



DOSSIER CRÍTICO SOBRE EL LIBRO:
LOS SÓTANOS DEL UNIVERSO

Volumen monográfico de

NATURALEZA Y LIBERTAD

Revista de estudios interdisciplinarios

Número 3

Málaga, 2014

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://grupo.us.es/naturalezayl>

Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios

Número 3, 2014

ISSN: 2254-96682014

Directores: Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga; Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

Secretaria: Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla.

Consejo de Redacción: José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad CEU Cardenal Herrera; Héctor Velázquez, Universidad Panamericana, México.

Ajuntado a la redacción: Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

Consejo Editorial: Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

Consejo Asesor: Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Urbana University, Illinois; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid. Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

Redacción y Secretaría:

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla.

Depósito Legal: MA2112-2012

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

ÍNDICE

PRESENTACIÓN7

DOSSIER CRÍTICO SOBRE EL LIBRO *LOS SÓTANOS DEL UNIVERSO*

Juan Arana (U. de Sevilla), *El problema de la determinación y el diálogo interdisciplinar*.....11

Miguel Acosta (U. CEU San Pablo, Madrid), *La epistemología del riesgo y la relación ciencia-filosofía*.....25

Carlos del Ama (Madrid), *Reflexiones con ocasión del libro Los sótanos del universo*57

Luciano Espinosa (U. de Salamanca), *De los sótanos al ático del universo*93

Gonzalo Génova (U. Carlos III, Madrid), *Turing y el rostro del universo*101

Julio A. Gonzalo (U. Autónoma de Madrid), *De los sótanos a los confines del universo*111

Juan Meléndez Sánchez (U. Carlos III, Madrid), *De riesgos y metáforas*115

Andrés Muñoz Machado (Universidad Politécnica de Madrid), *Las matemáticas en Los sótanos del universo*.....123

Javier Sánchez Cañizares (U. de Navarra), *Sótanos del universo, espejos del alma*133

Francisco José Soler Gil (U. de Sevilla), *Una filosofía de la naturaleza contracorriente y antisistema*143

Ignacio Sols (U. Complutense, Madrid), *Recuperando la causa formal sin abandonar la causa eficiente*151

Juan Arana (U. de Sevilla), *Los subsótanos del universo. Materiales para un debate*167

REFLEXIONES CON OCASIÓN DEL LIBRO

LOS SÓTANOS DEL UNIVERSO

Carlos del Ama

Madrid

Resumen: En este artículo se comentan seis temas, tomando como punto de partida la lectura del libro del profesor Juan Arana: la epistemología del riesgo, la causa, el determinismo, la mecánica del lamarquismo, la verdad y reflexiones sobre el mal a propósito de Hume.

Palabras clave: El mal, la verdad, causa, efecto, evolución, lamarquismo, riesgo, determinismo, libertad, Kant, Hume, Leibniz, García Morente, Ortega, Zubiri.

Abstract: Six matters are mentioned in this paper starting from the reading of prof. Juan Arana's work: epistemology of risk, cause, determinism, the mechanics of Lamarquism, truth and reflections on evil in relation to Hume.

Keywords: Evil, Truth, Cause, Effect, Evolution, Lamarquism, Risk, Determinism, Freedom, Kant, Hume, Leibniz, García Morente, Ortega, Zubiri.

Recibido: 10 de diciembre de 2012. **Aprobado:** 12 de diciembre de 2013.

He terminado de leer el libro *Los sótanos del universo*. Lo he leído como suelo hacerlo, con lápiz, subrayando y anotando al margen las ideas que la lectura me sugiere. Quiero poner aquí en común algunas de mis notas, para lo que pasaré a glosar mis glosas agrupándolas temáticamente y aplicándolas el criterio que el libro llama “epistemología de riesgo” lo que en la práctica identifico con el método abductivo.

Tras un breve comentario crítico al libro, son ocho los temas que voy a comentar: La epistemología del riesgo, la causa, el determinismo, la mecánica del lamarquismo, la verdad y reflexiones a propósito de Hume.

1. LOS SÓTANOS DEL UNIVERSO

Echo en falta citas de filósofos españoles que, a mi entender, son relevantes en la tarea que asume el libro de superar a Kant. Sobre la supremacía del realismo frente al idealismo, que el libro defiende, creo que la idea de Zubiri del “carácter de realidad” que indefectiblemente se observa en los objetos no puede ser ignorada. La propuesta de García Morente sobre las tres realidades: Las cosas, las ideas y los valores, que se fundamentan y subsumen en la realidad vital de Ortega es, pienso, una gran aportación a tener en cuenta en la superación del idealismo. Y, por último, la razón histórica de Ortega, que abandona por fin la ontología quietista del ser de Parménides por una ontología dinámica del suceder que será continuada por Heidegger y esclarecida por García Morente, tampoco debiera ser ignorada.

2. A PROPÓSITO DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL RIESGO

...la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no es posible prever en modo alguno cómo se podría alguna vez medir completamente el círculo, el hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límite de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer [...] entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, pp. 128-130.

Cuando Dionisio habla, por fin, en el lenguaje de Apolo le faltan las palabras. Han llegado las fiestas saturnales de la razón, la lógica acaba por morderse la cola y de la ciencia empírica, corroboradora de hipótesis que pueden ser falsas, pasamos a la ciencia especulativa elaboradora de conjeturas inverificables que pueden ser verdaderas. El entendimiento mira más allá del horizonte, pasando a conocer lo imposible de esclarecer. Con ello, una vez más, el hombre descubre su gran verdad: *lo único cierto es la incertidumbre*. El lenguaje de la certeza es el de la poesía, pues, como dice Vattimo, “sus mentiras son reconocidas como tales”. El problema está en reconocer lo que en la poesía hay de verdad.

...sería posible avizorar asimismo la posibilidad... de proyectar la inteligibilización y construcción de la alteridad —incluyendo, por supuesto, su espacialidad— a través de otros sistemas cuyos ejes no sean necesariamente ópticos. Si tal ordenación y construcción se realizara... sería posible entrever entonces la simultánea posibilidad de que esa nueva alteridad trans-óptica estuviese dotada de una racionalidad no restringida simplemente a la videncia y evidencia (meramente ópticas) que alimentan al logos técnico tradicional. Semejante trans-racionalidad —sea dicho desde ahora— no sería por ello i-rracional o a-rracional, sino expresión de un logos trans-humano que trascendería los ingénitos límites del tradicional. La especialización ha introducido una ruptura en el seno del saber. Ciencia y filosofía se distancian observándose mutuamente con recelo, acusándose de intrusismo cuando desde una de ellas se reflexiona sobre la otra. En la frontera de ambas surgen problemas que sólo parecen solubles desde un enfoque integral. Una de esas fronteras se presenta al extrapolar las implicaciones de las hipótesis científicas más allá del horizonte empírico, fuera de lo humanamente sensible, lejos del ámbito de la videncia y la evidencia. En esa zona híbrida a la que se llega desde la ciencia pero en la que sólo se puede penetrar de la mano de la filosofía, cuyos contenidos son tema de reflexión pero inaccesibles a la experimentación, se abre ante nosotros un ámbito nuevo al que llamaré la meta-ciencia. Mayz Vallenilla, “Fundamentos de la meta-técnica”, *Idea*, p. 26.

