

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Bertrand Russell y Frederick Copleston, *Debate sobre la existencia de Dios*. Traducción de Carmen García Trevijano. Cuadernos Teorema no. 30, Universidad de Valencia, Valencia, 1978; 52 pp.

Esta edición traduce el texto de un debate radiado por la BBC de Londres en 1948. Los participantes: el padre Copleston, profesor de filosofía en la Universidad de Londres, y Russell, agnóstico con una infortunada fama de ateo. El texto en inglés está incluido en el libro de Russell *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. En mi exposición del debate sigo, más que su orden cronológico, lo que considero su orden lógico.

Para Copleston es preciso dar cuenta de la existencia del mundo y, en su opinión, es imposible conseguirlo si se prescinde de Dios. Su primera argumentación ( $A_1$ ): Es un hecho empírico que el mundo consta de, y sólo de, seres contingentes; esto significa que algunos de ellos causan la existencia de otros, pero ninguno causa la propia, y por eso pueden ordenarse en una serie causal. Sea la serie finita o infinita, puede preguntarse si, como totalidad, es o no es causada. Ahora bien, si no es causada, deberá ser su propia causa; pero es imposible, ya que cada miembro de la serie es un ser contingente y la serie total es sólo el agregado de esos seres; luego, deberá ser causada, y entonces la causa deberá estar fuera de la serie y no podrá ser otra que Dios.

Russell arguye, contra ( $A_1$ ), que es

inapropiado exigir una explicación del mundo como totalidad si con ello se exige postular una causa de la totalidad. Para él, la noción de causa se deriva de la observación de eventos particulares del mundo, pero no tiene sentido aplicarla al mundo como un todo. Algunos científicos podrán buscar causas para todos los eventos, pero no por ello las hay por doquier; además, algunos físicos aseguran que la noción de causa es inaplicable en el nivel cuántico: pueden estar equivocados, pero eso muestra al menos que se puede concebir tal cosa. Russell concluye que lo mejor que puede decirse del mundo como totalidad es que está ahí y nada más, sin que haga falta explicar este hecho. O sea, no hace falta siquiera decir que el mundo como totalidad es su propia causa.

Copleston insiste en lo suyo e introduce un argumento más fuerte ( $A_2$ ): Es un hecho empírico que el mundo consta sólo de seres contingentes; ninguno de ellos contiene en sí mismo la razón suficiente de su propia existencia; por tanto, como el mundo es solamente el agregado de esos seres, deberá existir fuera del mundo un ser que sea la razón suficiente del mundo. Ahora bien, si este ser exterior no contiene él mismo la razón suficiente de su propia existencia, será preciso seguir buscando, pero una regresión al infinito significaría que la existencia carece absolutamente de explicación; así, para explicar la existencia es preciso llegar hasta un ser exterior que contenga en sí mismo la razón suficiente del mundo y la de su propia existencia, esto es, hasta un ser que no puede no existir (un ser necesario):

Dios. Copleston tiene el cuidado de distinguir ( $A_2$ ) del argumento ontológico: Si Dios es un ser necesario, su esencia implica su existencia; no obstante, dice, nadie conoce bien la esencia de Dios y, así, nadie puede probar su existencia *a priori*, a partir de solamente la idea de su esencia. ( $A_2$ ), dice, es *a posteriori*, pues presupone nuestro conocimiento del mundo. En suma, Copleston sostiene que (P) 'Si hay un ser contingente, hay un ser necesario' es una proposición necesaria, si bien tiene una expresión hipotética; o sea, conocemos la esencia de Dios, a saber, que tiene que existir, únicamente después de conocer por experiencia que hay de hecho seres contingentes.

