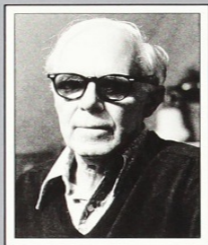


LOS PORQUÉS DE UN ESCRIBA FILÓSOFO

Martin Gardner



METATEMAS 18

LIBROS PARA PENSAR LA CIENCIA



Martin Gardner es tal vez uno de los científicos consagrados que más libros ha escrito sobre ciencia y matemáticas, pero también se embarcó en una novela, *The Flight of Peter Fromm* y en una edición anotada de *Alicia en el país de las maravillas*.

En **Los porqués de un escriba filósofo**, encontraremos en cambio una **admirable confesión personal** en la que él defiende, con habilidad, humor y sabiduría, sus opiniones sobre los sempiternos interrogantes

de la filosofía clásica que suscitarán sin duda aquí, como ya lo hizo en otros países, largos y apasionados debates. Contrariamente a muchos pensadores modernos, incluso a los que él más admira, **Gardner** se considera un teísta, al margen de toda tradición religiosa todavía abierta a la posibilidad de la inmortalidad.

Y con él reflexionaremos sobre muchas cosas que se plantea sobre sí mismo. Por ejemplo: sintiéndose él seguidor de Platón, Kant, Peirce, James y Unamuno, por qué no puede decir de sí que es

subjetivista, pragmático,
paranormalista, relativista,
determinista, anarquista, smithiano,
marxista, panteísta o ateo. Y, en
cambio, si realista, escéptico,
fideísta, socialdemócrata y
admirador de H. G. Wells y G. K.
Chesterton. Sabremos por qué él
considera que Miguel Ángel es un
artista mucho más importante que
Jackson Pollock, que Mozart es un
compositor mucho más duradero
que John Cage, y Shakespeare,
mejor poeta que William Carlos
Williams. Y, sobre todo, nos
enteraremos de por qué cree que

ciencia y vida están enteramente rodeadas por, y entremezcladas al, más amplio e impenetrable misterio.



Martin Gardner

**Los porqués de
un escriba
filósofo**

Metatemas - 18

ePub r1.0

Antwan 30.07.13

Título original: *The Whys of a
Philosophical Scrivener*

Martin Gardner, 1983

Traducción: Josep María Llosa

Editor digital: Antwan

ePub base r1.0



¿Por qué dedico este libro a
Charlotte?
Ella ya lo sabe

Introducción

Este es un libro de ensayos
sobre lo que creo y por qué.

MARTIN GARDNER

La filosofía se ocupa de dos clases de temas: las cuestiones resolubles que son triviales, y las importantes que no tienen solución.

STEFAN KANFER en una reseña
sobre un libro de Hannah Arendt,
Time, 19 de Abril de 1982

1. EL MUNDO:

Por qué no soy solipsista

No dejéis que mire hacia arriba y vea mi propia persona y forma en el trono del Juicio.

G. K. CHESTERTON

El solipsismo es la creencia insensata de que sólo existe uno mismo. Todas las otras partes del universo, incluida la

otra gente, son ficciones insubstanciales de la mente de la persona individual, que es lo único verdaderamente real. Es casi lo mismo que pensar que uno es Dios, y que yo sepa, nunca ha habido un auténtico solipsista que no acabara en una institución mental o que en el pasado no fuera considerado loco. ¿Por qué, pues, perder el tiempo comenzando mi confesión con un capítulo que trata de por qué no soy solipsista?

Una de las razones es que muchos filósofos han sostenido que no hay ninguna manera racional de refutar el solipsismo; que la creencia en que tanto la otra gente como un mundo exterior

existen ha de estar basada en una especie de «fe animal», o que quizá no es más que un postulado que uno ha de hacer para no volverse loco, o porque es conveniente. En los últimos años se ha reavivado el interés por unas ideas que, si bien distan de ser solipsistas, están fuertemente teñidas de argumentos solipsistas. Curiosamente, dichas opiniones son expresadas a veces por físicos eminentes interesados en las implicaciones filosóficas de la mecánica cuántica. En este capítulo trataré de desenmarañar algunos de los enredos lingüísticos de este antiguo debate y adoptaré una actitud clara que es

esencial para todas las convicciones que expondré en el resto del libro.

A Bertrand Russell le gustaba recordar una carta que había recibido de una respetable lógica, Mrs. Christine Ladd-Franklin, en la que ella manifestaba ser solipsista. Dicha doctrina le parecía tan irrefutable, añadía, que no podía comprender por qué no lo eran también otros filósofos. En un sentido trivial, el solipsismo es, en efecto, irrefutable. Todos somos prisioneros de lo que se ha dado en llamar nuestro «predicamento egocéntrico». Todo lo que sabemos del mundo se basa en información que

recibimos por nuestros sentidos. Este mundo de nuestra experiencia —la totalidad de lo que vemos, oímos, gustamos, sentimos y olemos— es lo que se llama a veces nuestro «mundo fenoménico». Evidentemente, no hay ninguna posibilidad de percibir nada más que aquello que puede ser percibido, ni de experimentar cualquier cosa aparte de aquello que puede ser experimentado. Charles S. Peirce inventó un término útil para este mundo fenoménico. Lo llamó el «fanerón».

¿En qué podemos basarnos para creer que existe algo fuera de nuestro fanerón particular? Admitamos que una

vez que no hay forma de demostrar a un solipsista (en el caso improbable de que alguna vez nos encontremos con uno) que existen cosas fuera de su fanerón, entendiendo por «demostrar» lo mismo que se entiende cuando se demuestra un teorema en lógica o en matemáticas. La situación es peor aún. Como han señalado a menudo los filósofos, no hay modo de que un solipsista pueda demostrar, ni tan siquiera a sí mismo, que él existía antes de ayer. Quizás él y todo su mundo fenoménico, incluida la totalidad de su memoria, entraron de repente en la realidad el martes pasado. Ni tampoco puede demostrar que él y su

fanerón existirán después del jueves próximo. Así pues, uno ha de conformarse finalmente con lo que se ha dado en llamar «solipsismo del momento». Uno sólo puede estar seguro de que «existe ahora», el punto de partida de la filosofía de Descartes.

Pero, ¡un momento! Ni tan siquiera esto es seguro. Quizá, queridos lectores, no sois más que una ficción en el sueño de algún dios, igual que Sherlock Holmes fue una ficción de la mente de Sir Arthur Conan Doyle. Hay hindúes que creen que el universo entero, nosotros incluidos, es un sueño de Brahma, y dejará de ser real

inmediatamente después de que éste despierte. Alicia, detrás del espejo, pensaba que era ella la que estaba soñando con el Rey Rojo. Pero el Rey Rojo se pasa todo el cuento durmiendo, y alguien le cuenta a Alicia que ella no es más que una «especie de algo» en el sueño del Rey Rojo. Una vez, en una de las clases de filosofía de Morris Cohen, un estudiante levantó la mano para preguntar: ¿Cómo sé que existo? A lo que el profesor Cohen replicó: ¿Quién ha preguntado?^[1.1]

Como todo nuestro conocimiento del mundo y de la otra gente se deriva de la información que se filtra en nuestra

conciencia a través de los sentidos, no hay ninguna manera acorazada de refutar el solipsismo. Con «acorazada» quiero decir una manera estrictamente lógica. No hay ninguna manera absoluta de refutar nada que no pertenezca a la lógica pura o a la matemática, y aun ahí la refutación siempre se hace de acuerdo a un sistema formal de axiomas y reglas aceptados por convenio. Aceptad los axiomas y reglas de la geometría euclídea y podréis refutar la afirmación de que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es mayor que 180 grados. Pero esto no difiere en mucho de refutar la afirmación de que hay siete

huevos en media docena. Sin embargo, a pesar de esa irrefutabilidad en sentido estricto, ningún filósofo sensato ha sido solipsista. ¿Por qué?

Es difícil discutir esto sin abordarlo desde un punto de vista histórico. La razón es sencilla. Cualquier opinión fundamental que pueda uno formarse acerca de cualquier cuestión metafísica de importancia ya ha sido tan bien expresada y tan expertamente defendida por los grandes pensadores del pasado que es prácticamente imposible decir algo nuevo al respecto o mejorar los argumentos antiguos.

Aristóteles sostenía la opinión

razonable de que detrás del fanerón hay un mundo de «materia» con una existencia independiente. Esta opinión ha sido sostenida también por casi todo el mundo desde entonces —filósofos, científicos y gente corriente. No nos preocuparemos ahora de qué es lo que aquí entendemos por materia. Existía antes de que existieran los seres humanos y seguiría existiendo si los seres humanos dejaran de existir. Es este mundo exterior el que es causa del mundo interior de nuestras sensaciones, el mundo que percibimos como nuestro fanerón. Antes de Aristóteles, Platón no sólo abogaba por la existencia de ese

mundo exterior (es el que produce las sombras en la famosa alegoría de la caverna), también sostenía la existencia independiente de ideas universales tales como *vaquidad* o el número tres, además de la materia y las mentes humanas. Para Aristóteles, los universales no tienen ninguna realidad aparte del universo material, del mismo modo que la forma de un vaso no puede existir aparte del mismo vaso. En la Edad Media este debate tomó usualmente la forma de nominalismo contra realismo platónico, con distinciones terminológicas complejas y matices de opinión sutiles por los que no

nos vamos a interesar. Lo importante es que los escolásticos medievales eran «realistas» al creer, como Platón y Aristóteles, que hay un vasto mundo «fuera», detrás del mundo de las apariencias, que no precisa de nuestra percepción para existir.