3. LA CAUSA

Lo primero que se me ocurre sobre la causalidad es que no suele haber causas y efectos, sino *haces de causas y haces de efectos*. Se ve muy claro observando la praxis médica. Un diagnóstico no es más que el análisis de los posibles efectos de la enfermedad sobre el enfermo a los que se atribuye la capacidad de síntomas significativos. Por el lado de las causas, tenemos enfermedades polifactoriales que, por ejemplo, son enfermedades hereditarias que requieren la concurrencia de varios genes y basta la ausencia de uno solo de ellos para que la enfermedad no se manifieste. Tal es el caso, por ejemplo, de la espina bífida. Los genes causantes suelen ser aportaciones parciales de ambos progenitores, pues si uno de los dos tuviese todos los genes causantes de la enfermedad en su ADN, también estaría enfermo, lo que no suele ser el caso, prueba de la necesidad de que concurran genes diferentes.

Hay veces que la causa parece ser única, pero en muchas de esas situaciones, ello es debido a que el haz de causas es homogéneo y pueden sumarse, como en el caso de un móvil sometido a varias fuerzas que pueden sustituirse todas ellas por la resultante aplicada al centro de gravedad del móvil para obtener el mismo efecto.

Al reflexionar sobre lo que constituye una causa, considerada como causa eficiente, observo que *las causas son componentes externos que se integran en el efecto de modo determinante, diluyéndose en él*.

Es como si las causas pretendiesen pasar desapercibidas, como si intentasen tirar la piedra y esconder la mano. Puede que el aparente misterio del proceso causal se deba a la afición de las causas a la clandestinidad.

Además de la causa eficiente que activamente se incorpora al efecto, es recibida por la causa material pasiva que la asimila incorporándola al efecto. Siempre hay un mínimo de dos causas.

Veamos varios ejemplos: *Un ejemplo mecánico*, la bola de billar que es impulsada por el taco y echa a rodar sobre la mesa de billar. Si analizamos la ecuación matemática que describe el proceso encontramos que:

$$F.t = m.v$$

El impulso es igual a la cantidad de movimiento o momento cinético. La fórmula nos muestra como la causa (la fuerza), situada a la izquierda de la fórmula, se ha incorporado al efecto (el momento cinético) que aparece a la derecha de la fórmula, diluyéndose en él. Eso nos ocurre con todas las fórmulas físicas que describen relaciones de causa y efecto.

Un ejemplo eléctrico, una linterna en la que una batería alimenta el circuito en el que se intercala una bombilla que al conectar con la batería se enciende. La fórmula del proceso es:

$$V = I.R$$

El voltaje de la batería es igual a la intensidad de la corriente que recorre el circuito por la resistencia del mismo. De nuevo, vemos como la causa, el voltaje que encontramos en el primer término de la fórmula, se transforma en la intensidad de corriente eléctrica (efecto) que enciende la bombilla a medida que el voltaje se va diluyendo, de forma que al gastarse la batería, desaparece el voltaje y el proceso cesa. Esto que es general para la física, también lo es para la química y se ve mucho más claro.

Un ejemplo químico, tomemos un vaso de agua caliza. Si introducimos una paja en el agua y soplamos por ella (causa) el agua se enturbia (efecto). Analizando la fórmula del proceso, vemos que:



El anhídrido carbónico de mi aliento reacciona con el agua y el calcio, formando carbonato cálcico que precipita, enturbiando el agua, y se desprenden burbujitas de hidrogeno. Una vez más, pero más evidente, la causa (el anhídrido carbónico) se incorpora al efecto (carbonato cálcico) diluyéndose en él.

Un ejemplo biológico, la fecundación de un óvulo. El espermatozoide (la causa) se introduce en el óvulo, diluyéndose en él y generando el huevo fertilizado (el efecto).

Un ejemplo de física cuántica. Un fotón impacta sobre un electrón y le hace cambiar de órbita. La fórmula sería:

$$gama\ más\ ns = np$$

De nuevo la causa (el fotón) incide sobre el electrón en órbita *s* y lo desplaza a la órbita *p* tras diluirse en él como energía incorporada.

Un ejemplo doméstico, a un vaso de leche se le echa una cucharada de Colacao. La cucharada de chocolate en polvo (causa) se diluye en la leche haciendo que se ponga de color achocolatado (efecto). En este ejemplo también vemos como se trata de un haz de causas concurrentes, los cientos de miles de moléculas de chocolate en polvo que se echan a la leche y que

podríamos calcular por en número de Avogadro, pero que integramos en una causa unitaria a la que llamamos cucharada.

No podemos generalizar que el esquema observado sea aplicable a todas las determinaciones causa-efecto, pero por los ejemplos vistos si parece ser un proceso ampliamente extendido que resulta esclarecedor.

Respecto a los diferentes *tipos de causas*, mi creencia personal es que las causas naturales son eficientes y determinantes, estando reservadas las causas finales a seres con algún nivel de inteligencia que manejan el concepto de futuro.

En mi opinión, la causa eficiente es determinista y abarca todos los fenómenos naturales inconscientes, mientras que la causa final es propia de los seres humanos, confiriéndoles su libertad al permitirles optar entre fines alternativos. Una vez identificado el fin deseado, se busca lograrlo mediante causas eficientes.

La causa material equivale a la contribución del sujeto pasivo de los efectos en todo tipo de causas y la causa formal es un medio auxiliar de la causa final en aquellos casos en los que hay un proceso de diseño.

4. DETERMINISMO

Considero dos tipos de determinismo: El teológico y el causal.

El dilema de la omnisciencia divina y la libertad, tan debatido durante la Edad Media y que aún perdura en la cultura musulmana, quedó definitivamente resuelto por Leibniz en el siglo XVII cuando dejó clara la diferencia entre verdad y necesidad. El que ahora, querido lector, estés leyendo estas líneas no es necesario, podrías estar haciendo otra cosa, pero es verdad que

estás leyendo. El que alguien sepa que estás leyendo esto sabe una verdad, pero no lo hace necesario; sigue siendo el tuyo un acto contingente y libre. El que Dios sepa desde toda la eternidad que ahora tú estarías leyendo esto tampoco lo hace necesario. La omnisciencia divina ni implica determinismo ni merma la libertad. Es más, es el materialismo ateo el que implica determinismo, pues, como señaló Laplace, lo material está sujeto al mecanicismo determinista en el que todo se produce por sus causas haciéndolo predecible. Es la libertad del hombre la que permite rectificar el determinismo al actuar por fines. Por eso, la física se predice y las ciencias humanas se explican. La historia siempre se escribe *a posteriori* y la economía también. Muchos podrán explicar una bajada de la bolsa o una crisis financiera tras haberse producido, nadie pudo predecirla, a lo sumo, algunos podrían haberla intuido como probabilidad. Los actos económicos constituyen un conjunto de hechos históricos con contenido económico, por lo que la economía es una parte de la historia y su naturaleza es histórica. Reconocida la naturaleza de la economía como historia, podemos aplicarla todas las categorías que Ortega y Gasset nos fue revelando en su obra sobre la razón histórica, lo que, por ejemplo, nos permite reconocer que la mejor forma de describir la economía es narrativa. Dado que la mayoría de los hechos económicos son conmensurables, la narrativa económica suele ser cuantitativa. Cuando esa narración se hace en términos cuantitativos, fundamentalmente en forma de series temporales, surge la econometría. El problema con la narrativa es que solo es narrable el pasado. El futuro no se puede describir porque no es un porvenir que este ahí y se vaya acercando, sino un porhacer, que depende de lo que hagamos, resultando impredecible por indeterminado.

El determinismo causal laplaciano, tanto si es unívoco o estadístico, se interrumpe cuando llega a un ente capaz de tomar decisiones y actuar por fines en vez de hacerlo por causas. Las causas que le afectan lo condicionan pero no lo determinan.

