

# La demostración de un absurdo

Jorge PÉREZ DE TUDELA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

## Resumen:

En el presente artículo examinaremos aquella forma de experiencia cristiana que, frente a todo rigor lógico o exigencia de la razón, trató de justificar su creencia en su carácter improbable o incluso absurdo. Esta estrategia se asemeja paradójicamente a una de las reglas más célebres de nuestra tradición filosófica: la reducción al absurdo. Si bien es cierto que el uso que del concepto “absurdo” realizaron Tertuliano, Pascal o Kierkegaard es opuesto al que en lógica se emplea para justificar la verdad de una proposición a partir de la contradicción de su contrario, no es menos cierto que una estrategia semejante a la reducción al absurdo, la *consequentia mirabilis*, se ajusta más fielmente al proceder de aquellos creyentes que han defendido la compatibilidad de la existencia de Dios con cualquier estado de cosas. A modo de conclusión atenderemos a la consecuencia a la que nos conduciría la prueba de aquello que, siendo necesario, se vuelve a significar, al no justificarse en ninguna otra instancia superior, como absurdo.

*Palabras Clave:* Dios, prueba, absurdo, *consequentia mirabilis*, necesidad, caos.

## Abstract:

This article examines a historical trend in Christian religious experience which, while showing its resistance against either rational or logical discourse, tried also to justify faith on the unverifiability of a content at variance with reason. Paradoxically, this strategy is akin to one of the most celebrated rules in Western philosophical tradition: the

*reductio ad absurdum*. It has often been noted that the use given to the concept of the absurd by Tertuliano, Pascal, or Kierkegaard, conflicts with the logical method used to prove the truth of a proposition by demonstrating the absurdity of its opposite. Nevertheless, in Christian non-rational interpretations a logical rule is also used which can be identified with a *reductio ad absurdum*: the *consequentia mirabilis*. This rule, as well as the Christian view embedded in it, seeks to prove the consistence of one statement with any circumstance that is the case. The conclusion of this article speculates with the consequence of proving something which, albeit necessary, remains absurd, since its justification has no other ground but itself.

*Keywords*: God, Proof, Absurd, *Consequentia Mirabilis*, Necessity, Chaos.

A Diego Garrocho

De los muchos discursos, o experiencias, o confesiones posibles acerca de Dios, de lo divino o de los dioses, elegiré, para acercarme a mi tema, uno que por razones biográficas - y, por tanto, puede que contingentes, pero puede también que necesarias- me resulta más próximo: es el discurso, o la experiencia, o la convicción o confesión de fe, de los cristianos. Esto es: el discurso de esa “asamblea”, en griego *ekklesia*, que hace años Edward Schillebeeckx definió como la comunidad (o, mejor dicho, las comunidades) de los que interpretan, cada una a su manera, la supuesta oferta última de salvación hecha por Dios en Jesús: el Nazareno, que fue crucificado y, según ciertos testimonios, resucitando venció a la muerte (y a quien sus seguidores, con posterioridad, dieron títulos tales como “Cristo, Hijo de Dios, nuestro Señor”). Y de entre esas interpretaciones, a su vez, elegiré una: aquella que admite, se diría que incluso desafiadamente admite, que esa creencia que se confiesa es, tiene que ser, necesariamente es cierta justo porque, lejos de tratarse de una creencia “racional”, “motivada”, “justificada”, se trata, antes bien, de un palmario *absurdo*.

Ciertamente, no es que ignore que el Cristianismo, no pocas veces, ha pretendido aliarse con algo así como “la razón”. No ignoro, en otros términos, que dentro del Cristianismo han surgido corrientes de interpretación que han defendido, por decirlo con el título de la obra escrita en 1695 por John Locke, aquel padre de la filosofía empírica, que han defendido, digo, *La razonabilidad del Cristianismo*. Pero ahora me interesa más otra opción. La opción que suele simbolizarse en aquel pasaje de su *De carne Christi* donde Tertuliano, en vena paradójica, autocontradictoria, dice no aquello que la posterioridad le ha venido atribuyendo, aquello de “*credo quia absurdum*”, sino -aunque al cabo venga a parar en algo muy parecido- exactamente esto otro:

Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile. (El Hijo de Dios fue crucificado; lo cual no produce vergüenza alguna, dado que es vergonzoso. Y murió el Hijo de Dios; lo cual es creíble, porque es necio. Y sepultado resucitó; cosa que, puesto que es imposible, es cierta)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Tertuliano: “De carne Christi”, V, 4; en Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Opera*. Pars II (“Opera Montanística”), Brepols, Turnhout, 1954, p. 881).