El primer gran giro histórico acerca de esta cuestión en la filosofía occidental llegó a principios del siglo XVIII, con los escritos del obispo George Berkeley, un piadoso anglicano irlandés que pasó varios años en Newport, Rhode Island, intentando en vano establecer un colegio cristiano en Bermuda. Me pregunto cuántos

estudiantes de la Universidad de California, en Berkeley, sabrán que la ciudad debe el nombre a este obispo porque, como cuenta Russell en su *History of Western Philosophy*, Berkeley había escrito «*Westward the course of empire takes its way*» [El imperio sigue su camino hacia el oeste]. El último libro del obispo trataba de las propiedades medicinales del agua de brea, una monografía comparable al tratado de Aldous Huxley acerca de cómo curar los defectos de refracción del ojo por medio de movimientos rítmicos de los globos oculares.

Es fácil bromear acerca de la

filosofía de Berkeley, pero él supo defenderla con una gran maestría, y he leído muchos libros posteriores sobre idealismo teocéntrico que no hacen gran cosa aparte de repetir los argumentos de Berkeley y, para colmo, ni la mitad de bien. Para comprender esos argumentos es mejor decir antes algo del distinguido predecesor del obispo, John Locke.

Locke, que también era un buen anglicano, no dudó, al igual que los primeros filósofos cristianos, que Dios había creado un mundo natural con una existencia independiente de las mentes humanas. Por lo que respecta a la naturaleza última de la materia, Locke

admitió fácilmente (como lo hizo Immanuel Kant) que es trascendente e incognoscible. En cuanto a la parte cognoscible de la materia, Locke dividió sus propiedades en dos clases: las primarias y las secundarias. Las primarias no dependen de las percepciones. Por ejemplo, una roca es sólida tanto si alguien la golpea como si no. Pero el color, que es una propiedad secundaria, depende del complicado proceso de la visión. Por la noche todos los gatos son pardos y, en completa oscuridad, ni eso.

La distinción es aún útil, pero Berkeley vio claramente que hay un

sentido más profundo en el que todas las cualidades son secundarias. ¿Cómo saber si una roca es sólida, si no la tocamos o la golpeamos? En efecto, todo lo que podemos saber acerca de un objeto material cualquiera es aquello que aprendemos de él por medio de nuestros sentidos. ¿Por qué suponer que existe una sustancia misteriosa e incognoscible detrás de nuestro fanerón?

Ahora bien, hay una razón por la que Aristóteles y los escolásticos, así como los científicos y la gente corriente, suponen dicha existencia, y esta razón había sido explicada miles de veces antes de que Berkeley naciera. La razón

consiste en que es la hipótesis más sencilla que explica las regularidades peculiares del fanerón. Volveos de espaldas a un árbol y luego volved a mirarlo otra vez. Sigue ahí. Id a dormir, despertaos, y en la habitación encontraréis los mismos muebles que había el día anterior. Es más, nuestras sensaciones concuerdan entre sí. Un cubo no sólo parece un cubo a la vista, sino también al tacto. Podemos ver, tocar, oler y gustar una manzana. Dejadla en la nevera, sacadla una hora después y dadle otro mordisco. La manzana tiene la misma apariencia, el mismo tacto, el mismo olor y el mismo

sabor que antes.

Todos nosotros, que por supuesto no somos solipsistas, creemos que la otra gente existe. ¿No es un conjunto sorprendente de coincidencias — sorprendente, entiéndase, para cualquiera que dude del mundo exterior — el hecho de que todos veamos esencialmente el mismo fanerón? Andamos por las mismas calles de las mismas ciudades. Encontramos los mismos edificios en los mismos lugares. Dos personas pueden ver por un telescopio la misma estructura espiral. La hipótesis de que hay un mundo exterior hecho de *algo*, e independiente

de las inteligencias humanas, es tan evidentemente útil y está tan fuertemente confirmada por la experiencia a lo largo de todas las edades, que podemos decir sin exagerar que es más firme que cualquier otra hipótesis empírica. Es tan útil este postulado que a cualquiera, a menos que sea un loco o un metafísico profesional, le es imposible comprender que hay alguna razón para dudar de él.

Observad, por favor, que no he dicho nada de la naturaleza esencial del mundo exterior; sólo este *algo* está oculto tras el fá-neón para conservar todas sus complejas regularidades. El propio Berkeley nunca lo puso en duda.

Sólo dudó de que este «algo» fuera material, término que para él significaba algo más parecido a los guijarros que a las ideas. Estas dudas están fuertemente respaldadas por la física moderna. Ahora sabemos que la materia no es en absoluto como los guijarros. Es más parecida a la matemática pura. Cada partícula puede ser considerada como una onda de probabilidad en un espacio multidimensional abstracto. No es observable directamente, como un árbol. Todas sus propiedades se infieren de experimentos complicados. En la actualidad nadie sabe qué es un electrón aparte de sus propiedades. Todo lo que

Berkeley quería evitar era la idea de que detrás de nuestra percepción de las rocas, los árboles y el agua, hay alguna sustancia material similar a las rocas, los árboles y el agua —formada quizás de multitud de pedacitos sólidos, como mantenían los atomistas griegos— y que esta sustancia existe por sí misma, sin necesidad de que alguien la perciba, ni tan siquiera un dios. Además, no veía razón alguna para que Dios —Berkeley creía por supuesto en el Jehová del Antiguo Testamento, creador del cielo y la tierra— se hubiera complicado las cosas innecesariamente, de modo que primero hubiera creado la materia,

capaz de existir por sí misma, y luego la hubiera dotado de la estructura especial que produjera nuestro fanerón.

En el centro de la concepción de Berkeley había una aversión emocional profunda hacia la idea de que algo pueda existir sin una mente que lo perciba. Es una aversión que tiene mucha gente —yo mismo la siento— aunque no todo el mundo. Intentemos entenderla. Imaginemos un universo que no contenga nada en absoluto, excepto un guijarro suspendido en el espacio-tiempo. No existen inteligencias de ninguna clase, ni tan sólo las de los dioses. Sólo hay una piedra solitaria.

¿No sería inútil, ridículo, carente de sentido (añadid la palabra que queráis que exprese vuestra aversión), suponer que dicha piedrecita existe? En palabras de Berkeley, la materia no percibida es un «algo estúpido y sin sentido». Y si esto vale para una piedrecita que no percibe nadie, ¿no habrá de valer también para las estrellas y planetas no percibidos? Estoy convencido de que esta emoción vaga, aunque poderosa, más que cualquier argumento racional, es el secreto sutil que se esconde tras la filosofía de Berkeley. Actualmente lo encontramos expresado en la opinión del físico John Wheeler, según el cual un

universo sin inteligencias que lo perciban es tan «carente de sentido» como si no existiese.

He aquí cómo Miguel de Unamuno expresaba la misma emoción en *Del sentimiento trágico de la vida*:

¿Qué sería un universo sin ninguna consciencia capaz de reflejarlo y conocerlo? ¿Qué sería la razón objetiva sin la voluntad y el sentimiento? Para nosotros equivaldría a nada —mil veces más terrible que nada... No es, por tanto, la necesidad racional, sino la angustia vital, lo que nos empuja a

creer en Dios.^[1.2]

La frase más famosa de Berkeley es: «Ser es ser percibido». Aceptado esto, el resto de su sistema se sigue sin solución de continuidad. El obispo sabía, tanto como Samuel Johnson, que las piedras resisten los golpes y, tanto como cualquier materialista, que hay algo fuera, independiente de nosotros mismos. Para Berkeley, ese algo es la mente de Dios. No nos preocupemos por lo que entendía él por mente. Como dice un viejo refrán, el árbol del patio existe a pesar de que nadie lo perciba, porque lo percibe Dios. Aceptad a Dios, y el

mundo entero, con todas sus increíbles normas, queda reconstituido instantáneamente. La única diferencia estriba en que, en vez de decir que es la materia lo que está detrás del fanerón, habréis de decir que lo que está detrás es Dios. Los escolásticos y Locke habían sostenido que Dios creó primero la materia (o quizá dio forma a una informe materia prima preexistente), y luego la usó para hacer el universo que habitamos y percibimos. Pero, ¿por qué complicarse la vida de este modo? ¿No es más simple, decía Berkeley, apoyar el fanerón directamente en Dios? De hecho, Berkeley presentó su filosofía

como una nueva manera de probar la existencia de Dios.

Para Berkeley, todos los objetos, normas y leyes del universo son ideas atemporales en la mente de Dios. No hace ninguna falta interponer la materia (entendida como «sustancia no pensante» con una existencia absoluta independiente de Dios) entre Dios y nuestras mentes. Berkeley estaba convencido de que esta concepción no sólo concuerda con las Sagradas Escrituras mejor que cualquier otra epistemología, sino que además también está más de acuerdo con el sentido común. Pues, ¿no cree la gente corriente

que lo que percibe son los objetos reales, y no las propiedades de un cierto substrato misterioso —en términos actuales, la estructura de los sistemas cuánticos— que está detrás de las cosas que ven? Si Berkeley levantara la cabeza diría probablemente que la mecánica cuántica ha reducido la materia a matemática pura, y que las ideas matemáticas abstractas se conciben más fácilmente como pensamientos de Dios que como propiedades del espacio-tiempo vacío —esto es, propiedades de la nada.