5. LAMARKISMO

¿Cómo pueden heredarse las mutaciones adquiridas? Si consideramos el caso de que una célula de, por ejemplo, el hígado de un mamífero que ha recibido el impacto de un rayo cósmico alterándole un gen, ha sufrido una mutación positiva, beneficiosa para la salud de ese individuo y la de la especie, la posibilidad de que esa mutación se extienda a todo el órgano es bajísima. Tendrá que competir con el resto de millones de células que integran el hígado. Pensemos que si una célula maligna tarda meses en llegar a constituir un pequeño bulto, una célula benigna que carece de reproducción acelerada tardaría muchísimo más en extender su mutación, pudiendo morir el individuo antes de que el órgano se beneficie del cambio.

Si nuestra célula privilegiada quiere tener éxito, deberá contar con un muy buen sistema de marketing y distribución, sin dejar su éxito a la lenta selección Darwiniana.

Un mecanismo adecuado para garantizar el éxito de esta tarea lo tenemos en los virus. Un virus no es otra cosa que un vector genético. Lo que la célula mutada podría hacer, es duplicar la zona del ADN donde está ubicado el gen mutado, etiquetarlo, encapsularlo y crear un virus. El virus sería el encargado de “infectar” todo el hígado con el nuevo gen.

Si la mutación es tan importante, no sería suficiente con que las células reproductoras sean también infectadas y mutadas, pues la expansión de la mutación a otros individuos de la especie se realizaría por el lento camino de la herencia y la selección natural. Armados con el vehículo del virus, la mejor estrategia sería infectar a los individuos que se encuentren en la proximidad del mutado y buscar también otras vías de propagación: el aire, el agua, otras especies que actúen de portadoras... para extender la mutación.

Debiéramos considerar a los virus como constituyentes de una genosfera que nos rodea (utilizando la terminología de Teilhard de Chardin) y con la que interactuamos cediendo y tomando genes con otros individuos de la especie y especies afines. Evidentemente, un virus de otra especie tendrá que ser eliminado por el sistema inmunológico, de no hacerlo podría producir una enfermedad en el individuo infectado en lugar de proporcionarle una mutación.

Hay tres experiencias sorprendentes que tuve de niño que ilustran la posibilidad del intercambio de genes por infección viral:

—En cierta ocasión me invitaron a una conferencia que daba un sacerdote jesuita de Pamplona que había estado 42 años en China. No recuerdo ni una palabra de lo que dijo sobre China, pero no puedo olvidar que su aspecto era totalmente chino: Piel amarilla, barba lacia, ojos oblicuos...

—Unos amigos de mis padres adoptaron una niña, con los años, se convirtió en un duplicado de su madre.

—Conocí una pareja de ancianos esposos que vivían en el pueblo de mis abuelos, nunca he visto dos personas tan parecidas sin ser hermanos gemelos.

La explicación que encuentro para los tres casos es la realidad de una genosfera vírica que se comparte, principalmente en la convivencia.

6. LA VERDAD

Me encanta la definición de verdad que se hace en el libro como “una cualidad de los objetos que los hace inteligibles”. También define Juan Arana la verdad como “la única referencia absoluta, más cercana de la realidad que del concepto”, lo que nos indica que la verdad es algo más complejo de lo que a primera vista aparenta, presentando, al menos, cierta dualidad oscilante entre lo óntico y lo epistemológico.

Si recordamos las diferentes definiciones de verdad que nos han ido dando los diferentes filósofos a lo largo de los siglos, encontramos opiniones como las siguientes:

Para los griegos clásicos la verdad era descubrimiento (*aletheia*), la realidad va desvelando sus secretos ante el observador hasta la manifestación de lo más íntimo de su ser. La flor muestra desde lejos sus colores, al acercarnos nos da su aroma y tendremos que acercarnos aún más para descubrir su función reproductora.

Para Aristóteles, verdad es *decir de lo que es que es y de lo que no es que no es*. Antes, Platón (*Cratilo*), había escrito que *la proposición que afirma de lo que es que es, es verdad y la que dice lo que no es, es falsa*. Señalando ambos una relación entre la verdad y el enunciado.

Para Tomás de Aquino, *verdad es adecuación (adequatio) entre el pensamiento y la cosa pensada*. El pensamiento de que “ahora es de día” es verdad si ese pensamiento se corresponde con el hecho de que el sol está iluminando la parte del planeta en la cual nos encontramos en ese momento.

Quine¹, precisando el pensamiento de Santo Tomás y siguiendo a Tarski, para quien *un enunciado es verdadero si existe un elemento que lo satisface*, dirá que *verdad es desentrecomillar*. Es verdad que “ahora es de día” porque ahora es de día y es verdad que “esto es un texto escrito” porque esto es un texto escrito. Para ambos, la verdad consiste en que se de una referencia real que satisfaga el sentido del enunciado, haciéndolo verdadero. En terminología de Wittgenstein, diríamos que un enunciado es verdad si “el estado de cosas” lo confirma. Se podría criticar éste enfoque, señalando que con el desentrecomillado no establecemos una relación entre una frase y un estado de la realidad, sino entre dos frases. Chalmers descalifica esa crítica apelando a que toda frase es una referencia a la realidad. El hecho es que tanto para Quine como para Tarski, la verdad es una propiedad de los enunciados.

Según Apel² la verdad está en el consenso. Podemos afirmar que “ahora es de día” cuando la mayoría de los presentes, si no todos, estemos de acuerdo en que ahora es de día. Es la coherencia de los testimonios que surge como expresión de la coherencia de múltiples evidencias. Para las escuelas pragmáticas, la verdad está en la utilidad, de manera que es *verdad lo útil*, lo eficaz para la acción. Así, para William James *la verdad está en la predecibilidad y la utilidad que para la acción proporciona un mayor control* y, según Bacon, *verdad y utilidad son una misma cosa*. Lo cual es cierto si tomamos como utilidad la confirmación empírica de una previsión, pero en el sentido utilitarista puro es una verdad a medias, dado que siendo cierto que la verdad es útil, se da la utilidad de lo falso, hay mentiras útiles, y se encuentran verdades poco

1 W. V. Quine, *La poursuite de la vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

2 K. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1991.

prácticas. Ortega afirmaba que el que no está en la verdad termina por incurrir en errores prácticos. La utilidad es un criterio pragmático, pero la verdad es un criterio epistemológico, no siendo lo útil criterio de verdad sino de utilidad, lo que no quita para que la verdad sea útil. Foucault³ llegará a decir que “*la verdad es una forma de poder*”.

Santo Tomás considera que la verdad está en el pensamiento, mientras que San Anselmo habla de la verdad que hay en la esencia de la cosa y de que el pensamiento es recto cuando piensa que lo que es, es. Locke distinguirá entre una *verdad nominal*: como concordancia de pensamiento y palabra, y una *verdad real*: como concordancia del pensamiento y la cosa. Un concepto básico asociado al de verdad es el de *evidencia*. Descartes dejó dicho que la evidencia la proporciona toda observación clara y distinta que muestre una representación ineludible de la realidad.

Todo enunciado sobre el estado de las cosas deberá pasar una prueba de contraste con la realidad para ser evidente. Verdad sería *lo que pasa la prueba*, lo contrastado, lo que supera el “*elencus*” de Parménides. Partiendo de la sensación, la creencia en la realidad de lo observado se da cuando percibimos un carácter por el cual se nos induce a creer que lo percibido es real y que la percepción representa adecuadamente esa realidad. La verdad requiere la presencia de ese *carácter de real* del que habla Zubiri⁴ y se da en la percepción como fuerza de imposición de lo sentido que permite creer que lo percibido

3 M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1991; M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

4 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 33.

es real y asumir que nuestra percepción concuerda con esa realidad. El carácter de realidad de lo observado lo proporciona la patencia y permanencia fruto de la manifestación de las cosas reales en su ser.

