentes, pues basta con que cada una de las refutaciones resulte un poco más sólida que las hipótesis escépticas —hipótesis que por su parte pueden juzgarse como enteramente gratuitas. De este modo Descartes burla el cerco, y se encamina a una victoria dialéctica sobre el rival más despiadado del optimismo epistémico.

Todo lo cual nos deja con una pregunta: si Descartes no se propuso realmente demostrar la existencia divina (ni habría podido hacerlo bajo el cerco escéptico), sino que en su lugar, se propuso mostrar que realmente no es razonable admitir la idea de que estamos sometidos a Mefistófeles (el genio maligno), ni al Leviatán, ni a un azar funesto, ¿qué pasa con Dios en el cartesianismo? ¿Descartes acaso solo juega y lo menciona, digamos, en vano, empleando su idea como un simple medio para alcanzar otros fines, puramente mundanos, que nada se relacionan con la religión? No lo creo.

El hecho es que, para obtener pruebas a las que en justicia, pueda atribuírseles auténtico valor probatorio, es indispensable ante todo hacer un rodeo y silenciar, o mejor dicho, despojar de sus armas al escéptico. O, dicho de otro modo, dejar en claro que es engañosa la aparente racionalidad con que reviste sus dudas. Y no es fácil conseguirlo: hasta la fecha no se han encontrado otros argumentos, distintos de los cartesianos, que siquiera remotamente parezcan capaces de lograrlo. Pero si Descartes lo consigue, una vez conseguido ésto,

¿qué podría aducirse para negarle valor probatorio al argumento ontológico? Creo que muy poco. Como dirá más tarde Leibniz en algún lugar de la *Monadología*, lo único que hace falta para darle certeza demostrativa a este argumento, es mostrar que la idea de Dios es consistente, es decir, que la idea de la suma de todas las perfecciones, o la de un ser infinito, no incluye contradicción alguna.