Cuando contaba cómo Johnson dijo: «Lo refuto así», dando un puntapié a una

gran piedra con tanta fuerza que su pie rebotó, James Boswell comprendió plenamente que Johnson no había refutado a Berkeley en absoluto. Pues, para Berkeley, las piedras son tan duras como en el universo de cualquier ateo que ponga una sustancia no mental detrás del fanerón. El universo de Berkeley está tan «afuera», más allá de lo que a Lord Dunsany le gustaba llamar «los dominios que conocemos», como el universo de Aristóteles, Aquino o Locke. Si examináis los escritos de estos últimos y, dondequiera que hablen de materia o sustancia, sustituís esta palabra por «la mente de Dios», habréis

convertido sus epistemologías en la de Berkeley.

El truco lingüístico de Berkeley de prescindir de la materia cambiándole el nombre, tuvo una influencia enorme sobre Kant y Hegel, y sobre todos los idealistas post-hegelianos de Alemania y otras partes. En mi opinión no hay otra defensa más refinada del idealismo objetivo teocéntrico que la lección 11 de *Spirit of Modern Philosophy*, de Josiah Royce. Es casi Berkeley puro. Como éste, Royce encuentra absurdo imaginar un substrato de materia capaz de existir sin ser percibido. Es tan absurdo, escribe, como hablar de círculos

cuadrados, como dos colinas, una junto a otra, sin ningún valle entre ellas, o como la raíz cuadrada entera de 65. Luego, en un pasaje de una confusión atípica, añade que la sustancia sin percepción es un absurdo del mismo tipo que «Snarks, Boojums y Jabberwocks»^[1.a] (Royce no da muestras de darse cuenta de que un Jabberwock no es una contradicción mayor que un unicornio o un avestruz). Berkeley no pasó de considerar repugnante la noción de materia no percibida. Royce, en cambio, intentó probar que era lógicamente inconsistente. Y seguramente no lo

consiguió. Sin embargo, el núcleo de su razonamiento es el mismo que el de Berkeley. Las regularidades de nuestro fanerón y la existencia de otras personas, nos obligan a creer en una realidad subyacente a nuestro mundo fenoménico. Como nada puede existir sin ser percibido, nos vemos obligados a postular una mente divina o Yo Absoluto que perciba el universo.

Este no es lugar apropiado para hablar de la multitud de sutilezas que distinguen los diversos lenguajes fabricados por aquellos filósofos que se autodenominan idealistas de los de aquellos que se dicen realistas. En mi

opinión, las diferencias entre las distintas escuelas son sobre todo verbales, estando las preferencias terminológicas respaldadas por un gran apasionamiento. La única cosa que quiero que quede muy clara es que los grandes filósofos del pasado, casi sin excepción, creían en un mundo independiente de las mentes humanas. Todos concordaban en que la esencia de este mundo está más allá de nuestra comprensión. ¿Qué podemos saber —se preguntaba Kant— acerca de un objeto material cualquiera como «cosa en sí» aparte de nuestras percepciones? Si somos ateos, a este substrato le

llamaremos «materia», «sustancia», «sucesos del espacio-tiempo», o «matemática pura». Si creemos en alguna clase de deidad podemos, si así lo preferimos, usar también esos términos, o bien podemos llamar al substrato «Dios», «el Absoluto», «el Tao», «Brahma», o la palabra poética que prefiramos para la última base del ser.

Yo soy teísta (aunque esto pueda resultar sorprendente para algunos lectores) pero si me pedís que os diga algo acerca de la naturaleza de lo que subyace al fanerón —¿es la mente de Dios, la matemática pura o algún otro

tipo de «material» trascendente?— mi respuesta es: «¿Cómo voy a saberlo?». Como diré una y otra vez a lo largo de este volumen de divagaciones, no me detienen los misterios últimos. ¿Qué diferencia hay entre algo y nada? ¿Por qué existe algo en vez de nada? Este algo que constituye el componente fundamental del universo, habría que considerarlo como átomos o como algo más semejante a una mente. O bien, este substrato, ¿hay que entenderlo como algo neutro: material cuando se estructura de una manera, y mental cuando lo hace de otra?

No tengo ganas ni tan siquiera de

intentar contestar este tipo de preguntas. No encuentro nada absurdo en la idea de que el mundo exterior sea la mente de Dios, ni encuentro repulsivo suponer que Dios pueda crear un mundo de una sustancia, completamente distinta de las ideas presentes en la mente de Dios o en la de cualquier persona, que pueda existir tanto si Dios piensa en ella como si no. ¿Cómo puedo yo, un simple mortal ligeramente superior a un mono por lo que a la inteligencia respecta, saber qué significa decir que algo ha sido «creado» por Dios o «pensado» por Él? Se pueden hacer juegos metafísicos sin fin con frases como éstas,^[1.3] pero no

puedo comprender qué hay detrás de tales cuestiones mejor de lo que mi gato pueda entender que hay detrás del ruido que hago al mecanografiar este párrafo.

Hay, sin embargo, algunas cuestiones de orden inferior acerca de estos misterios a las que se puede encontrar respuesta. ¿Qué tipo de lenguaje (o qué metáforas) es preferible para hablar del mundo exterior? Y ¿qué entendemos aquí por «preferible»? Antes de dar mi opinión, consideremos otra manera de tomar la «realidad» —un tercer lenguaje, si lo preferís, que fue defendido por John Stuart Mill. Es un lenguaje curiosamente próximo al del

obispo Berkeley, a pesar de que abandone el aforismo de Berkeley según el cual nada que no sea percibido puede existir. Cámbiese el Dios cristiano de Berkeley por uno «que es» impersonal y se llega a algo que no queda muy lejos de la epistemología de Mill. Dado que no precisa de una deidad personal, ha ejercido un atractivo muy fuerte sobre los filósofos modernos que se dicen pragmáticos, positivistas y fenomenologistas.

La defensa más clara que Mill hace de su epistemología se encuentra en el capítulo 11 de su libro sobre la filosofía de Sir William Hamilton. Dice Mill:

«... aceptad el fanerón simplemente tal cual. No os preocupéis por lo que pueda haber detrás de él, y *definid* simplemente el mundo exterior como el conjunto de “objetos” de vuestro fanerón que no sean influenciables por vuestra voluntad». Como estas regularidades, ya sean cosas o gente, son lo que todos consideramos que es el mundo exterior, el problema del substrato no se plantea nunca. Se convierte en un pseudoproblema. La materia es, para Mill, la «posibilidad permanente de sensación». No hace falta postular ningún substrato, ni material ni divino. Un árbol está obviamente fuera de

nosotros, en el sentido de que está ahí tanto si lo miramos como si no. Sigue existiendo, no porque Dios lo perciba, sino porque es una parte del fanerón que se comporta así. ¿Por qué decir más? Hablar de un substrato, material o mental, que sea la causa de que el árbol exista no añade nada nuevo a lo que ya sabemos. No hace falta demostrar la existencia de un mundo exterior porque está «ahí» por definición. El conjunto de todos los objetos de nuestro fanerón, que existen independientemente de la experiencia que tenemos en ellos, constituye lo que entendemos por «mundo exterior».

Mill lo resumió así:

Me parece que la creencia en tales posibilidades permanentes incluye todo lo que la creencia en la substancia tiene de esencial y característico. Yo creo que Calcuta existe, aunque yo no la perciba, y que seguiría existiendo aunque de repente todos y cada uno de los habitantes que la perciben tuvieran que abandonar el lugar, o murieran. Pero cuando analizo dicha creencia, todo lo que encuentro es que, aunque se dieran esos eventos, la Posibilidad Permanente de

Sensación que denomino Calcuta permanecería ahí; y que si, de repente, yo fuera transportado a las riberas del Hoogly, seguiría teniendo las sensaciones que, ahora mismo, me hacen afirmar que Calcuta existe aquí y ahora.^[1.4]

La mayoría de los filósofos, admite Mill, fantasea que hay algún tipo de substrato material o espiritual detrás del fanerón. Mill no cree que esto tenga nada de erróneo; lo encuentra simplemente superfluo. En la terminología moderna, afirmar la existencia de tal substrato no añade

ningún significado adicional a aquello que se puede afirmar en el lenguaje del fenomenalismo.

Como ya he dicho, este punto de vista ha tenido gran influencia sobre filósofos de muchas escuelas. William James, en *Pragmatism* y en su continuación, *The Meaning of Truth*, habla a menudo como si él sostuviera esa misma posición. En mi opinión, esto corresponde a una mala interpretación del lenguaje de James, comprensible a la vista de sus múltiples confusiones y ambigüedades. Pero, dado que el espacio es limitado, me contento con citar una carta que James escribió en

1907, cuando la controversia acerca del pragmatismo había alcanzado sus máximas cotas y los críticos acusaban a James de negar que existiera un mundo independiente de la mente.

James se sintió ofendido con esta acusación. «Yo soy», escribe, «un realista natural», y añade que habla también en nombre de sus compañeros de pragmatismo F. C. S. Schiller y John Dewey. Imaginad, dice James, un puñado de judías desparramadas sobre una mesa. Alguien las mira y descubre en su disposición varias figuras. La identificación de estas figuras es lo que James llama verdad.