Con esto Copleston ha distinguido ligeramente las nociones de causa y razón suficiente. Dios causa al mundo pero también lo *explica*; y, más aún, lo explica *adecuadamente*. Copleston define:  $x$  es razón suficiente de  $y$  sólo si (por alguna teoría, supongo)  $x$  explica adecuadamente la existencia de  $y$ ; una explicación adecuada es, no una explicación parcial (como las que da la ciencia o las que se aceptan por razones prácticas), sino —textualmente— “una explicación total, a la que no pueda añadirse nada más” (p. 20). Copleston parece querer decir que si, dentro de la serie causal de los seres contingentes,  $a$  causa  $b$ , entonces, por alguna teoría,  $a$  explica  $b$  sólo parcialmente, dado que la teoría presupuesta deberá ser explicada por otra más general, etcétera. Por otra parte, Dios es su propia razón suficiente, es decir, Dios se explica adecuadamente a sí mismo, pero no se causa a sí mismo (el ser necesario no pudo tener un comienzo y es, así, incausado). Dios es, pues, tanto una entidad causalmente eficiente como una entidad explicativa (mejor dicho, la explicativa es la teoría ver-

dadera acerca de Dios, la cual establece que es un ser necesario).

Supongo que Copleston se vio forzado a hablar de explicaciones adecuadas o totales para evitar la regresión al infinito que surge cuando se busca la explicación del mundo. Aquí hay algo. Las explicaciones van por etapas. Los eventos del mundo se explican por teorías, éstas por otras, y así sucesivamente. No obstante, si una explicación es tal, ha de parar en algún punto y allí se han de aceptar sin más algunas cosas. Ahora bien, Copleston sugiere que ninguna teoría empírica (esto es, ninguna teoría que conecte algunos miembros de la serie causal del mundo) podría ofrecer una explicación adecuada de un ser o evento particulares; según dice, una explicación podría parar por razones prácticas en una teoría empírica, pero no sería aún una explicación adecuada. Es preciso, según parece, llegar hasta (la teoría verdadera sobre) Dios. Y como Dios se explica a sí mismo, Dios se explica *adecuadamente* a sí mismo. (La teoría verdadera sobre) Dios es el auténtico paso final en la explicación: es lógicamente imposible ir más allá. Como ha dicho A. Flew en *Dios y la filosofía* (El Ateneo, Buenos Aires, 1976, pp. 89-90), el problema está en que parece ser un hecho *esencial* de las explicaciones el que éstas *carezcan* de un paso absolutamente final. No hay razón para pensar que los actos y deseos de Dios no debieran ser ellos mismos susceptibles de una explicación ulterior (una vez que se amplíe nuestra teoría sobre Dios). Problemas como “¿por qué Dios causó esto y no aquello?” o “¿por qué Dios querría causar esto y no aquello?” parecen ser —como ha dicho Russell en otra parte— problemas auténticos. Y si, por una parte, Dios es lógicamente el paso final (es decir, si no es posible postular, por ra-

zones lógicas, deidades superiores a Dios, deidades que rigieran a Dios y explicaran así sus actos y deseos), y, por otra, sus actos y deseos deben explicarse, parece necesario introducir un elemento de azar o de arbitrariedad en Dios mismo. Pero si se ha llegado a introducir el azar en esta etapa de la explicación, ¿qué ventaja ofrece entonces el postular a Dios? Si pudiera suponerse que las explicaciones admiten un paso absolutamente final, y si los hechos finales han de ser hechos azarosos, éstos podrían ser igualmente los actos y deseos divinos que el mero y accidental ser-así del mundo.

Aunque sus primeras objeciones se aplican también a ( $A_2$ ), Russell ataca ahora por otro lado. Señala la conexión entre ( $A_2$ ) y la prueba ontológica. Copleston ha admitido, en efecto, que si alguien conociera bastante la esencia de Dios sabría *a priori* que existe. Supongo que con esto Russell quería decir que las razones por las que debemos rechazar la prueba ontológica (a saber, porque la existencia no es un predicado) son las mismas por las que debemos rechazar ( $A_2$ ). Sin embargo, como Copleston propone sustituir el nombre 'Dios' por la descripción definida 'la causa del mundo', Russell tiene que conceder significatividad a la proposición 'Existe algo que es la causa del mundo'. Russell ataca de otro modo: la necesidad y la contingencia pueden atribuirse con propiedad a las proposiciones, pero no a los seres. Así, la proposición (P) de Copleston debiera sustituirse por (Q) 'Si hay algo tal que la proposición que afirma su existencia es una proposición contingente, hay algo tal que la proposición que afirma su existencia es una proposición necesaria.' Y ahora la validez de (Q) queda cuestionada, pues el consecuente no parece seguirse del antecedente.