Dicho en otros términos, voy a centrar mi atención en aquella exégesis cristiana para la que los acontecimientos vinculados con el anuncio de la Buena Nueva, la llegada del Reino o la proclamación de un tiempo y de un hombres nuevos, nada tienen que ver con la “lógica” o con la elegante razón dialógica de los griegos; sino que, antes bien, y como en su momento defendió, sin duda con exceso de celo, un pagano converso como Taciano el asirio, se explican mejor en términos de una filosofía judeo-cristiana que dicho apologista no duda en calificar de “bárbara” (y que, por tanto, a su juicio no puede ser sino superior a la de los helenos). O si se quiere: me interesa aquella auto-comprensión de la experiencia cristiana que exaltó la superioridad, otra vez el mismo término, del rudo y simple lenguaje de los discípulos de Cristo, de su *sermo piscatorius*, de su lenguaje de pescadores, frente a todas las sutilezas y falsedades de la retórica académica (y es que, en última instancia, al cristiano le bastará con leer la “Epístola a Tito” del Apóstol de los gentiles para aprender que ya los cretenses sabían a qué atenerse acerca de sí mismos cuando aquel profeta suyo, Epiménides, proclamó, con testimonio verdadero, o así al menos lo recoge San pablo: “Krêtes aei pseûstai, kakâ theria, gastêres argai”: Cretenses, siempre embusteros, malas bestias, glotones holgazanes...). Pero no multipliquemos unos testimonios que, sin embargo, tampoco tienen por qué reducirse necesariamente a los antiguos. Al contrario; sabemos sobradamente, de la mano al menos de Pascal, de la mano al menos de Kierkegaard, de la mano después de Unamuno, que si alguna “lógica” vale, para este tipo de Cristianismo, es la paradójica, o la anti-lógica, o acaso alguna de las muchas lógicas que no le temen a la contradicción. Para este tipo de Cristianismo, digo; pero también, como es obvio, para ese tipo de comprensión del hombre y de la razón humana que ahí se preconiza. ¿O no es Pascal quien escribe, cito tres de sus *Pensamientos*, aquello de que “El hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, cobarde, temerario”? ¿Y aquello otro de “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo”? (p. 384). ¿O aquello de “¡Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos! ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil, entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras! Escuchad a Dios”?

Cabe, pues, interpretar esta fe como una fe absurda; como una fe que fundamenta su creencia en un absurdo en el propio carácter absurdo, vale decir, inaudito, increíble, de la propuesta (*Absurdum*, en efecto, nos recuerda uno de los lógicos de mayor trascendencia mediática en nuestros días, y no sólo en Italia, Piergiorgio Odifreddi [un pensador, por cierto, tan militantemente ateo como panteísta, en el sentido de creyente convencido en el poder de una Razón cósmica al estilo de los estoicos], absurdo, digo, significa literalmente ‘ensordecedor’, ‘disonante’, ‘discordante’, ‘extravagante’: de ‘ab’, ‘desde’, y ‘surdum’, ‘sordo’). En virtud de todo esto, bien podría llegarse a la conclusión de que hay dos grandes corrientes de interpretación del Cristianismo; y que una de ellas, la interpretación que acoge el absurdo a título de categoría interpretativa última, se opone en principio, y tajantemente, a otra corriente, la supuestamente “racionalizadora”, que rechazaría por su parte semejante intrusión de la extravagancia, de lo discordante, en sus armoniosas cadenas deductivas.

Sólo que, ironías de la historia -y es este “sólo que” y esta “ironía de la historia” lo que ante todo me dispongo a desarrollar ahora- sólo que, la realidad, como suele, se presenta algo más compleja; porque lo cierto es que es justamente por medio de una demostración *ad absurdum*, por medio de una prueba también conocida, en las tradiciones filosóficas, como demostración *ad impossibile*, como incluso las versiones más tópicamente

“racionalistas” de la creencia en, pongamos, una Última Causa del Mundo, o un Primer Fundamento de los entes, o un Origen de todas las cosas, o un Bien Insuperable, etc., han pretendido demostrar de modo concluyente la existencia indiscutible del objeto de su adoración. Intentaré fundamentar mi aserto.