Haga lo que haga, mientras las *tenga presentes* [las judías], su relato no es ni falso ni irrelevante. Y, si no es ninguna de las dos cosas, ¿por qué no decir que es verdadero? Se corresponde con las «*judías-menos-él*» y *expresa* el hecho global de las «*judías-más-él*»... Todo lo que Schiller y yo discutimos es que no hay «verdad» sin *algún* interés de por medio, y que los intereses no intelectuales tienen en eso tanta importancia como los intelectuales. ¡Después de lo cual se nos acusa de negar las judías o de negar ser influenciados por ellas de alguna

manera! ¡Es demasiado ridículo!^[1.5]

Me parece que en esta carta James esparció judías por su epistemología. Como comentaremos en el capítulo siguiente, su esfuerzo radical por redefinir la verdad era esencialmente un programa lingüístico, y no un cambio fundamental en la doctrina aristotélica, según la cual la verdad es una correspondencia de las ideas con un mundo exterior estructurado. Como deja claro su carta, James da por supuesto que la verdad se ha de corresponder con las judías. A pesar del nuevo lenguaje del pragmatismo, James no niega la

existencia de un mundo de objetos independientes de las mentes humanas.

Por lo que respecta a la naturaleza última de tales objetos, James nunca acaba de ser claro (¿cómo podría serlo?), ni su ambigüedad nos ha de preocupar. En *The Meaning of Truth* nos cuenta que sus críticos a menudo dicen de él que admite la existencia de objetos exteriores a las mentes humanas, mientras que Schiller y Dewey no. No es eso, dice James. «Los tres estamos completamente de acuerdo en admitir la trascendencia de los objetos...» De nuevo, escribe que la epistemología de Dewey carece de sentido a menos que

uno postule «entidades independientes». Dewey, insiste James, «sostiene, con la misma firmeza que yo, que existen objetos independientes de los juicios».

¿Significa eso que James y Dewey creían en una materia trascendente detrás de los «objetos independientes» del fanerón de uno? ¿O bien definían, como Mill, los «objetos independientes» como regularidades del fanerón, como posibilidades permanentes de sensación?

Dewey escribió a menudo al respecto, y casi con tanta ambigüedad como James. En *Logic: The Theory of Inquiry*, que es la exposición más

madura de su epistemología, leemos:

Que las piedras, las estrellas, los árboles, los gatos y los perros, etc., existen independientemente de los procesos del cognoscente en un instante dado es un hecho de conocimiento tan plenamente establecido como cualquier otro. Pues, como conjuntos de distinciones existenciales conexas, han aparecido y han sido comprobados una vez tras otra en las investigaciones de los individuos y de la especie humana. En la mayoría de casos sería una pérdida gratuita

de energías repetir las operaciones por las que han sido instituidos y confirmados. Para el cognoscente individual, suponer que los ha constituido en sus procesos mentales inmediatos es tan absurdo como lo sería suponer que hubiera creado las calles y casas que ve a medida que se pasea por una ciudad.^[1.6]

No hay, pues, la menor duda de que los principales pragmatistas creían firmemente, al igual que Mill, en objetos independientes de la mente humana. Lo que queda pendiente es una cuestión más sutil. Para explicar tales objetos es

necesario introducir las judías además de las figuras o, simplemente, ¿hemos de reconocer la independencia de estas figuras respecto a la mente y no pasar de ahí? Mi impresión es que Dewey, al contrario que James, se decantaba por la concepción de Mill. En un artículo anterior sobre el mismo tema, en *Essays and Experimental Logic*, Dewey razona que la cuestión carece de sentido. Ni tan siquiera se puede plantear, afirma, sin suponer la misma existencia del mundo exterior que se está intentando demostrar.

Me parece justo resumir la posición de Dewey del modo siguiente: somos,

según una de sus frases más frecuentemente entonadas, organismos que interaccionan con un entorno. La interacción es lo que Dewey llama experiencia. En el marco de nuestra experiencia, aprendemos rápidamente, como los niños, la separación entre lo subjetivo y lo objetivo. Podemos imaginar fácilmente que aplastamos una piedra imaginaria con la mano. Sabemos que eso no lo podemos hacer con una piedra «de verdad». La realidad de los objetos de nuestro entorno se da por sentada, pues nuestro organismo no puede interaccionar con algo que no exista. Dado que la suposición de un

mundo exterior está implícita en el mismo concepto de interacción, la tarea de probar la realidad de dicho mundo exterior no se plantea nunca.

En una nota al pie de página, Dewey se refiere a un libro de Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, en el que la existencia de un mundo exterior se trata como un acertijo filosófico. «En mi opinión», escribe Dewey, «el problema es generado artificialmente por las premisas que yo llamo de tipo epistemológico. Cuando *actuamos* y encontramos alrededor cosas que se oponen tenazmente a nuestros esfuerzos y deseos, la

externalidad del entorno con respecto al yo es un constituyente directo de la experiencia directa.»^[1.7]

Este tercer enfoque, la opinión de que no tiene sentido preguntarse si hay un substrato tras el fanerón, fue defendido también por varios miembros del Círculo de Viena, y en particular por Rudolf Carnap. La primera de las grandes obras de Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* [La estructura lógica del mundo], fue un intento de demostrar que sobre la base de una sola relación primitiva, la semejanza, se puede construir un lenguaje solipsista consistente, en el que sea posible hacer

cualquier afirmación empírica acerca del mundo que se puede hacer en un lenguaje realista. Como ambos lenguajes son dos maneras de decir la misma cosa, no hay ningún contenido empírico adicional respecto al lenguaje del realismo aristotélico. La decisión de qué lenguaje adoptar es de tipo puramente práctico. ¿Cuál es el más conveniente? Pronto optó Carnap decididamente por el lenguaje de «la cosa», el lenguaje realista de la ciencia y el sentido común, no porque fuera más verdadero, sino porque es el más eficaz para hablar de las experiencias.^[1.8]

Concepciones parecidas han sido

adoptadas por los filósofos que se dicen fenomenologistas, pero discrepan en tantos detalles y escriben con una opacidad tan uniforme, que habría que fiarse de alguien mejor informado que yo para hacerse una idea de sus opiniones. Algunos consideran el mundo exterior como una especie de creación cooperativa de mentes independientes. Encontraréis este «solipsismo colectivo» caricaturizado en el *1984* de George Orwell, donde toda la «verdad» acerca del mundo y de su historia es manufacturada por el partido político en el poder. Algunos antropólogos que son relativistas culturales en grado sumo,

han argumentado que tanto las leyes de la ciencia como los teoremas matemáticos no tienen ninguna realidad fuera de la cultura humana. Las leyes de la gravedad, así como el hecho de que $2 + 3 = 5$, no son verdades que trasciendan las mentes humanas. Son aspectos de una determinada cultura, como lo puedan ser las leyes del tráfico o las reglas de la etiqueta.^[1.9]

No todos los miembros del Círculo de Viena siguieron el enfoque de las conveniencias-de-lenguaje de Carnap. Herbert Feigl fue el primer y principal hereje que razonó que el realismo tiene una base más sólida que la simple

eficacia de su lenguaje. Durante unos veinte años debatió esta cuestión con Carnap y, aunque ambos modificaron ligeramente sus opiniones, al final no se convencieron el uno al otro. Fuera del Círculo de Viena la mayoría de filósofos de la ciencia tomó partido por Feigl.

Cuando yo estudiaba para la licenciatura en filosofía, en la Universidad de Chicago, asistí a un seminario de Bertrand Russell. Carnap, que era por aquel entonces profesor en Chicago, iba a estas sesiones y a menudo se enzarzaba con Russell en debates fogosos que yo sólo comprendía en parte. En una ocasión se enredaron en

una discusión acerca de si la ciencia debería afirmar, como tesis ontológica, la realidad del mundo tras el fanerón. Carnap se esforzaba por mantener la discusión en un terreno técnico, pero Russell la convirtió maliciosamente en una discusión acerca de si sus respectivas mujeres (la nueva esposa de Russell estaba haciendo calceta y sonriendo en una de las filas de atrás) existían en un cierto sentido real ontológico, o bien había que considerarlas como simples ficciones lógicas en base a ciertas regularidades del fanerón de sus maridos.

Al día siguiente me encontraba en la

estafeta del campus, donde los profesores recogían el correo. El profesor Charles Hartshorne, un filósofo extravagante, a uno de cuyos estimulantes cursos estaba yo asistiendo por aquel entonces, entró, me reconoció y se detuvo a charlar conmigo.

«¿Asistió ayer al seminario de Russell?», preguntó. «Yo no pude ir.»

«Sí», dije. «Fue interesantísimo. Russell intentó convencer a Carnap de que su mujer existía, pero Carnap no lo quería admitir.»

Hartshorne rió. Entonces, por un capricho de la suerte, entró Carnap a recoger el correo. Hartshorne nos

presentó (era la primera vez que me encontraba con Carnap; años después colaboraríamos en un libro) y entonces, para mi mayor turbación, Hartshorne dijo: «El señor Gardner me acaba de contar que ayer Russell intentó convencerle de que su mujer existía y que usted no lo quería admitir».

Carnap no se rió. Me miró ceñudo y dijo: «Eso no era lo importante, ni mucho menos».

Tenía razón, por supuesto. Ningún filósofo en su sano juicio duda de la existencia de personas y objetos exteriores a su mente. Uno tiene justificación plena para creer, escribió

una vez Carnap, que las estrellas continuarían su curso si todas las mentes desaparecieran. Los filósofos sólo difieren en lo que quieren decir cuando dicen que las estrellas continuarían.