El ser dice de sí mismo lo que muestra al manifestarse como lo que es, mientras que los seres humanos decimos de los otros seres lo que pensamos de ellos, sobre la base de lo que interpretamos de lo observado en lo que nos es mostrado. Tomando a la verdad como *adecuación*, se muestran tres facetas de la verdad: La adecuación del ser a lo que éste dice de sí mismo en lo que muestra de sí. La adecuación de nuestro pensamiento al ser en base a lo manifiesto en él y observado por nosotros como interpretación de lo percibido. La adecuación de nuestro decir a lo que pensamos.

La falta de adecuación entre lo que el ser es y lo que muestra de sí constituye *la falsedad*. Se evita con *autenticidad*. La falta de adecuación entre lo que pensamos sobre una realidad y esa realidad constituye *el error*. Evitarlo requiere *objetividad*. La falta de adecuación entre lo que decimos y lo que pensamos constituye *la mentira*. Se evita con la *sinceridad*.

Si pensamos que es un Dalí un cuadro que no es de Dalí estamos en un *error*. Si decimos que es de Dalí un cuadro que pensamos que no es de Dalí, *mentimos*. Si un cuadro que no es de Dalí aparenta ser de Dalí, se trata de un cuadro *falso*. Hay por tanto, tres facetas de la verdad: Una verdad en el mostrarse de las cosas, en su forma, una verdad en el pensar, en la noción de las cosas, y una verdad en el decir de los hombres, en los enunciados. Autenticidad, objetividad y sinceridad son tres formas de la verdad. Podríamos cerrar el triángulo de la verdad con el concepto de *corrección*, definiendo como verdadero o correcto todo enunciado cuyo significado es satisfecho por el estado de cosas.

La dificultad para determinar la concordancia entre los diferentes términos de la verdad, se debe a que se encuentran en tres planos de realidad diferentes o, como diría Popper, en tres mundos distintos, siendo más fácil identificar discordancias extremas que permitan identificar mentiras, errores, incorrecciones y falsificaciones groseras que determinar la verdad. Es más fácil falsar que verificar.

Podemos resumir lo dicho y decir, matizando la definición tarskiana, que *un enunciado es verdad cuando la interpretación que doy a ese enunciado, atribuyéndole un significado, concuerda con el sentido del juicio con el que mi pensamiento interpreta lo que la realidad me muestra.* La verdad no es un atributo del enunciado, sino de su interpretación, la cual se da en la mente, siendo, por tanto, la interpretación de la misma naturaleza que el juicio, por lo que la adecuación entre ambos es plena, por darse en un mismo plano de la realidad: la mente humana. Lo cual lleva a concluir que la verdad subjetiva es un atributo de un estado mental.

La interpretación del enunciado es lo fundamental para valorar la verdad y no su valor semántico. Dicha interpretación dependerá de diversos factores, como el contexto en que se diga lo dicho, el tono de voz, el estado anímico del receptor, pero el primer condicionante es el lenguaje utilizado y el idioma empleado. Recordemos que el enunciado: *“i Viteli dei romani sonno belli”*, en latín significa: *“Ve, oh Vitelo, dios romano, al son de la guerra”*. Pero en italiano, esa misma frase, se traduce como: *“Los corderos de los romanos son bellos”*. Lo que demuestra que la verdad no está en el enunciado, como afirmaba Tarski, sino en su interpretación. Tampoco podemos buscar la concordancia de nuestros enunciados con las cosas, sino con nuestros juicios sobre ellas. *La mente percibe*, según Locke, *cómo cada idea concuerda consigo misma.* En la

subjetividad de la idea, pensamiento y ser se identifican (de nuevo un regreso a Parménides).

Pero si la veracidad de un enunciado lo es respecto a un juicio erróneo, tendríamos la posibilidad de enunciados *veraces* (que no son mentira), pero *erróneos* (que no son verdad), lo que lleva a que la verdad subjetiva no es garantía de verdad y que la única verdad sin mácula es la verdad objetiva que la realidad impone en su manifestarse. Hay un caso en el cual coinciden realidad, pensamiento y enunciado: cuando decimos “pienso” conscientes de lo que decimos. De ahí que el “cogito” de Descartes sea una verdad radical. En el decir del *cogito* coinciden el ser y el pensar parmenídeos con ese decir.

El ámbito ontológico de la verdad se da fuera de nuestro pensamiento, la verdad objetiva se muestra en la cosa misma en su *autenticidad*. La realidad manifiesta es la verdad fundamental.

7. VERDAD Y CONVENCIMIENTO

Hablando de la verdad, Juan Arana nos llama la atención sobre el trío: Verdad, convencimiento, certeza.

Entre las primeras reflexiones documentadas sobre la verdad destaca el poema de Parménides, quien, según la mayoría de los textos modernos que comentan el poema, califica la verdad como “redonda”, lo cual transmite una imagen de armonía, perfección y coherencia. Pero hay otra versión. Como relata Pierre Aubenque⁵, existe una importante diferencia entre el manuscrito de Simplicius, en el que se reproduce el poema y las versiones de los textos de

⁵ P. Aubenque, *Etudes sur Parménide*.

Plutarco, Sextus, Clemente y Diógenes Laecio. El primero utiliza en el verso 1.29 la expresión *αλετηεισ ευκυκλεος*, “*verdad bien redonda*”, mientras que los otros utilizan la versión *αλετηεισ ευπειτηεος* “*verdad persuasiva*” o *verdad convincente*. La traducción que Pierre Aubenque asume como canónica y utiliza en sus “*Etudes sur Parménide*”, dice:

...tanto el corazón imperturbable de la verdad persuasiva (1.30) como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla la verdadera convicción. (1.31).

Esta versión, además de considerar a la verdad como persuasiva, proporciona un concepto funcional de la verdad como proporcionadora de *convicción*, ya que “la creencia sigue a la verdad”. (2.3). Siendo ese poder de convicción, esa “fuerza de la verdad” (8.12) la que hará evidentes las leyes que rigen la naturaleza del ser, esa “firme necesidad que lo tiene en cadenas envolventes”, (8.30-8.31) esa “justicia” que mantiene firmes las cadenas (8.14-8.15) de las leyes naturales a las que se encuentra atado el ser.

Siendo la certeza el estado al que lleva la convicción, la cual es causada por la “fuerza de la verdad”, la *verdad* se muestra como camino hacia la certeza por medio de la *convicción*, a la que se llega por *la fuerza persuasiva de la verdad*. No basta con conocer la verdad, tenemos que ser conscientes de que estamos en la verdad para que la verdad resulte efectiva y eficaz. Es ese convencimiento la base de la certeza y la fuerza operativa de la verdad como movilizadora de voluntades para la acción concertada. (Puede que parte de los problemas que el Gobierno Español tiene para gestionar la crisis provenga de la dificultad que tiene para convencer a la ciudadanía de lo acertado de su programa). La *certeza* se presenta ahora como el *reconocimiento de la verdad* y la verdad como *aquello que proporciona convicción*, siendo caracterís-

tica de la verdad convincente la coherencia o adecuación mutua entre diversas evidencias, tornándolas persuasivas por la ausencia de contradicciones. La verdad, por tanto, debe manifestarse en su *capacidad de convicción*, fruto del nivel de coherencia, y la coherencia (como verdad formal lógico-matemática) se muestra ahora como *un requisito de la verdad en cuanto condición necesaria para la convicción*. Su base son la evidencia y el argumento racionalmente justificado.