Es la autoridad de Kant, en efecto, la que ya desde la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* ha puesto de relieve el hecho de que, siendo las pruebas físico-teológica, cosmológica y ontológica las únicas vías posibles en orden a demostrar la existencia de Dios, toda la supuesta fuerza demostrativa exhibida por las dos primeras resulta perfectamente reducible a la que, en apariencia, atesora la última de las mencionadas (la por él llamada “cartesiana”, y que para nosotros tiende más bien a ser conocida como “anselmiana”, y que en esencia es una prueba a priori, encaminada como se sabe a deducir la existencia necesaria a partir de puros conceptos). O por decirlo con las propias palabras de Kant: “Afirmo, por tanto, que la prueba ontológica sigue siendo (si es que hay una prueba especulativa) la que contiene *el único argumento posible*, el argumento que ninguna razón humana puede eludir”.

Ahora bien: ¿cómo funciona, en esencia, el mecanismo de la prueba ontológica, anselmiana, cartesiana, o a priori? De sus múltiples formulaciones posibles, recogeré la que, para mí, resulta más contundente de las que conozco, a saber: la ofrecida por Spinoza en la proposición, con su consiguiente demostración, de la proposición XI de la primera parte de su *Ética*:

Deus sive substantia constans infinitis attributis quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

DEMONSTRATIO : Si negas, concipe si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per axioma 7) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per propositionem 7) est absurdum: ergo Deus necessario existit. Q.E.D.

Esto es, en la traducción ya clásica de Vidal Peña:

Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente. Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso (por el Axioma 7: [“La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia”]) su esencia no implicará la existencia. Pero eso (por la proposición 7: “A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir”), es absurdo: luego Dios existe necesariamente.

Como vemos, el mecanismo probatorio del argumento reproduce el movimiento fundamental de la prueba anselmiana: en orden a reconocer la necesaria existencia de algo, concibe que ese algo (ese Alguien, para Anselmo) no exista; y pronto advertirás cómo esa hipótesis tuya te conduce inevitablemente a incurrir en contradicción; cosa que te garantiza la necesaria verdad de la proposición que rechazaste (y aquí casi parece escucharse, siquiera sea entre susurros: “¡Insensato, más que insensato!”). En los términos literales del santo: “Si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar; lo que es contradictorio. Así pues, existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista” (*Proslogion*, capítulo III, traducc. Judit Ribas y Jordi Corominas). La prueba anselmiana, prueba que, como se sabe, en rigor demuestra la existencia de un objeto que en realidad bien puede interpretarse como dos (uno, aquello mayor que lo cual nada cabe pensar; otro, aquello que excede

cualquier posible pensamiento (Capítulo XV: “Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así...”), la prueba anselmiana, digo, aplica en esencia el viejísimo mecanismo de las pruebas indirectas, también llamadas apagógicas, o por reducción, naturalmente no-constructivas, bien conocidas desde luego por Aristóteles y utilizadas por los matemáticos (al menos, los matemáticos no-intuicionistas) seguramente desde los orígenes mismos de su arte demostrativo, en Grecia, y por supuesto en la recopilación conocida como los *Elementos* de Euclides. Ese mecanismo se puede formular de muchas maneras, pero dado que estoy recopilando, sobre todo, autoridades clásicas, no me resisto a citar, por mor de su contundencia, la fórmula que ofrece el *Tratado de Lógica* de Goblott: “Se llama demostración por el absurdo, la demostración indirecta de una proposición por la refutación de su contradictoria.” Aristóteles, como sabemos, la llamaba “*apagogé eis tò adýnaton*”, y le da carta de naturaleza ya desde los *Analíticos Primeros*: “Necesariamente toda demostración y todo razonamiento demuestran que algo se da o no se da, y esto de manera universal o particular y, además, demostrativamente o a partir de una hipótesis. La demostración por reducción a lo imposible constituye una parte de las demostraciones a partir de una hipótesis”. Adornada con semejantes credenciales, la prueba indirecta ha conocido una carrera realmente espectacular. Ejemplos de su aplicación no son sólo, en matemáticas, las demostraciones conducentes a probar (citemos un caso especialmente ilustre) la irracionalidad de raíz de 2, o la infinitud de los números primos; ejemplos de su aplicación en filosofía no son sólo los argumentos, por cierto no pocos, llamados a probar la verdad de una proposición (esto es, la efectiva realidad de lo que enuncia) por vía de mostración de la falsedad de su contradictoria. Es más: siempre que, insisto, no nos convenza la apelación intuicionista a la necesidad de no admitir más que pruebas directas, constructivas, para algunos autores la demostración indirecta no es sólo que sea aceptable –es que representaría, de hecho, eso que Quine denominó, en *Los métodos de la Lógica*, “el método principal”; y significaría, en realidad, el único método de que se dispone cuando uno se propone obtener conocimientos referidos a un número infinito de realidades (o bien, y por lo mismo, a una entidad infinitamente rica).