Las opiniones finales de Carnap se pueden encontrar en su réplica a la crítica, contenida en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, volumen editado por Paul Schilpp. Allí explica Carnap por qué rechaza, por carecer de sentido, afirmaciones tales como que el mundo exterior es «real», así como las afirmaciones metafísicas del solipsismo y de las numerosas variedades de idealismo y fenomenalismo. En vez de

meterse con los aspectos metafísicos, Carnap esquivó todas las controversias de una vez substituyéndolas por preguntas acerca de la utilidad de los distintos lenguajes en un contexto específico. Si se considera el realismo como una tesis ontológica, escribe Carnap, entonces él no es un realista. Si se entiende el realismo como una preferencia por un lenguaje realista frente a otro fenomenalista, tanto en ciencia y filosofía como en el habla cotidiana, «entonces yo también soy realista». Rechaza el lenguaje fenomenalista, no por falso, sino porque «es un lenguaje absolutamente privado

que sólo puede ser usado en el soliloquio, pero no para la comunicación usual entre las personas». Willard Van Orman Quine adopta esencialmente la misma postura de neutralidad metafísica en su famoso ensayo «On What There Is».

Uno de los razonamientos más pintorescos a favor de la existencia de un substrato tras el fanerón se lo debemos a Reichenbach, al que hemos aludido unas páginas más atrás. Tomando el ejemplo de la caverna de Platón, Reichenbach imagina que nuestro universo consiste en una inmensa caja cúbica de caras translúcidas. Fuera de

la caja revolotean pájaros, pero lo único que podemos ver son sus sombras sobre las caras del cubo. De entrada pensamos que las sombras son la única realidad. Pero a la larga, después de observar numerosas regularidades en las formas cambiantes de las sombras, aparece un Copérnico que enuncia la hipótesis osada de que las sombras son producidas por objetos —pájaros, en este caso— que existen *fuera* de la caja.

Imaginad que el cubo se contrae hasta convertirse en nuestra piel. Tenemos entonces, dice Reichenbach, una analogía útil con la experiencia humana. Es evidente que todo lo que

sabemos acerca del mundo exterior a nosotros lo inferimos a partir de algo que está dentro de nuestra piel, o mejor dicho, dentro de nuestro cráneo, donde se interpretan los datos sensoriales. Pero las regularidades de estos datos, tales como las formas de los pájaros en nuestras retinas, nos sugieren la hipótesis de que más allá de nuestros ojos hay un mundo independiente de nuestra experiencia interior. Esta hipótesis tiene un poder de explicación y de predicción enorme. Además, es una teoría de una simplicidad extrema y por ende, por el principio de la navaja de Occam, preferible a explicaciones más

complejas. La hipótesis está confirmada empíricamente de la misma manera que cualquier otra teoría. En efecto, está *mejor* confirmada porque todos los seres humanos, a lo largo de la historia, la han confirmado en cada instante de su vida. No podemos decir que sea una hipótesis absolutamente cierta, pero seguramente está tan cerca de ser verdad como cualquier cosa que tengamos derecho a creer.

No es correcto, continúa Reichenbach, decir que esta hipótesis no tiene más valor que la concepción subjetivista. En primer lugar, *significa* algo completamente distinto para la

persona que hace la afirmación. Una cosa es pensar que lo único que hay son las sombras de los pájaros sobre las caras del cubo de Reichenbach, otra completamente distinta creer que son sombras de algo exterior al cubo, y otra aún más distinta pensar que no tiene sentido preguntarse cuál es el punto de vista verdadero. Por supuesto que nunca le podremos demostrar a un fenomenologista que las sombras son producidas por unos pájaros del exterior. Aun en el caso de que practicáramos un agujero en el techo y viéramos los pájaros revoloteando, él podría mantener aún que los pájaros no

son sino ilusiones producidas por las sombras y por ende menos reales que éstas. A su teoría podemos asignarle, sin embargo, una probabilidad prácticamente nula de ser verdadera.

Soy consciente de que la palabra «realismo» ha tenido tantos significados distintos a lo largo de la historia de la filosofía que se ha convertido en prácticamente inútil a no ser que se defina con la máxima precisión. Soy consciente también de que ha habido muchas escuelas realistas, cada una con su terminología preferida para describir la complicada cadena de sucesos causales que van de un objeto «de

fuera» hasta la percepción del objeto por una mente.

Considerad una cadena causal común. Veis en una pantalla de televisión una señora que lleva un vestido rojo. ¿Dónde está el color rojo? Podéis contestar, obviamente, de muchas maneras distintas, correctas todas ellas, en función de cómo defináis los términos. Aun en el caso de que estéis en el estudio, viendo a la señora de carne y hueso, la cadena causal dista mucho de ser sencilla. La luz proyectada sobre el vestido se refleja dando un conjunto complicado de ondas electromagnéticas. Estas son refractadas

por vuestras córneas y vuestros cristalinos produciendo una imagen invertida en cada una de vuestras retinas. Estas imágenes se traducen en impulsos eléctricos que, recorriendo los nervios ópticos, van a parar a ambos lados de vuestro cerebro. Entonces, por un proceso que nadie comprende, el cerebro interpreta esta información y os da la sensación de rojo. Desde una perspectiva, la naturaleza es una muestra rica de colores, olores y sonidos. Desde otra, podemos estar de acuerdo con Alfred North Whitehead en que:

Los poetas están completamente

equivocados. Deberían dirigir todos sus poemas a sí mismos, y convertirlos en odas de auto-felicitación por las excelencias de la mente humana. La naturaleza es un asunto soso, silencioso, incoloro e inodoro; una mera avalancha de materiales, sin fin y sin sentido.^[1.10]

El vestido de la señora está hecho de átomos, los cuales consisten a su vez en protones, electrones y neutrones. Y *éstos* ¿de qué están hechos? La física llega necesariamente a un punto en que la naturaleza de la materia se sume en la oscuridad. Puede que algunas partículas

resulten estar hechas de quarks, pero entonces podría uno preguntarse de qué están hechos los quarks. Un perro conoce en parte la estructura de un árbol, pero no sabe nada de átomos. Un físico moderno sabe un montón de cosas sobre los átomos, pero siempre hay un punto crítico más allá del cual el «material» del árbol escapa a nuestra comprensión. ¿Hay alguna especie de dios que conozca la naturaleza última de ese material? ¿Quién sabe? Ni tan siquiera somos capaces de entender el problema de una manera que no sea confusa. Puede que ni tan sólo haya una naturaleza última. Por lo que sabemos,

la estructura de la materia podría tener infinitos niveles, igual que un conjunto infinito de cajitas orientales.

En este libro uso el término «realismo» en el sentido amplio" de creencia en la realidad de algo (cuya naturaleza dejaremos en el limbo) subyacente al fanerón, al cual genera junto con sus misteriosas regularidades. Este algo es independiente de las mentes humanas en el sentido de que existía antes de que hubiera mentes humanas y seguiría existiendo si la raza humana desapareciera. No me interesa aquí el realismo como concepción opuesta al idealismo, ni el realismo en sentido

platónico como concepción opuesta al nominalismo o al conceptualismo. Tal como usaré la palabra es evidente que incluso Berkeley y Royce eran realistas. El término con el que comparar no es «idealismo» sino «subjetivismo». Es subjetivismo, ya sea en el sentido fuerte de negar que haya judías tras el fanerón, ya sea en el sentido débil de considerar que el tema de las judías carezca de sentido y que por tanto no vale la pena examinarlo.

Permítaseme resumir las tres razones principales para defender el realismo. Las dos primeras pueden ser admitidas por un deweyano o un carnapiano, pero

la tercera, que introduce un contenido emocional, habría sido rechazada (creo) tanto por Dewey como por Carnap. Podrían haberla aceptado, por supuesto, en cierto sentido, como quien admite que ciertas personas prefieran Mozart a Wagner, pero creo que habrían dicho que las emociones son una base insuficiente para hacer lo que ellos habrían considerado un salto metafísico innecesario. Mi opinión es que las emociones son la única base de los saltos metafísicos. En cualquier caso, es esa tercera razón la que, para mí, corona el realismo como convicción ontológica justificada.

1. El argumento de la conveniencia.

El lenguaje del realismo es necesario para la comunicación entre mentes. Esto explica por qué el realismo ha sido preferido por casi todos los filósofos, teólogos y científicos, y también por la gente corriente.

La mayoría de la gente son «realistas ingenuos» que suponen que cuando miran una piedra están viendo la piedra tal y como es, y hay filósofos que sostienen que éste es el mejor lenguaje para el realismo. Pero no es difícil explicar a un realista ingenuo algunas cosas acerca de las teorías modernas de la materia. Después de esto, se

convencerá de que esas ondas y esas partículas, independientes de nuestras mentes y exteriores a ellas, son lo que hace que una piedra parezca una piedra.

Cuando en una de sus clases E. H. Moore dio su célebre «demostración» del mundo externo agitando una mano y diciendo: «He aquí una mano», y luego agitando la otra y diciendo: «He aquí la otra», estaba realizando un acto simbólico de sentido común, que coincidía, en lo esencial, con la patada de Johnson a la piedra. Como Moore siguió diciendo, la demostración es exactamente la misma que si mostráis un calcetín y decís: «He aquí un calcetín».

Para probar que los objetos existían en el pasado sólo tenéis que añadir: «Hace un momento os mostraba un calcetín». Moore era plenamente consciente de que no estaba presentando demostraciones lógicas. Simplemente insistía, al igual que Johnson, en que nadie en su sano juicio duda de la existencia de las piedras y calcetines como cosas independientes de la mente.