Dado que la mentira también puede ser presentada coherentemente, la coherencia es requisito, pero no es garantía de verdad, acota el ámbito donde la verdad florece. Si buscamos la verdad habrá de buscarla entre lo coherente, sin tomar, insisto, la coherencia por verdad. Los sofistas buscan la convicción al margen de la verdad. La retórica busca presentar argumentos coherentes, que resulten convincentes ya sean verdaderos o falsos. Tampoco la verdad es automática y sistemáticamente convincente, recordemos casos como los de Galileo o Colón; mientras que una mentira coherentemente presentada puede resultar convincente, como lo son muchas aporías manifiestamente falsas, y tantos discursos de letrados y políticos, de todo el mundo, de retórica falaz. Quien está en la verdad no necesita recurrir a la violencia para imponerla, pues la verdad se impone por sí misma. Lo que se requiere es mostrar la verdad de la verdad: convencer. Pero para convencer es preciso mostrar y demostrar. Toda imposición es sospechosa de albergar el error. Una razón más para asumir la superioridad del diálogo sobre la imposición. La convivencia debiera fundamentarse en el esfuerzo por fomentar la búsqueda de la verdad frente al *error* y la *mentira*, multiplicar las perspectivas contrastándolas mediante el diálogo para evitar el *error* y el *fraude*. Exhibir la verdad con toda su fuerza de convencimiento y argumentar con razones. El criterio de deci-

sión colectiva debe ser el de dar la razón al *argumento más convincente*. Recordemos que para Apel⁶ la verdad está en el consenso.

Para que un enunciado sea tenido por cierto, para que pueda ser asumido de manera que satisfaga la “necesidad de certeza” sin sombra de dudas, deberá ser el enunciado más convincente de los disponibles. Lo cual lleva a otro plano de la verdad: el histórico. Dado que tanto los paradigmas como los datos disponibles y el contexto evolucionan, el enunciado dominante puede ser distinto del que lo fue en tiempos anteriores o del que pueda llegar a serlo en el futuro: Cada momento histórico dispone de su propia verdad. Lo cual lleva a un concepto de verdad como vigencia. *Es verdad lo vigente*, decantándose en lo vigente tanto aquellas “verdades” que habiendo sobrevivido al pasado constituyen nuestra herencia cultural, como las “descubiertas” por nuestra generación y que pasarán a formar parte de nuestro legado. La verdad vigente es el poso de la historia del pensamiento. Esa consideración, sin más, llevaría a un relativismo histórico. “¿Quiere esto decir —pregunta Ortega en *Relativismo y Racionalismo*³²— que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que sólo valen como verdad para un determinado tiempo?”. La relatividad histórica señala un hecho importante, cual es el desarrollo de la verdad en el tiempo, el desvelamiento⁷ progresivo de la realidad. Ese mismo desarrollo de la verdad a lo largo de la historia indicaría la existencia de una verdad absoluta, atemporal, a la que se tiende y se busca.

6 K. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

32 J. Ortega y Gasset, *Relativismo y Racionalismo*.

7 Para los griegos clásicos, la verdad era desvelamiento.

Tendremos, por tanto, que *la verdad absoluta es una verdad límite, regulativa*, a la que se llega asintóticamente por convergencia de las opiniones y verdades históricas temporales que la comunidad humana va alcanzando con el devenir de los hechos científicos y el desarrollo del conocimiento. La verdad no es una posición alcanzada, sino un sentido a seguir. La verdad, como vigencia, es una verdad orientativa, indicadora. *La verdad se hace camino*. Si recordamos a Parménides y su afirmación de los dos caminos: el de la verdad y el de la opinión, tendremos que sospechar que el de la opinión converge hacia la verdad, mediante el contraste de opiniones, y que el de la verdad solo podría alcanzarse directamente, según testimonio del propio Parménides, como revelación. La verdad histórica se caracteriza por su provisionalidad. Es una etapa en tránsito y no el término. Una verdad histórica, itinerante, es totalmente coherente con una realidad en evolución, que se va desvelando a sí misma y revelándose progresivamente como una manifestación gradual de lo latente en su actualidad cambiante. La verdad, así vectorizada, orientación y no meta, verdad direccional, indicativa más que descriptiva, aporta a una realidad evolutiva tanto esclarecimiento como sentido. La verdad *da sentido a la realidad* y, como parte de esa realidad orientada, la misión de la verdad es dar sentido a nuestra propia vida. Vivir con sentido es vivir en la búsqueda de la verdad.

8. A PROPÓSITO DE HUME

Trataremos dos temas: la relación causa-efecto y el problema del mal. *La relación causa-efecto*. Para Hume, la relación causa-efecto se determina por

dos características: precesión y recurrencia. Si sistemáticamente un acto A precede a otro B, Hume asume que A es causa de B.

El problema está en demostrar que la recurrencia es permanente, lo cual no es posible, como demuestra el pavo filósofo. Había un pavo filósofo que observó que el granjero siempre que entraba en el corral, le daba de comer. Formuló esa observación como hipótesis y la verificó durante varios días, dándose por satisfecho con sus comprobaciones. Y la hipótesis se siguió confirmando diariamente, hasta la víspera de Navidad, cuando el granjero entró y le cortó el cuello al pavo.

También habría que demostrar que la precedencia es causal. Pongamos otro ejemplo. Mi mujer suele ir acompañada de su hermana cuando visita determinada tienda de Madrid, porque a ambas les gusta conocer la opinión de la otra antes de comprar algo. Sistemáticamente es mi cuñada la que siempre entra la primera en la tienda. Cualquiera empleado de ese comercio que las viese, si aplica el criterio de Hume, concluirá que, dada la sistemática precedencia y recurrencia, la entrada de mi cuñada es la causa de que entre mi mujer. Lo que es un manifiesto error, mi mujer entra porque quiere comprar, cosa que también haría si un día no la acompañase su hermana.

El problema del mal: Unde malum? En sus *Diálogos sobre la religión natural*, David Hume replantea el problema de Epicuro sobre la dificultad de explicar la existencia del mal desde los presupuestos del teísmo.

En el capítulo X de los diálogos, propone Hume, por boca de Filón, lo siguiente: “Admitimos que el poder de la Deidad es infinito; todo lo que Él quiere se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz, por tanto, Él no quiere la felicidad de éstos. [...] ¿Quiere Él prevenir el mal, pero no

puede?, entonces es impotente. ¿Puede, pero no quiere? Entonces no es bueno. ¿Quiere y puede? entonces, ¿de dónde sale el mal?”

Podemos formalizar el razonamiento de Filón como sigue: *Si Dios fuese omnipotente y bueno no habría mal. Hay mal, Luego o Dios no es omnipotente o no es bueno.* Partimos de un condicional contrafáctico como primera premisa; si la reformulamos como una conjunción fáctica, su expresión sería: *Dios es omnipotente y bueno y hay mal.* De esa conjunción de hechos, la conclusión acertada es que: *Hay mucho bueno y no todo es bueno.* La conclusión inmediata que podemos sacar de la realidad del mal es la refutación incontestable del panteísmo.

El transferir uno de los términos de una conjunción de hechos al otro lado de la implicación, negándolo, constituye una operación lógicamente inválida. Luego no podemos transferir el mal a la derecha de la implicación, negándolo, pues nos llevaría a la falacia de construir una implicación con un consecuente falso: la negación del mal, lo que, como sabemos por lógica, nos permitiría demostrar cualquier mentira, como que Dios no puede ser bueno y omnipotente.

El mal es un antecedente fáctico, no una conclusión teórica. Al mal hay que asumirlo, no explicarlo.