Pero a Copleston le ha parecido en todo momento que la noción de un ser necesario es significativa y que la lógica que establece que la existencia no es un predicado es una lógica dogmática. Copleston no argumenta en favor de esto ni Russell insiste más en lo suyo. Además, el sentimiento subyacente en la argumentación de Copleston —que es, finalmente, la idea de que debiera explicarse por qué hay algo en vez de nada— es un sentimiento que Russell no comparte. Con esto el debate llega a un punto muerto y, en lugar de profundizar, los antagonistas pasan prudentemente a discutir otra cosa.

Copleston define la experiencia religiosa como una experiencia amorosa muy peculiar, cuyo efecto se presenta al sujeto (el místico auténtico) con una fuerza tal que éste no puede dudar —al menos mientras dura la experiencia— de la trascendencia del objeto, ni de que tal objeto es Dios. A diferencia de las alucinaciones, cuyo objeto es evidentemente algo subjetivo, la experiencia religiosa se explica más fácilmente, según Copleston, por la hipótesis de que hay realmente una causa objetiva de esa experiencia. Russell, por su parte, señala la falta de un buen criterio para decidir entre experiencias verídicas y no verídicas —esto es, de un criterio que no apele meramente a la "fuerza" de la experiencia. Ante esto, Copleston arguye que, si la experiencia religiosa causa un buen efecto en la vida del sujeto, hay motivo para creer en la veracidad del sujeto, y esto es, si bien no un argumento conclusivo, una buena razón para creer en la verdad de la experiencia. Russell no admite esta inferencia, simplemente, y se pasa a otro asunto.

Copleston cree que la gente tiene una cierta percepción de los valores y una cierta conciencia de la ley y la obli-

gación morales, y que nuevamente la mejor explicación de esos hechos es la hipótesis de Dios como autor de esa ley y de esos valores. Su argumento es: El que los hombres puedan criticar los códigos morales impuestos por su educación, y el que consideren ciertos actos como buenos o malos en sí mismos, independientemente de sus consecuencias, presupone que existen valores morales objetivos o absolutos que se imponen irresistiblemente en las conciencias, de modo tal que la gente llega a reconocerlos como obligatorios; hay valores objetivos o absolutos si, y sólo si, hay Dios; luego, Dios existe.

Russell critica la presuposición de la primera premisa enfatizando el cambio de las creencias morales y la importancia del condicionamiento social. Copleston arguye entonces que el 'debe' moral no puede inculcarse en la gente de ese modo: tal noción "no puede ser definida en otros términos que en sí misma, porque si tal sucediera quedaría sencillamente eliminada. No sería ya un 'debe' moral, sino algo distinto" (p. 44). Russell insiste en lo suyo y Copleston no ofrece teoría alguna para justificar su afirmación; se limita a señalar de nuevo el hecho de la percepción de los valores. Contra la segunda premisa, Russell afirma que la ausencia de Dios no implica la relatividad ni la subjetividad de los valores. Lo bueno y lo malo pueden distinguirse, dice, de un modo parecido al modo como se distinguen lo azul y lo amarillo; de hecho, lo bueno y lo malo se distinguen por los sentimientos de agrado y desagrado que provocan en la persona los efectos probables de sus actos; pero los juicios morales de la persona serán verdaderos o falsos sólo si se tienen en cuenta dos cosas: por una parte, los efectos reales de los actos (no los efectos en los que la persona cree); por otra, lo que la mayoría de la gente está

dispuesta a considerar bueno o malo. Sin embargo, a Copleston le sigue pareciendo que apelar a los sentimientos y establecer el acuerdo intersubjetivo como criterio de objetividad conduce al subjetivismo y al relativismo morales —cosas inaceptables para él. Nadie profundiza más y el debate termina aquí.