Se dirá que este acercamiento de la presencia del “absurdo” en ciertas formas de comprensión del objeto de la fe y el recurso por parte de algunos de sus defensores al (discutido) razonamiento por reducción al absurdo peca (nunca mejor dicho) de tramposo. Se dirá, en efecto, que por más que el camino demostrativo pase, en ambos casos, por el absurdo, la conclusión en ningún caso es comparable (y la cercanía, por lo tanto, meramente verbal): pues en el caso de los “racionalismos”, matemáticos o teológicos, lo obtenido por medio del absurdo nada tiene, se supone, de absurdo –y sí mucho de pleno, de perfecto, de (por decirlo con los términos de la prueba gödeliana de la existencia de Dios), de ser a cuya esencia pertenece el ser dei-forme, esto es, el tener todas las propiedades positivas. Mientras que los “irracionalismos”, en especial los teológicos, si pasan por el absurdo es, más bien, para quedarse en él, y hasta regocijarse con sus contradicciones. Y yo estaría de acuerdo con la objeción. Sólo que a mi vez replicaría, y espero que se me concediese, que quien acude a una demostración indirecta está necesariamente abocado no desde luego, y por necesidad, al absurdo, pero sí a la conciencia de que su demostración es *sólo indirecta*, y nunca podrá colocarle, no ya demostrativa, sino *mostrativamente*, frente al objeto, la realidad o la persona que persigue. Estas demostraciones, en rigor, nunca apresan su objetivo; lo que apresan, en rigor, es sólo un absurdo, una inconsistencia –de la que luego, como en un espejo, infieren, pero nunca intuyen plenamente, lo buscado positivo.

Claro que también es posible defender, como de hecho se ha defendido, que es justamente la sombra y la constante presencia velada de lo absurdo rechazado lo que produce esa característica fascinación que emana, para algunos, de las demostraciones indirectas. Se trata de una tesis que, quizá por ignorancia, no he visto asumida con relación a las tan repetidas pruebas indirectas, pero sí en referencia a otra regla lógica tan semejante a la reducción al absurdo que no pocas veces se ha llegado, incluso, a identificarlas (pero cuyo mecanismo de actuación resulta, en rigor, algo distinto): me refiero a la denominada “ley de Clavius”, a la que algunos dieron, en la época moderna, el nombre de *consequentia mirabilis*. Su formulación es sencilla: así como la ley de reducción al absurdo preconiza que “si de la negación de una proposición A resulta una contradicción, entonces A es verdadera”, esta otra regla establece que “si de la negación de una proposición A se deduce A, entonces A es verdadera”. La regla, dicho en términos que se utilizarán más tarde (de hecho, por Geulincx, un filósofo cartesiano del siglo XVII), “contiene una insigne estratagema de la verdad, con la que Esta se sirve de las armas del enemigo usándolas contra él a favor suyo.” Sus orígenes, como de costumbre, se remontan a Aristóteles, y aun a períodos anteriores a Aristóteles. El papel de Aristóteles, en la historia de la *consequentia mirabilis*, esto es, de la consecuencia admirable, resulta especialmente significativo, por cuanto que el inicio de su carrera, un inicio que desde Jaeger se conviene en considerar como platónico, estuvo al parecer marcado por la defensa más contundente posible de la filosofía: a saber, la que (siempre al parecer) se contenía en un texto, hoy perdido, que respondió al título de *Protréptico* (entre nosotros magníficamente editado por el profesor Carlos Megino), y que estableció *por razones lógicas* la necesidad de filosofar (para ser más exactos: la imposibilidad de no-filosofar.) Este argumento aristotélico -de raíz efectivamente platónica, y seguramente anterior- ha llegado hasta nosotros en, al menos, siete versiones levemente distintas, y constituye el fragmento que hoy, dependiendo de las ediciones que manejemos, como 51 (según la numeración canónica de Rose) o 2 (según la edición de Ross). En una de sus versiones, quizá la más completa, dice así:

Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero o se debe filosofar o no se debe filosofar; luego, en cualquier caso, hay que filosofar<sup>2</sup>.