La reformulación de una conjunción fáctica como condicional contrafáctico que niegue el consecuente no es legítima. P y Q no se pueden transformar en P implica no Q, porque la expresión lógica: (P y Q) implica (P implica no Q) es falsa *a priori*, dado que nos llevaría a la contradicción de tener que afirmar simultáneamente Q (en nuestro caso, el mal) y no Q (en nuestro caso, la ausencia de mal). De (P y Q) no se puede pasar a (P implica no Q) porque, precisamente: (P y Q) implica no (P implica no Q) luego de

“hay Dios <P> y hay mal <Q> no puede deducirse que “si hubiese Dios no habría mal”, ya que esas dos proposiciones son incompatibles.

Aclarémoslo con un ejemplo. Si afirmamos una serie de hechos que se dan conjuntamente, podemos inducir conclusiones predecibles, deducibles de esos hechos, tales como: El agua es húmeda y el agua es pesada y el agua es H₂O, luego el agua moja y pesa.

Pero no podemos transferir uno de los términos del antecedente a la conclusión, negándolo, para decir, por ejemplo, que “Si el agua es húmeda y pesada, entonces el agua moja, pesa, lo que implica que no es H₂O”.

Por mucho que algún físico aristotélico defendiese ese enunciado, en base a que el agua no puede tener un gas ligero, como el hidrógeno, si es pesada, ni estar compuesta de gases si moja.

La transposición de un término del antecedente al consecuente, negándolo, solo es correcta en el caso de que el antecedente sea una disyunción exclusiva. Así, afirmar que A es de madera o bien es de otro material, nos permite asegurar que si A es de madera, entonces no es de ningún otro material. En efecto, (P w Q) implica (P implica no Q) es una expresión tautológicamente cierta.

Podemos rastrear, por tanto, el error de Hume, y ver que radica en haber tomado la presunción teórica de una conjunción fáctica por una disyunción contrafáctica hipotética.

Además, partir de una hipótesis *a priori* rompe con el principio del propio Hume de atenerse a los hechos, no pudiendo asumirla tampoco por incoherencia con su filosofía.

Pero, ¿de dónde surge la evidencia de la conjunción de Dios y el mal? La tenemos en el mundo.

El mal se da en el mundo, por tanto, el problema del mundo y su origen es previo al problema del mal. Del hecho del mundo se puede inferir, por el argumento cosmológico, un ser creador. Hume recurre al argumento por designio, afirmando, en la introducción de su “Historia natural de la religión”, que “todo el sistema de la naturaleza nos habla por sí mismo de un autor inteligente”. Reforzando la evidencia de su inferencia al comienzo del § XV del mismo libro, con la expresión de su convencimiento de que

...aunque la estupidez de los hombres bárbaros e ignorantes sea tan grande como para impedirles ver que detrás de esas evidentes obras de la naturaleza con las que están familiarizados hay un autor soberano, [...] nos vemos obligados a adoptar, con firmísima convicción, la idea de que existe una causa o autor inteligente.

La inferencia de un creador inteligente se efectúa con total independencia del mal y es previa a cualquier consideración sobre el bien o el mal.

Afirmar un condicional contrafáctico que implica una falsedad, como que el mal no se da cuando es evidente que lo hay, es negar la condición. Y, evidentemente, de la negación de un enunciado se deduce que su afirmación es falsa. Es decir, afirmar que si Dios es omnipotente y bueno, el mal no existe es afirmar que Dios no es omnipotente y bueno, de donde, por Morgan, se deduciría que o Dios no es omnipotente o no es bueno. La falsedad está en la premisa inicial, al negar el mal.

Con lo que queda demostrado que, como defendía Wittgenstein, se trata de un pseudoproblema que no tenía que ser resuelto sino disuelto.

Denunciada la falacia formal del planteamiento de Hume y rechazado, por falso, el contrafáctico contradictorio según el cual si Dios es omnipotente

y bueno no habría mal, lo que sí procede es preguntarnos por las condiciones de posibilidad de la conjunción fáctica que afirma un Dios omnipotente y bueno, junto con la presencia del mal en el mundo. Lo tomaremos como pretexto para analizar el problema del mal.

La pregunta quedaría reformulada como sigue: *¿Cómo es posible la existencia de un Dios omnipotente y bueno en conjunción con el hecho del mal?* Plantear la pregunta es reconocer la incomprensión natural de la mente humana ante la realidad del mal en conjunción con la existencia de un Dios bueno y omnipotente. Invirtiendo los términos, hemos de reconocer, en la incomprensión natural ante el mal, una prueba de la existencia de Dios, dado que si Dios no existiese con los atributos de bondad y omnipotencia, el mal sería comprensible en su evidencia incuestionable.

En términos lógicos tendríamos: *Si no hay Dios, entonces no se plantea el problema del mal luego, por “modus tollens”, sí se plantea el problema del mal, entonces no (no hay Dios).* Es decir: plantear la cuestión del mal es reconocer que hay Dios. Y dado que la cuestión se nos plantea, pasemos a intentar responder la pregunta propuesta: *¿Cómo es posible la existencia de un Dios omnipotente y bueno en conjunción con el hecho del mal?* Evidentemente, una posible solución de esa aparente contradicción sería que, o bien Dios no es omnipotente, o bien Dios no es bueno, que es la insinuación que Filón nos hace en el texto de Hume. Pero hay otras tres posibilidades:

—Que no hay Dios, que sería la opción final hacia la que Filón parece intentar hacernos llegar.

—Que Dios no es ni omnipotente ni bueno.

—Que no existe el mal.

Esta última es la opción que defiende San Agustín. Para el obispo filósofo, el mal es ausencia de bien, como la oscuridad es ausencia de luz; de tal forma que llamaríamos mal a la pérdida de un bien. La cojera es un mal por haber perdido una pierna, que es un bien. Para entenderlo mejor, volvamos a los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume. En el ya citado capítulo X, Filón propone un lista de cuatro circunstancias de las que dependen todos los males y, en la primera, dice:

...el mal es esa disposición o economía de la creación animal por la cual los dolores, como también los placeres, son empleados para incitar a todas las criaturas a la acción y mantenerlas atentas en la gran empresa de la propia conservación. Ahora bien, al entendimiento humano le parece que el placer solo, en sus diversos grados, es suficiente para este propósito. Todos los animales podrían estar constantemente en un estado de goce; y cuando se sintieran acuciados por alguna de las necesidades de la naturaleza, como la sed, el hambre, la fatiga, en lugar de dolor podrían sentir una disminución de placer que les impulsaría a buscar ese objeto necesario para su subsistencia.

De esa forma, se daría la posibilidad de que evitásemos la llama por el placer de no quemarnos. Como si, constantemente, estuviésemos escuchando una música celestial que se interrumpiese al acercarnos al fuego. (Dudo de la eficacia de tal sistema para evitar arder cuando se trate de tener que escoger entre la música y el frío).

San Agustín parece asumir que el deseo de Filón se cumple, pero que es precisamente a la pérdida de un placer o la merma de un bien sobreabundante a lo que llamamos mal. El mal del hipotético estado idílico que nos propone Filón sería dejar de oír músicas celestiales, como mal llamamos a perder un dedo aunque nos queden otros nueve.

Una posible objeción a San Agustín podría partir de la indeterminación de los bienes perdidos, dado que tan negativo como no contar con un dedo desde el nacimiento sería no poder contar con alas, lo cual nos llevaría a considerar malo todo aquello que no es nuestro. Esa objeción queda resuelta si asumimos como característica de bien su especificidad, tal y como Santo Tomás hace ver en la *quaestio* 96 de su *Summa Teológica*. Si el concepto de bueno sólo tiene aplicación a los seres en la medida en que son miembros de una cierta clase, también lo será el de malo. No tener alas no sería un mal para el hombre, dado que a los de su clase no les es dado contar con alas. Lo cual nos determina una característica de gran parte de los males: su especificidad, que lleva al relativismo de muchos males.