Al comienzo Copleston es el que ataca, y lo hace con sus piezas importantes, pero al hacerlo las expone. Ello da lugar al contraataque de Russell; Copleston se repliega y se defiende hábilmente, Russell vuelve atrás muy pronto y en adelante ambos prefieren sostener su posición antes que desbaratar la del adversario. La partida termina así, muy pronto, en tablas de compadres: nadie esperaba más de un debate radiado. Russell y Copleston han jugado al ajedrez como se juega a la filosofía, pero no como se juega al ajedrez. En el ajedrez se gana porque el adversario se rinde o porque se le da jaque mate. En filosofía nadie se rinde y es muy dudoso que existan jaques mates filosóficos: parece que siempre hay por dónde escaparse. En el ajedrez, como en la guerra, hay que atacar primero las partes débiles, no las fuertes. En filosofía las cosas son al revés: si uno ataca las partes débiles, contribuye a que el adversario refuerce sus posiciones; pero si ataca las partes fuertes, ataca lo mejor del enemigo y éste tiene pocas posibilidades de salvarse. Pero para atacar lo mejor del enemigo hay que llevar lo mejor de uno mismo, y en esto está el riesgo. Así Copleston y Russell: cada uno se las vio con lo mejor del otro. Lo malo fue que, a la hora de la verdad, ambos prefirieron la seguridad y en plena discusión firmaron, silenciosamente, un pacto de no agresión. Éste no fue, pues, un alegato de sordos. Es cierto que faltó ir hasta el fondo en los momentos cruciales, pero no por eso el debate dejó de

ser estimulante y sugerente. Superar los puntos muertos de la discusión habría requerido entrar en detalles de especialistas, y aunque Russell y Copleston podrían hacerlo, el lugar no era el indicado.

Sin embargo, aunque hubiesen entrado en detalles, ¿nos daría eso una razón para esperar que, por una vez en la vida, la discusión filosófica sobre Dios consiguiese superar las ya consabidas tablas, o —lo que es lo mismo— el principio del turismo consumista: todo ha de caber en mi maleta si lo sé acomodar? A. Flew (cfr. su "Theology and falsification" en Flew y Macintyre, *New Essays in Philosophical Theology*, S.C.M. Press: Londres, 1955) ha sugerido a los ateos y agnósticos ir a la inversa: no exigir a los creyentes pruebas de que Dios existe, sino, para comenzar, preguntarles qué considerarían una prueba de que Dios *no* existe. Algo análogo podría sugerirse a los creyentes. Acaso no existan jaques mates filosóficos; sin embargo, hay otras maneras de ganar la partida. ¿En qué condiciones estaría uno dispuesto a rendirse?

WILLIAM HENDERSON A.

Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*. Duke University Press, Durham, North Carolina, 1975; 307 pp.

Esta obra resulta ser sólo una parte de un volumen inédito sobre historia de las ideas políticas escrito por el profesor Voegelin durante la década de los cuarentas y principios de los cincuentas. Su resistencia a publicarlo, en aquel entonces, se debió a su convicción de que sus concepciones no penetrarían en la profundidad de la conciencia histórica pre-

valeciente en el medio cultural de su momento. No fue sino hasta 1975 cuando aparecieron por primera vez algunas porciones de su trabajo gracias al convencimiento y a la labor editorial del profesor John H. Hallowel, quien se ocupó de recogerlas en este libro.

Resulta difícil ubicar la postura filosófica desde la cual realiza Voegelin el análisis histórico y hermenéutico de las ideas políticas que emergieron en el periodo de la Ilustración y que generaron los movimientos revolucionarios de los siglos subsiguientes. Su naturaleza híbrida, en la que confluyen aspectos de crítica liberalista, de denuncia antitotalitaria, mezclados con elementos especulativos —de herencia hegeliana— de visiones totalizadoras que acuden a conceptos metafísicos con ligeros remanentes religiosos, da a la obra —que en ocasiones se vuelve tendenciosa hasta el panfleto retórico— un carácter interesante y polémico.

El propósito fundamental del libro es la reinterpretación del racionalismo progresista, así como del conjunto de ideas filosóficas y políticas que lo fundamenta, en términos de "una crisis espiritual" que surgió en el siglo XVIII como "un sueño absurdo" y que ha retornado en el siglo XX "como una pesadilla viviente", encarnada en los sistemas totalitarios del nacional socialismo y del comunismo.

El origen de esa "crisis espiritual", considera Voegelin, puede encontrarse profundamente arraigado en las obras de los principales pensadores de la época. Para localizarlo hace una revisión crítica, bastante exhaustiva y diferente a las interpretaciones convencionales, de los trabajos de Bossuet, Voltaire, Helvetius, d'Alembert, Turgot, Condorcet, Comte, Saint Simon, Bakunin, Marx y Engels, con la virtud de lograr una discrimina-