Si es cierto el modelo de la gran explosión para el universo, no hay ningún modo de que alguna mente haya podido ser testigo de la explosión (no consideramos la posibilidad de que la explosión hubiera sido percibida por un

dios). Obsérvese cuan innecesariamente complicado es el lenguaje de un subjetivista que quiera explicar por qué cree que el universo existía tres minutos después de la explosión. Está obligado a decir que existía porque, si hubiera habido una consciencia por ahí, donde quiera que fuese, quizá en un hiperespacio-tiempo, ésta podría haber observado la bola de fuego. Si quiere explicar por qué las estrellas continuarían existiendo si todas las mentes desaparecieran, tiene que añadir que existirían en el sentido de que, si existiera una consciencia, podría ver las estrellas. El subjetivista puede decir:

«Hay una moneda en la caja», solamente porque está seguro de que, si se abre la caja, verá la moneda. Puede decir que la maquinaria de dentro del reloj hace que las manecillas se muevan, pero sólo porque está seguro que, si abriera el reloj, vería las ruedas.

Los filósofos dicen que éstos son «enunciados condicionales». Traen aparejados problemas curiosos relativos al lenguaje de la ciencia en los que no nos entretendremos por ahora. Lo que yo pretendo es más sencillo. Los condicionales citados más arriba son complicaciones innecesarias. La gente corriente, e incluso los científicos y los

filósofos, no dudan en decir que la moneda está en la caja, tanto si alguien la abre como si no. ¿Por qué os rascáis la oreja izquierda con la mano derecha? Una de las virtudes del realismo del sentido común, y no la menos importante, es la que permite al filósofo que lo adopta hablar de epistemología con la gente corriente sin confundirla ni exasperarla.

2. El argumento empírico. El realismo es la hipótesis más simple y mejor confirmada que explica las regularidades del fanerón.

Aunque Reichenbach oponía este argumento a la neutralidad metafísica de

Carnap, éste quería en cierto sentido aceptarlo también. Contestando a sus críticos en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, escribía:

Más tarde, Reichenbach dio a la tesis del realismo una interpretación en términos científicos, que afirmaba la posibilidad de la inducción y la predicción; una interpretación similar la había propuesto Feigl. En base a estas interpretaciones, la tesis tiene contenido por supuesto; en esta versión es un enunciado empírico y sintético acerca de una propiedad estructural del mundo. Dudo, no

obstante, que sea aconsejable dar contenido a las tesis y controversias antiguas por vía de reinterpretarlas; tengo dudas parecidas por lo que respecta a la reinterpretación de Quine del término «nominalismo».

[1.11]

Quiero indicar con esto que Carnap no tenía nada contra la afirmación de que el realismo tiene un valor adicional en el supuesto de que se lo tome como hipótesis empírica y no como afirmación ontológica. Desde la perspectiva de Carnap, el argumento del cubo de Reichenbach simplemente refuerza la

conveniencia aplastante del lenguaje realista. Desde la perspectiva de Reichenbach, cuando la conveniencia resulta tan abrumadora, se tiene una base suficiente para hacer un salto ontológico. Ahora que se han fotografiado los cráteres de la cara oculta de la luna, nadie duda en decir que esos cráteres existen. Si la hipótesis de que existen objetos exteriores al fanerón es apoyada por una evidencia empírica aún más convincente, ¿por qué no abrazar el realismo en un sentido ontológico?

3. El argumento emotivo. Un compromiso ontológico con el realismo

tiene un efecto emocional fuerte y saludable sobre aquellos que lo toman.

Como remarcaré en capítulos posteriores, estoy de acuerdo con William James en que las motivaciones emocionales juegan un papel fundamental en las decisiones sobre problemas filosóficos. Estoy de acuerdo con James en que, en ausencia de razones contrarias convincentes, las emociones pueden ser una base legítima para los saltos metafísicos.

Estoy convencido de que el realismo refleja una actitud saludable hacia uno mismo y los demás, así como una humildad ante el misterio impenetrable

del ser. El subjetivismo refleja un narcisismo que extrapolado a un grado extremo puede llevar a la locura. Hablando llanamente, hay una diferencia monstruosa entre pensar en otra persona como algo ontológicamente real, que existe por derecho propio, y pensar en esa otra persona como una construcción útil basada en los datos de nuestro fanerón. Hay una diferencia emocional casi tan grande entre la creencia realista y la concepción gris pálida que no ve diferencia alguna entre los lenguajes del realismo y el fenomenalismo, aparte de la eficacia. Incluso un solipsista auténtico, que tenga una formación

filosófica, podría aceptar la gran conveniencia del lenguaje realista. La conveniencia no haría más que subrayar la increíble sutileza y complejidad de su ilusión.

Es más fácil dudar de la materia, decía James en su *Psychology*, que de las otras mentes. «Las necesitamos demasiado... Un solipsismo psíquico es una broma demasiado horrible de nuestras necesidades...» La creencia de que es útil, o conveniente, suponer que existe otra gente es, como escribió Bertrand Russell, «insuficiente para aliviar mi sensación de soledad... Porque lo que desearía no es que la

creencia en el solipsismo fuera falsa en un sentido pragmático, sino que la otra gente existiera de verdad».^[1.12] Sin embargo, todos los argumentos acerca de la innecesidad de un substrato detrás de nuestra percepción de las piedras siguen siendo válidos para nuestra percepción de los seres humanos.

Russell habló una vez sobre el solipsismo en un congreso presidido por Whitehead. Como cuenta Russell en su autobiografía, dijo que no podía creer que hubiera escrito aquellas partes de los libros de Whitehead que él (Russell) no podía entender, aunque fuera incapaz de encontrar una demostración de que no

lo hubiera hecho. Se refería a una demostración lógica, por supuesto. Pero hay muchas cosas, las más importantes, que una persona de carne y hueso se siente obligada a creer por motivos emocionales —llamadle instinto animal si así lo preferís. Una de ellas es la existencia, a nivel ontológico, de otras personas, esto es, a un nivel que sobrepasa los datos del fanerón.

La cuestión vale la pena subrayarla, porque vivimos en unos tiempos en los que hay un auge del interés público por lo paranormal, unido algunas veces a un interés en las filosofías hindúes que consideran el universo como maya, un

conjunto de ilusiones creadas por un dios. Como nuestras mentes están completamente sintonizadas con la Mente Suprema, se sigue que somos parcialmente responsables de la existencia y estructura del universo. Este sentimiento de la irrealidad del mundo físico se manifiesta en varias religiones (Christian Science, por ejemplo) y en la popularidad de varios libros de publicación reciente, como el de Carlos Castañeda sobre el brujo imaginario Don Juan. En el libro de Richard Bach *Juan Salvador Gaviota*, un pájaro eleva su consciencia hasta tal punto que puede atravesar volando una montaña como si

ésta no estuviera. En la película *Encuentros en la tercera fase* las naves extraterrestres van y vienen rápidamente por una meseta. Un número reducido de físicos eminentes, entre los que se encuentra Eugene Wigner, por ejemplo, creen que las propiedades del universo, y quizá también su misma existencia, dependen en cierto modo sutil de su percepción por las mentes conscientes. Como estas opciones se derivan de ciertos aspectos técnicos de la mecánica cuántica, no diré nada más de ellas aquí.

[1.13]

Aunque nunca ha habido un solipsista sensato, dicha doctrina anida

a menudo en las mentes jóvenes. G. K. Chesterton es un caso de éstos. En su autobiografía describe un período de su juventud durante el cual la idea de que quizá no existiera nada aparte de él mismo y su fanerón le había producido una angustia considerable. Posteriormente se convirtió al realismo, y hay muchos pasajes de su obra en los que previene contra los peligros psíquicos de la especulación solipsista. El epígrafe que encabeza este capítulo es un pareado de su poema «The Mirror of Madmen». Otra defensa entusiasta del realismo la constituye «Wonder and the Wooden Post», un ensayo del libro

póstumo de Chesterton *The Coloured Lands*. Pero no hay ningún lugar en el que Chesterton defienda su realismo con tanto apasionamiento como en una narración titulada «The Crime of Gabriel Gale». Se encuentra en *The Poet and the Lunatic*, que es mi preferida entre las muchas recopilaciones de relatos de misterio de Chesterton sobre detectives distintos del Padre Brown.

Como puede que este libro sea difícil de conseguir, he aquí un breve resumen del argumento del relato. Gabriel Gale, poeta, artista y detective, es acusado de un crimen terrible. Parece

como si en una noche oscura y tormentosa Gale hubiera atado por el cuello con una cuerda a un joven estudiante de pastor anglicano. Después de llevar arrastrando al pobre hombre hasta un bosque, Gale le tuvo preso contra un árbol durante toda la noche, clavando en el tronco las dos púas de una gran horca a ambos lados de su cuerpo. Cuando Gale es detenido por intento de asesinato sugiere a la policía que recaben la opinión de la víctima.

La sorprendente respuesta llega telegrafiada: «Nunca podré estar suficientemente agradecido a Gale por su bondad, gracias a la cual salvó mi

vida».

Resulta que el joven había estado pasando por la misma fase demente que había atormentado a Chesterton en su juventud. Estaba al borde de creer que su fanerón no dependía de nada que no estuviera enteramente en su cabeza. Gabriel Gale, siempre sensible a las psicosis de los demás (por haber experimentado él mismo la mayoría de ellas), se había dado cuenta de que el joven estaba a punto de perder el juicio. El remedio de Gale fue radical. Al tenerlo preso contra el árbol le había convencido, no por la lógica (nadie se convence con la lógica de nada que sea

realmente importante), sino por una experiencia abrumadora. Se encontró atado firmemente a algo que su mente no podía modificar de ninguna manera.