Si el mal es específico, supone que un mismo suceso puede ser malo para algunos y no serlo para otros, incluso se abre la posibilidad de males que fuesen buenos para algunos. El que los lobos se coman a los corderos no parece que sea malo para los lobos. El mal sería mal para aquel que lo sufre, pero no para quien se beneficia de ese mal ajeno.

Habría que considerar dos tipos de males: los que benefician a alguien y los que, al no proporcionar beneficio para nadie, no son deseados por nadie. El primer tipo de mal sería un mal interesado y, como tal, sujeto a algún interés y dado que todo interés es particular, sería un mal relativo al injuriado. Hay males padecidos y males infringidos.

Entendiendo y alabando la propuesta de San Agustín, personalmente no puedo asumirla como explicación universal del mal, entre otras cosas porque mi mal no es haber perdido una pierna, sino tener 15 kilos de exceso de peso.

Considero que los terroristas son un mal que sobra y no una carencia; y que a las minas antipersonales no les falta nada, tienen su sensor, su percutor, su fulminante, su detonante y su metralla; pero todas ellas están de más.

He de admitirle a San Agustín que hay un gran número de males carenciales, pero no todos los males lo son, también hay males excedentes.

Una segunda posibilidad sería la de asumir, con Hegel, que todo mal terminará por ser subsumido en el bien absoluto; la noción de que no hay mal que por bien no venga. Podría refutarse que la esperanza de Hegel es escatológica y se daría en un más allá en el que, los que razonan según Filón, no creen. Se podría intentar demostrar que los males fructifican en bienes en este mundo, como cuando tras el disgusto de haber perdido un determinado trabajo, ello sea causa de encontrar otro mejor o quien, habiendo perdido un avión, evita verse víctima de una catástrofe aérea; pero no está en nuestra mano generalizar la derivación de un bien terreno de cualquier mal, ello nos llevaría a justificar todo mal.

El Talmud (Berajot, 60 b) defiende que todo es para bien, narrando, como ejemplo de ello, la historia del justo que no encontró albergue en la ciudad y pasó la noche a la intemperie, para descubrir, al día siguiente, que un ejército había ocupado la ciudad durante la noche y apresado a todos sus habitantes.

La tesis de que todo mal conduce a un bien tiene el gravísimo peligro de la indiferenciación de los medios, lo que nos llevaría al maquiavelismo de asumir que todo vale, dado que todo es para bien. Lo cual nos permitiría justificar cualquier barbaridad. El hecho de que un Dios bueno y omnipotente pueda sacar bien de cualquier mal no justifica que se pueda cometer todo tipo de tropelías y causar un sinnúmero de males.

Podemos asumir que haya males aparentes que, en realidad, son bienes, como la intervención quirúrgica sanadora o la inundación que palia la sequía, colma los acuíferos y fertiliza los campos; pero también tenemos que admitir que se dan males indeseables y penosos. En cualquier caso, admitir que todo es para bien no equivale a negar que el mal tenga menos parabienes que el bien. Si es cierto que el mal es para bien, hemos de reconocer que el bien es para mejor.

Llamamos pecado al mal penoso, interesado y antropocéntrico, tanto si es carente como sobrante. Evidentemente, un Dios bueno insistiría en evitar el pecado. ¿Cómo es que siendo omnipotente lo permite? La respuesta clásica es la de considerar a la libertad del hombre en tal estima como para poder tolerar por ella al pecado, dado que no hay libertad si no es falible.

La tesis, ahora, sería la de que hay una jerarquía de males, siendo el mal que se da en el mundo un mal menor, lo que nos llevaría con Leibniz a pensar que éste es el mejor de los mundos posibles —creo que la fórmula es de Voltaire aunque se suele atribuir a Leibniz— o, en términos del mal, el menos malo.

El mal instrumental, como medio de evitar males mayores o como “sazón” del bien, no nos evita pensar que está en la mano de un Dios omnipotente haber podido hacerlo de manera que proporcionase un bien lo suficientemente sabroso, como para no necesitar de la sal y la pimienta que pueda aportar el mal.

El Talmud nos muestra otra solución para nuestro problema, en vez de buscar eliminar al mal del enunciado de la pregunta, la solución vendría de añadir la consideración de que Dios, además de omnipotente y bueno, es

justo. El mal no sería contradictorio con un Dios justo, sino fruto de su justicia, como medio para premiar o castigar el buen o mal uso de la libertad.

El problema que plantea el Talmud no es el de la existencia del mal, el cual se asume como hecho irrefutable, lo que se cuestiona es que un Dios justo permita el mal de los buenos y el bien de los malos. El propio Talmud da la solución a esa cuestión, afirmando que, como los males del infierno son sin mezcla de bien, y todo hombre malo ha hecho algún bien alguna vez, justo es que reciba en esta vida su recompensa por ello. Igualmente, dado que ningún hombre bueno ha dejado de hacer algún mal, justo es que lo purgue en esta vida, dado que habrá de vivir plenamente feliz en la otra.

La cuestión queda sin resolver para el padecimiento de males por parte del inocente, del que, como Segismundo, pueda gritar aquello de: “¿Qué pecado cometí, aparte de haber nacido?”.

Nos quedaría reducido el problema de partida a tener que explicar el mal penoso, intencionado y antropocéntrico que es sufrido por los inocentes, por ejemplo: el aborto voluntario.

La tradición talmúdica y bíblica lo resuelve recurriendo a la tesis de que hay pecados cuya culpa alcanza a la tercera generación; pero esa solución, el hacer pagar a justos por pecadores, aunque la experiencia nos demuestra que es en muchos casos cierta, me resulta de difícil conciliación con la justicia divina.

Más que castigo, lo cual tampoco sería plenamente coherente con un Dios bueno aunque justo, el mal se presenta como recurso pedagógico. Recordemos que, en la naturaleza, las chimpancés abofetean a sus crías cuando, no haciendo caso a sus gritos de advertencia, agarran plantas venenosas. La

alternativa sería que el mal fuese alerta ante peligros mayores o prueba a superar.

Tendríamos que volver a ampliar el enunciado de la premisa en litigio y añadir que Dios, además de ser omnipotente, bueno y justo es sabio. Lo que nos llevaría a considerar que, siendo omnipotente, bueno y justo, sus razones tendrá, como Dios sabio, para consentir el mal infringido a los inocentes. Con lo que quedaría zanjada la cuestión sin quedar satisfecha nuestra inquietud, dada nuestra ignorancia, que, por cierto es tanta, como para que aspiremos a entender las razones de Dios cuando desconocemos las de la naturaleza.

Antes de tirar la toalla, indagemos en la ontología del mal. Lo primero que encontramos es que todo juicio sobre el mal es un juicio de valor y no de hecho y que nuestro conocimiento del mal es existencial y no esencial. Aparte de considerar al mal desde un punto de vista antropocéntrico, dado que el mal es, como hemos visto, específico, y somos seres humanos, el mal no es una propiedad de las cosas y los hechos, sino una valoración negativa de una carencia, de un mal uso de un medio, o de un exceso, al considerarlos respecto a la integridad y virtudes humanas.

Como experiencia existencial, el mal se nos presenta como límite, como barrera, incapacidad, indisponibilidad o inaccesibilidad, o bien como límite excedido. El mal resultaría ser fruto de la finitud, por eso el mal por excelencia es la muerte.