O bien, en la forma condensada con que la lógica gusta de presentar sus leyes: “Si es el caso que si no-A, entonces A, entonces A”. Esta admirable consecuencia, que de la negación de una proposición conduce inexorablemente a su afirmación, recorre como digo la historia de la reflexión. No se expondrá aquí en detalle la historia de la *c.m.* Esa historia, que en parte sigue por hacer, en parte ha sido ya realizada, y por cierto que con éxito notable, por investigadores como Fabio Bellissima y Paolo Pagli en su correspondiente monografía. Aquí y ahora me limitaré a recordar, a título meramente indicativo, los siguientes hitos elementos básicos:

A lo largo de la historia de la filosofía (y de la matemática, y de la lógica) la *c.m.*, a salvo la posibilidad de otras utilizaciones más antiguas (como es el caso de las formas argumentativas nacidas en Elea, si es cierto que, como informa Aristóteles, Zenón fue el creador de la dialéctica [que aquí significaría algo así como refutación de una opinión mostrando los absurdos a que dicha opinión conduce, así como, al límite, de toda opinión pensable], y si el modo de refutación de toda proposición que no sea la suya empleado por la diosa que instruye a Parménides debe incluirse en este mismo elenco de demostraciones),

<sup>2</sup> Εἴτε φιλοσοφητέον εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· ἀλλὰ μὴν ἢ φιλοσοφητέον ἢ οὐ φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον

la consecuencia mirabilis, digo, ha sido expresa o tácitamente empleada:

En primer término, por Platón, quien implícitamente la utiliza para mostrar, por boca de Sócrates, la auto-refutabilidad de la doctrina, atribuida en su fundamentación a Protágoras (*Teeteto*, 170a –171d), a tenor de la cual, siendo el hombre la medida de todas las cosas, y conocimiento lo mismo que percepción, toda opinión es verdadera –incluida, como es obvio, aquella opinión que, con verdad, declarase falsa la teoría. (Y por cierto, que según el testimonio de Sexto Empírico fue también utilizado, con el mismo afán digamos antirrelativista, por el archi-enemigo de Platón, el siempre silenciado Demócrito).

En segundo lugar, por Aristóteles, a los mismos efectos de su maestro. Así, en efecto, dice el bien conocido pasaje *Metafísica*, IV [Γ], 8, 1012b 12-22: “Hechas estas precisiones, resulta evidente que los enunciados de carácter unilateral y referidos a todas las cosas no pueden tener vigencia, como algunos sostienen, tanto los que dicen que nada es verdadero (afirman, en efecto, que nada impide que en todos los casos ocurra como con la afirmación de que la diagonal es incommensurable), como los que dicen que todas las cosas son verdaderas. Por lo demás, estas doctrinas vienen a identificarse, a fin de cuentas, con la de Heráclito. En efecto, el que afirma que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas, afirma también cada uno de estos enunciados por separado y, por tanto, si son imposibles aquéllos, también serán imposibles éstos”). Igualmente, a la hora de mostrar la inmediata auto-refutabilidad de todo intento de refutar los principios de no-contradicción y tercio excluso.

En tercer lugar, por los estoicos (en especial, por Crisipo), quienes, de creer a Sexto Empírico, habrían admitido como válido, en el contexto de su batalla lógica contra el escepticismo, un teorema cuya fórmula rezaría así: “Si lo primero, entonces lo primero; si no lo primero, entonces lo primero; luego lo primero.”

Hasta aquí, los paganos. Pero también los cristianos utilizaron el argumento. Así, Agustín de Hipona, en orden a defender, argumenten como argumenten los Académicos, la lógica imposibilidad de mi propia inexistencia (recordemos aquel celeberrimo pasaje de *De Civitate Dei*: “¿Y si te engañas? Si me engaño existo”). Y por nuestro ya citado Anselmo de Canterbury (que en el cap. XVIII de su *Monologio* escribe: “Si la verdad ha tenido un principio o debe tener un fin, antes que comenzase a existir, era cierto que la verdad no existía; y cuando haya cesado de existir, será cierto que no existe más la verdad. Ahora bien, lo verdadero no puede existir sin la verdad; ésta hubiera existido, por tanto, antes de la verdad, y la verdad continuaría existiendo aun después de que hubiera dejado de existir, conclusión absurda y contradictoria. Bien sea, pues, que se diga que la verdad ha tenido un principio y un fin, bien que se comprenda que no tiene ni lo uno ni lo otro, no puede estar limitado ni por un principio ni por un fin. La misma consecuencia se aplica a la naturaleza suprema, puesto que ella es también la suprema verdad y Tomás de Aquino (quien, por su parte, expone lo mismo en el art. 5 (2) de la Qu. I del *De Veritate*: “Todo ente cuya existencia se derive de la destrucción de su existencia es eterno, ya que, tanto si se supone su existencia como si se supone su no existencia, existirá; y es necesario que siempre, y de todo, se suponga la existencia o no la no-existencia. Pero la verdad sigue a la eliminación de la verdad, porque, si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe, y nada verdadero puede existir si no es por la verdad. Por tanto, la verdad es eterna.”