«Todos nosotros estamos atados a árboles y prendidos con horcas», dice Gale al policía. «Y en la medida en que éstos son sólidos sabemos que las estrellas seguirán ahí y que los montes no se derretirán ante nuestra voluntad. ¿Se puede usted imaginar la oleada de alivio y agradecimiento que, como un cántico de alabanza de la naturaleza, salió de este cautivo clavado al árbol cuando, después de luchar hasta el alba, recibió por fin la noticia grande y

gloriosa de que no es más que un hombre?»»

El relato acaba cuando el hombre, ya cura, dice casualmente a un ateo: «Dios quiere que usted juegue a este juego».

«¿Cómo sabe lo que quiere Dios?», le pregunta el ateo. «Usted nunca ha sido Dios, ¿o sí?»»

«Sí», le contesta el pastor con voz extraña. «Lo fui una vez durante unas catorce horas. Pero renuncié. Lo encontré demasiado agotador.»^[1.14]

2. LA VERDAD:

Por qué no soy pragmatista

Encuentro que el
pragmatismo es un disparate
divertido.

JUSTICE OLIVER
WENDELL HOLMES, JR.,
en una carta a Sir Frederick
Pollock.

Dada la existencia de un universo

estructurado independiente de nuestras mentes, y sin importar qué categoría ontológica le asignemos, hay una manera absurdamente simple de explicar qué entendemos al decir que un cierto enunciado o una creencia (emplearemos ambos términos de modo más o menos equivalente) acerca del mundo es cierto o falso. Se conoce como teoría de la correspondencia de la verdad. Al igual que la tesis realista defendida en el capítulo anterior, casi todos los filósofos y científicos del pasado han sostenido la teoría de la correspondencia de la verdad, y cualquiera que no haya estudiado

filosofía la ha dado siempre por supuesta.

Según esta teoría una afirmación o una creencia son verdaderas si se corresponden con algún aspecto del mundo real. A veces se dice que la correspondencia es entre la afirmación y un hecho, dando a «hecho» un sentido mucho más amplio del que le daremos en el próximo capítulo. Un geólogo puede decir, por ejemplo: «La evolución no es sólo una teoría. Es un hecho». Con esto quiere decir que cree que ha sido confirmada hasta tal punto que podemos decir con toda confianza que es verdad. Así pues, hemos entrado en un círculo

vicioso evidente. La verdad es una correspondencia de los enunciados con los hechos, y un hecho es una afirmación que creemos cierta. Tanto correspondencia como hecho son palabras poco claras, difíciles de definir, y hay una inmensa literatura acerca de los aspectos técnicos involucrados en tratar de precisarlas.

Evidentemente, correspondencia no significa copia en el sentido en que una fotografía o una pintura copian la naturaleza. No tenemos modo alguno de superponer un enunciado a una parte del universo para comprobar si coinciden o no. A veces el significado de un

enunciado se puede representar mentalmente, como por ejemplo: «La Tierra gira alrededor de su eje», pero no siempre es así. «Hay vida en el interior de Júpiter» tiene un significado bien claro, pero como no sabemos cómo es el interior de Júpiter, ni como sería una forma viva joviana, cualquier imagen mental del significado del enunciado será necesariamente vaga. Albert Einstein conjeturó que el espacio de nuestro universo podría ser la superficie de una esfera cuatridimensional, de volumen finito y sin límites. La correspondencia se establece aquí con un objeto que no podemos

representarnos mentalmente, aunque se pueda definir con precisión por la geometría euclídea cuadridimensional. En vez de enredarnos en los grandes problemas técnicos que comporta la definición de correspondencia, consideraremos algunos ejemplos triviales en los que el significado del término quedará suficientemente claro para nuestro propósito.

Imaginad una baraja de cincuenta y dos cartas, barajadas y esparcidas boca abajo sobre una mesa, y que alguien aparta una de ellas sin volverla boca arriba. Además de la carta tenemos una hoja de papel en la que hay escrito:

«Esta carta es la reina de corazones». ¿Qué significa decir que la frase del papel es verdadera?

Es fácil adivinar la respuesta de la gente corriente. (Si os queda alguna duda preguntádselo a vuestros amigos.) Contestarán del mismo modo que los antiguos filósofos griegos contestaban a preguntas similares. La afirmación es verdadera si la carta elegida *es* efectivamente la reina de corazones. Como la formuló Aristóteles, es: «Decir que lo que es no es y que lo que no es es, es falso; mientras que decir que lo que es es y que lo que no es no es, es verdadero». Observaciones similares se

encuentran en los *Diálogos* de Platón.

[2.1]

Hemos de introducir ahora una distinción sumamente importante. La teoría de la correspondencia sólo nos dice qué *entendemos* al decir que una frase es verdadera o falsa. No nos dice nada de cómo *decidir* si una frase es verdadera o falsa, o (como ocurre en la mayoría de afirmaciones científicas) de cómo evaluar la probabilidad de que un enunciado sea verdadero o falso. En otras palabras, la teoría de la correspondencia no se interesa por los criterios de veracidad. No dice nada acerca del tipo de pruebas que se

pueden hacer para establecer la veracidad. Si nuestra afirmación relativa a la carta es verdadera, esta verdad no depende de naturas pruebas. La verdad o falsedad del enunciado no es algo que se haga real cuando volvemos la carta boca arriba para mirarla.

Los enunciados de la teoría de los números nos proporcionan ejemplos triviales de la independencia temporal de las verdades acerca de entidades abstractas de la matemática pura. Hace pocos años se demostró que el entero formado por 317 repeticiones de la cifra 1 es un número primo. Poca gente diría que este número se convirtió en primo

en el preciso momento en que se demostró que era primo. La frase «el número formado por 317 repeticiones del 1 es primo» ya era verdadera en tiempos de Pitágoras; pero los matemáticos no lo han *sabido* hasta hace poco.

Aunque la verdad acerca de este número sea una verdad de la matemática pura, al igual que tantas otras cosas de la matemática pura nos dice algo también acerca del mundo físico. Un número primo de n guijarros, por ejemplo, no se puede dividir en conjuntos iguales de guijarros, aparte del que consiste en n conjuntos de un

guijarro cada uno, o en un conjunto de n guijarros. Así pues, los enunciados referentes a los números primos se pueden traducir a enunciados acerca de objetos físicos que conserven sus identidades individuales. Decir que siete vacas es un número primo de vacas es un enunciado acerca del mundo tan verdadero como «La nieve es blanca». Obsérvese que la veracidad del enunciado depende únicamente del significado de «número primo», no de la existencia de algoritmos que permitan decidir eficazmente si un número dado es primo o compuesto.

En nuestro experimento con las

cartas, tenemos todo el derecho de decir que la frase escrita en el papel tiene una probabilidad de $1/52$ de ser verdadera. La manera más sencilla de saberlo con certeza es volver la carta boca arriba. Aunque hay también otras maneras más complicadas de comprobarlo. Por ejemplo, podríamos levantar una esquina de la carta y deslizar un espejo debajo de la misma. Todo el mundo estará de acuerdo en que pruebas de este tipo son las únicas que nos permiten saber si un enunciado es verdadero o falso.

Para aquellos que aceptan la teoría de la correspondencia de la verdad, la

ciencia es una búsqueda de enunciados que se correspondan con la estructura del mundo. Cuando Sir Isaac Newton concluyó que la gravedad es una fuerza directamente proporcional al producto de dos masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia entre las mismas, expresaba una ley que, según él creía, se correspondía con la estructura dinámica del mundo real. No nos preocuparemos por los métodos empleados por los científicos para comprobar tales hipótesis, confirmándolas unas veces sí, otras no, y otras afinándolas más. Damos por supuesto que en la ciencia no hay modo

alguno de estar completamente seguro de que cualquiera de sus enunciados es absolutamente verdadero, aunque muchos de ellos se aproximen muchísimo a la certeza. Ningún astrónomo duda hoy en día de que Titán, la mayor luna de Saturno, tiene atmósfera. Pero no hay un procedimiento formal mediante el cual se puedan asignar probabilidades precisas —lo que Carnap denominaba grados de confirmación— a los enunciados científicos, a menos que sea de una manera sumamente tosca. Ante dos hipótesis rivales, lo máximo que puede hacer un científico es afirmar,

vagamente, que piensa que una de ellas es probablemente cierta y que la otra es probablemente falsa. Si piensa que el grado de evidencia de ambas es aproximadamente el mismo, quizás os diga que las posibilidades están al cincuenta por cien, pero que a él personalmente le gusta más una de las teorías que la otra.

¿Qué es lo que está pensando un científico cuando dice: «Estoy convencido de que la teoría general de la relatividad es verdadera»? Si se lo preguntáis, no es probable que se meta en discusiones técnicas acerca de los experimentos que confirman la teoría.

Lo más probable es que su respuesta sea sencillamente la misma que la de una persona corriente cuando se le pregunta qué quiere decir que la afirmación «Esta es la reina de corazones» es verdadera. Os dirá que cree que la teoría general de la relatividad es verdadera porque expresa en forma matemática la manera en que, según él piensa, se comporta efectivamente el universo «exterior», esto es, el universo independiente de las mentes humanas.