El mal antropocéntrico no es sustantivo, carece de referente, pero tiene como contrarreferencia al bien humano, estando ambos determinados por el otro, como los valles lo están por las montañas.

Como diría Don Mendo, el mal está tanto en no llegar como en pasarse, que la fruta es mala por verde y por pasada.

El mal es posterior al mundo y consecuencia de su limitación, luego el enunciado de la pregunta se nos transforma en el siguiente: *¿Cómo es posible un mundo finito siendo Dios infinito?*

La cuestión de fondo es la posibilidad de un efecto finito de una causa infinita. Es evidente que un efecto infinito requeriría una causa infinita, dado que el efecto no puede ser superior a la causa; pero una causa infinita bien puede producir efectos finitos.

Por matemáticas sabemos que, en las series convergentes, la suma de un número infinito de términos tiene por resultado un número finito. ¿Es generalizable ese ejemplo formal al mundo físico? Pongamos como ejemplo el siguiente experimento mental: Un cable que se rompe con una carga de 8 Kg. es cargado con 20 Kg., el efecto es que el cable se rompe. Si se carga con 100 Tm. el efecto es el mismo: el cable se rompe. Si fuésemos capaces de cargar ese mismo cable con un peso infinito, el efecto no sería otro que la rotura del cable; luego una causa infinita produce un efecto finito.

El mal se da en la humanidad como experiencia de sus límites sin ser capaz de aceptarlos. El propio Hume, en el § XV de su *Historia natural de la religión* nos recomienda que “... no hay modo de vida más seguro que el de la templanza y la moderación”. Es decir, el hombre ha de aprender a respetar los límites como camino seguro para evitar el mal. ¿Acaso el recurso a la violencia, origen de tantos males, no es sino la pretensión de forzar los límites?

Recordemos que en la tradición clásica, es el reconocimiento y respeto a los límites lo que permite evitar la “*hybris*” (la injuria), siendo la injuria todo tipo de ultraje, daño o menoscabo; es decir: el mal causado.

El mal se origina en la trasgresión, en la desobediencia —llámese Eva o Pandora—, en el deseo de lo prohibido, en pretender desbordar los límites, en querer ser como dioses. Es en el sentimiento de insatisfacción donde se enraíza el mal interesado. Llevamos siglos repitiéndolo y aún no hemos comprendido que el mal está más allá del límite, ¿acaso no se llamaba Tiamat?; está el mal en lo inaccesible, “donde nosotros no podemos bajar y reina Eres-kigal”.

El bien se da en el respeto a lo otro. ¿Olvidasteis que en Dilmun, el paraíso perdido babilónico, el león no mata? El bien consiste en cumplir la Ley, respetar los Mandamientos, asumir la limitación. El *dharmā* hindú nos hablará de renuncia, obediencia estricta y disponibilidad. En el Islam, el *muslim* es el obediente.

El imperativo categórico kantiano es eficaz, en tanto nos autolimitemos dentro de las lindes de la razón y la prudencia. Al promulgarnos una ley por la que nos autorestringimos, trazamos un linde protector que nos mantiene alejados de la franja por la que cruza el alambre erizado de los espinos del mal.

Pero si el mal está en la trasgresión de los lindes, malo será también el fijar barreras ficticias y exigir restricciones onerosas tanto al prójimo como a sí mismo.

Todo límite determina un más allá. La limitación del ser humano es tan innegable como su ansia de alcanzar lo absoluto. Hasta tal punto es esto así, que sería posible que, en algún momento, alguien, algún poeta al borde de la locura, conciba y declare que no hay límite, que es posible un superhombre nietzscheano capaz de todo, un ser anómico que viva, más allá del bien y del mal, una vida ilimitada, prisionero de un eterno retorno, un ultrahombre que

se excede a sí mismo, capaz de proclamar, al mismo tiempo, tan contradictoriamente como suena, el fin de lo infinito.

Con ello no haría sino confirmar, por reducción al absurdo de su intento de negarlo, la existencia del mal como trasgresión del límite por lo limitado; puesto que la negación de todo límite por lo finito —que sería la trasgresión absoluta— llevaría, con la promesa del bien definitivo, a la anulación del bien absoluto.

La percepción del mal le es posible al hombre, en tanto aspira a la plenitud de lo ilimitado. *El hombre percibe al mal como pérdida del bien infinito, como ausencia de Dios.* Es esa misma aspiración la que le hace rebelarse contra la limitación que le supone la muerte. Ello nos lleva a una nueva formulación de la pregunta:

¿Puede un Dios omnipotente, bueno, justo y sabio, haber creado una criatura que aspira a la infinitud y haberlo constituido irremisiblemente mortal?

Dejemos la respuesta pendiente y demos fin a nuestra reflexión con una sospecha: ¿No será la alternativa a la pretensión irrealizable de desbordar los límites, frente al intento de eliminar las propias finitudes, el dismantelar las barreras defensivas que imponemos a los otros, asumir la invasión de lo otro y por los otros del territorio ficticio que nos hemos trazado en defensa de nuestra vulnerabilidad, propiciando la propia entrega, sin reparos, a los demás? ¿No será el ejercicio del amor el auténtico y definitivo proceso liberador del mal?

Quizás lo sea y sea por eso por lo que se afirma que el amor vence al mal, que en el amor está la trascendencia del sí mismo, la unión con el bien y la participación de lo absoluto.

Posiblemente, la formulación definitiva de nuestra cuestión sea ésta: *¿Puede un Dios omnipotente, bueno, justo y sabio dejar de amarnos?*

Si el amor de Dios por los hombres les ha hecho libres al precio de tolerar el mal, ¿tanto vale la libertad? ¿Qué es la libertad?

Nos cuesta creer que fuera de nuestro universo pueda haber otros universos inaccesibles, porque sus tiempos los alejan del nuestro ¿es esa razón para negar su posible existencia?

Parábola del plus ultra.

Un día alguien sacó algo del armario y, al hacerlo, se abrió la caja de cerillas que fue su cuna y el mosquito comenzó a revolotear, con asombro, por el interior del armario donde estaba caída y abierta la caja de cerillas que lo vio nacer.

Al cabo de poco tiempo, la puerta del armario quedó abierta y el pequeño insecto tomó posesión de la habitación, maravillado de lo grande que era el mundo. Pasados unos días, alguien dejó abierta la puerta de la habitación y el mosquito, con gran asombro, pudo recorrer toda la casa mientras exclamaba: “¡Qué grande es el mundo! ¡Jamás pude imaginar lo enorme que es!”

Siguió pasando el tiempo y una tarde, ya viejo, el mosquito que nació en una caja de cerillas encerrada dentro de un armario se encontraba posado sobre el cristal de un ventanal, hablando con otro mosquito. Este último, le describía cómo era el mundo exterior, insistiendo en que, detrás de la ventana, había un espacio enorme, lleno de plantas, animales y gentes, extendiéndose en su descripción hasta el mar. Nuestro amigo mosquito se interesó por el relato, pero sabía que la ventana solo era un bonito cuadro animado, uno se podía posar sobre el cristal que lo cubría, mirar a su través, pero ¿quién podía pensar que existiese un mundo real al otro lado del cristal?, ese cristal infranqueable que mostraba un mundo virtual cuyo horizonte quedaba limitado por el edificio de enfrente, bastante grande era ya el mundo co-

Dossier crítico sobre el libro: Los sótanos del universo

nocido como para necesitar extenderse más allá de la ventana. Un mundo inaccesible no es comprensible que sea un mundo real, pero... ¿lo era? Nuestro mosquito no se lo creía, pero como nunca pudo salir de la casa se quedó con la duda mientras soñaba con el mar.

Carlos del Ama Gutiérrez

cama102@gmail.com