Si pasamos ahora a la denominada Modernidad, el argumento será utilizado, como es de sobra conocido, por Descartes, deseoso de hacer pie -o, al menos, poder nadar- en aquel mar de aguas profundas al que había sido arrojado por su primera meditación. No insistiré en un punto tan laborado de la historia de la filosofía. Pero sí recordaré, como no podía ser menos, a la figura, dicen, verdaderamente crucial para esta historia: el matemático y

jesuita italiano (o quizá jesuita y matemático, no sé bien si aquí el orden de los factores altera o no el producto), Giovanni Gerolamo Saccheri, quien, en su *Euclides ab omni naevo vindicatus* (*Euclides limpio de toda mancha*) de 1733 pondría en juego el argumento no para conseguir, como pretendía, y hoy sabemos imposible, probar la validez del V Postulado de Euclides, el “postulado de las paralelas”, pero sí, desde luego, para dar pie a la futura e históricamente inmediata construcción de las geometrías no-euclídeas. Y por Georg Cantor, a la base de cuyas demostraciones diagonales, y muy en especial de aquélla, celebérrima, por la que se prueba la no-numerabilidad del conjunto de los números reales, se halla una forma de razonamiento reconducible a la *c.m.* Esta lista, en la que como se ve se mezclan piezas filosóficas, lógicas y matemáticas (siempre en el supuesto de que estas tres cosas no sean la misma), podría seguirse alargando aún más. Pero no quiero incurrir en desmesura más de lo que, sin duda, ya lo hecho. Daré por terminado este repaso señalando la presencia de nuestra regla en la cimentación de una de las más conocidas propuestas filosóficas contemporáneas, la denominada “ética discursiva” de fundamentación lingüístico-trascendental defendida, en especial por Apel, pero también, en parte, por Habermas, en términos del *a priori* de la comunidad ideal de comunicación como horizonte lógicamente insuperable de todo intento de argumentación racional. Una forma de razonar, presentada con cierto aire de triunfo, que no soy yo, sino un excelente expositor y crítico de estos temas, el profesor Javier Muguerza, quien también sospecha emparentada con la regla que aquí venimos persiguiendo. Dice en efecto Muguerza (en un artículo titulado “Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?)”). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, publicado hace seis años en *Daímon. Revista de Filosofía*.

He aquí la caracterización que él mismo nos ofrece de ese ‘consensualismo’, para cuyo pergeño tiene precisamente que echar mano de lo que pasará a denominar ‘el *a priori* de la comunidad de comunicación’, al cual propone como el ‘fundamento’ de la ética comunicativa o discursiva y, generalizando, de la ética sin más. Concebida como una suerte de *a priori* y, por ende, como algo que hay que presuponer indefectiblemente, la idea de una comunidad de comunicación encerraría à la *Peirce* un imperativo o *principio supremo* de la ética comunicativa o discursiva, a saber, ‘el imperativo de contribuir mediante la argumentación a la realización de la razón en el mundo’. Y Apel añade que se trata de un principio inequívoco al que todos habremos de prestar obediencia aunque nos resistamos a ello, puesto que –como advierte terminantemente– ‘quienquiera que suscite la cuestión de la justificación de un principio semejante (es decir, quienquiera que se pregunte *por qué* habría de obedecerlo) se hallará participando en la discusión argumentativa (es decir, estará demandando *razones*) y cabrá hacerle ver que *ya* ha aceptado tal principio como condición de la misma posibilidad de la argumentación; y quienquiera que deje de apreciarlo o de reconocerlo así quedará automáticamente excluido de la discusión, por lo que ni siquiera le será dado plantear por vía argumentativa cuestión alguna relativa a la justificación de ningún principio ético (es decir, *no* le será dado *argumentar en contra de la argumentación*, cosa que sólo cabe hacer *argumentando*, esto es, aceptando de antemano aquello que se pretende rechazar y por consiguiente contradiciéndose)’. ¿Pero qué valor probatorio podría recabar un *argumento* semejante? Como se le alcanza a cualquiera que se halle medianamente familiarizado con los entresijos de la teoría de la argumentación, se trata de una variante del llamado ‘argumento del *tu quoque*’, o ‘del tú también’, al que Apel rebautiza como *argumento de la autocontradicción performativa*, esto es, el argumento que se esgrime contra todo aquel cuyos actos desmienten sus afirmaciones (pensemos en el caso de un niño que afirmase que no puede pronunciar la palabra ‘abracadabra’ por medio de una frase en que de hecho la pronuncia, como ‘no puedo pronunciar *abracadabra*’, ante lo que habría que hacerle ver que se está contradiciendo puesto que la acaba de pronunciar). El más remoto e ilustre precedente de nuestro argumento lo encontramos en la llamada *consequentia mirabilis* de la lógica medieval que aducía que ‘demostrar que la demostración es imposible equivaldría, por el contrario, a demostrar la posibilidad de la demostración’, argumento, en efecto, irrefutable frente a cuantos intenten demostrar que la demostración es imposible, pero absolutamente inane frente a quien se niegue a entrar en el juego y renuncie a demostrar nada, como por lo demás tendrá que hacer, no menos consecuentemente, si se halla convencido de la imposibilidad de la demostración.



Los elementos en juego (incluida, como acabamos de escuchar, la negativa tajante del escéptico a seguirle el juego al lógico que destruye sus pretensiones, y que en rigor era ya la salida propuesta por Sexto Empírico a un lazo de la *consequentia mirabilis* que sólo gana en su propio terreno), los elementos en juego, digo, están pues claros. ¿Qué es la *consequentia mirabilis* –y acaso: ¿qué es la reducción al absurdo? ¿Qué podemos hacer con ella? Desde el punto de vista de una lógica digamos clásica, la respuesta es obvia: la *c.m* figura, y por cierto que a título mayor, en numerosos sistemas axiomáticos: constituye, así, un axioma (para ser exactos el II) en el sistema formal presentado por Łukasiewicz en 1929, el teorema I. 2.18 de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead (a título de “consecuencia inmediata de las proposiciones primitivas”); y fue ya, en fin, uno de los teoremas aceptados en la que tantos tienen por Carta Magna y constitución primitiva de la lógica contemporánea: la *Conceptografía (Begriffsschrift)* de Frege de 1879. La explicación de estos hechos, por lo demás, es absolutamente obvia: se trata de una tautología; se trata, en otros términos, de una fórmula que, a título de ley lógica, debemos considerar como verdadera bajo todas las posibles interpretaciones, esto es, bajo todas las posibles asignaciones de valores de verdad a las variables que contenga. Esto es: que es verdadera, como diría Leibniz, para todos los mundos posibles; o que, como diría el Wittgenstein del *Tractatus* (4. 462) “permite todos los estados de cosas posibles”. Para una mente que acepte la validez de las leyes de la lógica clásica (insisto: para una mente que acepte la validez de las leyes de la lógica clásica, y sólo hasta el extremo en que un argumento clásicamente irresistible puede hacer, sí, irresistible una creencia, pero nunca puede por sí sola garantizar la efectiva realidad de lo creído), para una mente así, digo, la *consequentia mirabilis* tendría, por tanto, un contenido mínimo sumamente tranquilizador: diría algo así como que, sea cual sea el mundo, se constituya como se constituya esa estructura o estructuras, ese modelo o modelos, realización o realizaciones de las leyes lógicas que llamamos el mundo (o los mundos), necesariamente nunca será el caso que en él, o en ellos, falte aquello que la *consequentia mirabilis* parece garantizar, a saber: aquello, sea lo que sea eso que aquí se llama aquello, que por surgir hasta de su destrucción no puede no faltar. Una formulación que nos sitúa, inexorablemente, ante el primer y más fuerte candidato a ejemplificar semejante ley de bronce de la razón; esto es: la propia ley; o, si se quiere, la propia legalidad: la propia necesidad de que, en todos y cada uno de los mundos pensables, se halle presente, por necesidad, el elemento del Nómos, el elemento de lo normativo. (Dicho en términos más concretos que, me parece, son los de la cosmología especulativa de hoy, pero que también fue ya la de Peirce: la propia necesidad de que, del universo o los universos surgidos o por surgir del vacío, ninguno sea enteramente ajeno, so pena de no perdurar, a algún elemento de legalidad; cuál sea en cada caso, y con qué consecuencias, es ya evidentemente otra cuestión). Pero la consecuencia mirabilis puede todavía, qué duda cabe, arrojar aún otros resultados como de estricta necesidad. Y es que una, y bien famosa, de esas proposiciones que se refutan a sí mismas, y así avalan su contraria, no es otra, la filosofía lo intuyó desde buen principio, que la que afirma esto: que “nada hay”. De forma que la archifamosa pregunta metafísica, aquella pregunta formulada por Leibniz, año de gracia de 1714, en sus “Principes de la nature et de la grâce fondés en raison”: “pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” (o bien, en la reformulación heideggeriana de aquel texto infame, la *Introducción a la Metafísica* de 1935: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”, “por qué es en general el ente y no más bien la nada”), tendría, para el que acepte la *consequentia mirabilis*, una contestación más que obvia: “porque lo segundo es imposible”. Se trata de un movimiento naturalísimo para el pensar, que el propio Heidegger, con ironía pero sin ambages, recoge con total crudeza: “Quien

hable de la nada, no sabe lo que hace. Quien habla de la nada, al hacerlo, la hace algo. Al hablar, habla contra lo que piensa. Se contra-dice a sí mismo. Un decir que se contra-dice, contraviene la regla fundamental del decir (lógos), contraviene a la “lógica”. Hablar de la nada es ilógico. El hombre que habla y piensa de modo ilógico carece de saber científico. Dentro de la filosofía, donde la Lógica tiene ubicación, a quien hable acerca de la nada, le corresponde tanto más rudamente el reproche de contravenir la regla fundamental de todo pensar” (*Introducción a la metafísica*, p. 61). Así que, si la afirmación de “la nada” es imposible, porque se refuta a sí misma, la proposición, en cambio, que afirmase que “algo hay”, se fundamentaría a sí misma, se tendría a sí misma como primer ejemplo o primera realización de su propuesta (y resultaría ser, así, tan irrefutable como necesaria). La consecuencia admirable, o más en general, la reducción al absurdo, o las pruebas indirectas, fueron y son utilizadas, como vimos, para “probar”, siquiera sea en y para el orden de lo lógico, la existencia de algo así como Dios. Empleada, como aquí se está sugiriendo, para demostrar la irrefutable necesidad de que no exista la Nada, y sí en cambio “algo”, no sabemos qué, pero sí, desde luego, algo que puede ser demostrado (quizá fuera conveniente que Lo llamemos simplemente así: “Lo demostrado”), y que por demostrado tiene que presuponer todo lo que se presupone para la demostración de su existencia (es a saber: las propias condiciones sin las que no es posible ninguna demostración), empleada de este modo, digo, esta estrategia argumentativa daría por tanto pie a argumentos verdaderamente ontológicos (porque no demostrarían la existencia de un Dios que es el Ser, sino, sencillamente, del Ser). Ignoro qué tipo de “realidad” podría ser ésta que nuestra razón (o al menos, nuestra razón entendida al modo clásica) no puede por menos de presuponer. Acabo de llamarla “Lo demostrado”, y la aparente fuerza de la reducción al absurdo me lleva a suponer que se trata de algo “imposible de negar”: pero cuya imposibilidad de ser negado antecede a cualquier posible determinación ulterior –así sea ésta la de que “es” o “no es”, es “cosa” o “persona”, “cuerpo” o “espíritu”, encarna o no el principio de contradicción, o en general encarna o no algo... Aquí, por tanto, debería detenerse mi discurso, porque por el momento poco más cabría extraer de él. Pero ya sabéis; es difícil sustraerse a la tentación de, como dicen Barwise y Etchemendy al comienzo de un libro célebre, entregarse, en vez de al razonamiento según principios, a la especulación salvaje. Así que, para terminar, me permitiré (me permitiréis, espero) un poco de especulación salvaje. Me aventuraré a exponer una conjetura, o quizá un sueño: eso que he llamado, con denominación que aspira a recoger su mínimo esencial, lo demostrado, no es otra cosa (si es que fuese cosa) que aquello que se ajusta a la forzosa constricción, a la Anánke representada por las leyes lógicas, aquí la ley de la afirmación por auto-negación. Ahora bien: ¿qué daría fundamento, a su vez, a semejante legalidad? La respuesta es: nada -o mejor: nada distinto a ella- porque como vimos en el caso de Apel y su pragmática trascendental, es por una forma de razonamiento como la *consequentia mirabilis* como se legitima toda forma de razonamiento, toda forma de argumentar. Pero... pero aquello que no tiene otra ley que sí mismo; aquello cuya realidad no es ejemplificación de ley abstracta -y superior- alguna, porque esa hipotética ley a la que se ajustaría no es otra cosa que él mismo, bien puede recibir un nombre tan antiguo como moderno y contemporáneo: es el azar, o el caos. Los griegos, bien lo sabemos, lo rechazaron de plano; lo consideraron “absurdo”, y supusieron que conducía a “aporías”. Aunque también, bien lo sabemos, experimentaron por él algo así como un sentimiento de respeto, que tuvo sus ribetes de religioso.