Podemos aclarar la distinción entre el significado de la verdad y de los criterios de veracidad considerando algunos enunciados a los que se puede

asignar valores de verdad y que, sin embargo, son difíciles o imposibles de evaluar. Supongamos que la carta escogida se devuelve a la baraja sin que nadie la haya mirado, y la barajamos. Cambiamos también la frase del papel por: «La carta escogida era la reina de corazones». Todo el mundo estará de acuerdo en que esto último o es verdadero o es falso, y que es verdadero si, y sólo si, la carta escogida era efectivamente la reina de corazones. Comprobar la veracidad del enunciado es ahora difícil pero no del todo imposible. Si la baraja se acaba de estrenar, al deslizar la carta sobre la

superficie de la mesa puede haberse producido alguna pequeña mancha en la cara de la carta. Puede que al tomar la carta del montón se haya doblado ligeramente una esquina. Puede que hayan quedado huellas dactilares en la carta, etc. Tales comprobaciones quizá no den una respuesta tan cierta como volver la carta boca arriba antes de devolverla al mazo, pero pueden establecer la veracidad de la frase con un alto grado de probabilidad. Los historiadores y los criminalistas emplean comprobaciones de este tipo para confirmar o rechazar conjeturas acerca de hechos pasados.

Supongamos ahora que, antes de devolver a la baraja la carta cuyo anverso no vemos, tomamos una fotografía de su reverso, y que escribimos en la fotografía: «La carta fotografiada aquí era la reina de corazones». A continuación echamos la baraja al fuego y la destruimos. Ya no queda modo alguno de saber qué carta era. Sin embargo, la mayoría de la gente, incluidos la mayoría de científicos y filósofos, no dudarán en decir que el enunciado improbable es verdadero si, y sólo si, la carta escogida era efectivamente la reina de corazones.

Es fácil pensar enunciados

científicos e históricos para los que la veracidad se defina fácilmente de acuerdo con la teoría de la correspondencia de Aristóteles, aun en el caso de que sea improbable someterlos a comprobación. «En un planeta de la galaxia de Andrómeda hay avestruces.» «Al mediodía del día tal, Shakespeare estornudó.» Aunque no podremos saber nunca la verdad o falsedad de cualquiera de estas afirmaciones, el lenguaje corriente no plantea problemas para decir si es verdadera o falsa. No nos ocupamos aquí de enunciados que se refieran a sucesos futuros, como el famoso

ejemplo de Aristóteles relativo a la predicción de que habría una batalla naval en un cierto lugar y en una cierta fecha futura. ¿Se puede decir *ahora* que un enunciado de este tipo es verdadero o falso, o bien hay que decir que no tiene valor de verdad hasta que llegue la fecha asignada? Aquí, la teoría de la correspondencia no sirve a menos que uno sea, quizá, un determinista que sostiene que el enunciado se corresponde con un estado determinado del universo que llevará inevitablemente a que la batalla naval predicha tenga o no lugar.

La teoría de la correspondencia de

la verdad tiene dos rivales tradicionales: la teoría de la coherencia y la teoría pragmática. No comentaremos la primera porque, aunque tenga sus méritos y sus apologistas distinguidos, no ha sido el reto principal de este siglo a la teoría de la correspondencia. El ataque más importante lo lanzó un grupo de filósofos que se autodenominaban pragmatistas. Su punto de vista predominó en la filosofía norteamericana durante el primer cuarto de este siglo, y la escuela contaba con tres de nuestros más eminentes pensadores nativos: Charles Peirce,

William James y John Dewey. En Inglaterra, el líder del movimiento fue F. C. S. Schiller, un filósofo interesante aunque sus opiniones fueran menos prestigiosas. En cualquier caso, este capítulo se haría demasiado largo si hubiera que considerarle.

El término «pragmatismo» fue acuñado por Peirce en un artículo de *Popular Science Monthly* llamado «How to Make Our Ideas Clear». El punto principal del artículo fue lo que más tarde se conoció como la máxima pragmática para decidir qué es lo que significa un concepto o una afirmación. Simplemente nos preguntamos qué

posibles consecuencias sobre la conducta humana se derivan de la «idea» en cuestión. Si no hay consecuencias, la idea es irrelevante. La suma total de todas las consecuencias es lo que constituye el sentido pleno de dicha idea.

¿Qué significa «reina de corazones»? Denota una carta que en nuestra cultura se denomina así. ¿Qué significa: «Esta es la reina de corazones»? Significa que si miramos el anverso de la carta y vemos la cara de la reina de corazones, diremos que la frase es verdadera. ¿Qué significa verdad? Aplicando la máxima de Peirce,

significa la superación satisfactoria de cualquiera de las comprobaciones que apoyan la correspondencia de la afirmación con la realidad. Peirce no abandonó el concepto de correspondencia, sino que simplemente introdujo un cambio sutil en la manera como uno habla de correspondencia. Dado que sólo mediante un proceso de verificación se puede decidir si un enunciado es verdadero o falso, ¿por qué no *definir* la veracidad como la superación de tales comprobaciones?

William James, fascinado por esta sugerencia, inició el movimiento pragmatista con una serie de lecciones

deslumbrantes, que se publicaron en 1907 en un libro titulado *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. El subtítulo era bueno de verdad. James era plenamente consciente de ello: el pragmatismo no introducía ideas radicalmente nuevas. Ofrecía sólo una manera radicalmente nueva de hablar de viejas ideas.

En el núcleo del pragmatismo de James estaba el abandono de la definición tradicional de verdad como correspondencia atemporal de una afirmación (o creencia) con el mundo real, tanto si se comprueba como si no. Esta definición fue sustituida por otra

basada en la máxima de Peirce. La verdad es aquello que es confirmado por las comprobaciones. Es lo que «funciona» o, en una de las frases más desafortunadas de James, lo que «paga en metálico».

En nuestro experimento con las cartas, James diría que la frase «Esta es la reina de corazones» es verdadera si, y sólo si, cuando la volvemos boca arriba vemos que es la reina de corazones. Si devolvemos la carta al mazo sin mirarla y destruimos la baraja, James diría que la frase «La carta elegida fue la reina de corazones» es verdadera si, y sólo si, de haberla mirado antes de reintegrarla al

mazo, hubiéramos visto que era la reina de corazones. [\[2.2\]](#)

James nunca descartó el concepto de correspondencia con la realidad. Encontramos constantemente en sus escritos pasajes en los que habla de la correspondencia como algo tan obvio que no necesita defensa. El volver la carta boca arriba es lo que hace que el enunciado escrito sea verdadero o falso, habría admitido enseguida, en función de si la carta elegida es, o no, efectivamente, la reina de corazones. Y, por supuesto, Aristóteles habría estado de acuerdo en que la mejor manera de saber si la frase es verdadera o falsa es

volver la carta boca arriba. Aquí la cuestión central estriba en las preferencias lingüísticas. ¿Qué es lo mejor, conservar el lenguaje de la antigua teoría de la correspondencia, o se gana algo modificándolo en el modo propuesto por los pragmatistas?

James vivió en una época en que la filosofía occidental estaba dominada por la metafísica alemana, por filósofos que insistían con un egoísmo sin límite en que cualquier clase de verdad metafísica atemporal se podía establecer por medio de argumentos racionales. Durante la misma época, la ciencia sugería que todas nuestras ideas acerca del mundo

son provisionales y que sólo se pueden establecer con un grado variable de probabilidad, según vayan superando o no las diversas comprobaciones empíricas. James estaba convencido de que, si el significado de la verdad se pudiera armonizar más con el método científico —en vez de decir que una hipótesis funciona porque es verdadera en un cierto sentido absoluto, cambiamos el orden de las palabras y decimos que es probablemente verdadera porque funciona—, esta nueva manera de hablar de la verdad daría una claridad enorme a la especulación filosófica, y eliminaría

toda clase de confusión metafísica.

James y Schiller introdujeron un segundo concepto. A falta de evidencias en sentido contrario, si una creencia satisface un deseo humano, eso es también una consecuencia práctica y, por tanto, es una base legítima para decir que ciertas creencias son verdad. Si la teología musulmana hace que los musulmanes sean más felices, esa teología es verdadera para ellos, y análogamente con otras «supercreencias» (como las llamaba James) metafísicas o teológicas —creencias que no se pueden establecer por la razón o por la ciencia pero que no están en

conflicto con ninguna de ambas, y que tienen un valor psicológico para el creyente.

Dewey no aceptaba esto, aunque abrazó el credo más fundamental del pragmatismo, la convicción de que se serviría mejor a la filosofía sustituyendo el antiguo lenguaje de la correspondencia por otro nuevo, en el que los enunciados devienen verdaderos únicamente después de superar algunas comprobaciones de su veracidad. «Lo verdadero significa lo verificado, y no significa nada más...», como escribió resueltamente Dewey en el capítulo de lógica de su *Reconstruction in*

Philosophy. En años posteriores, para evitar confusiones, Dewey dejó por completo de usar la palabra *verdad*. Prefería la frase «afirmabilidad justificada». Esta tenía para Dewey esencialmente el mismo significado que tenía «afirmación» para Carnap y sus seguidores.

James se entusiasmó tanto con las ventajas que suponía le iba a proporcionar la redefinición pragmática de verdad, que formuló toda clase de afirmaciones extravagantes que eran fácilmente mal interpretables. Por ejemplo, si la verdad no es más que aquello que se verifica, entonces la frase

«Esta es la reina de corazones» no es ni verdadera ni falsa hasta que se pone la carta boca arriba. James no dudó en recomendar este modo de hablar. Su *Pragmatism* abunda en pasajes elocuentes acerca de cómo la verdad se *realiza* continuamente mediante actos de comprobación. En el lenguaje corriente uno normalmente sólo diría esto de una clase muy restringida de afirmaciones. Si afirmo «Me bañaré esta noche», puedo convertir la afirmación en realidad tomando el baño (la batalla naval de Aristóteles). Pero daba la impresión de que James quería decir que la ciencia no descubre realidades

atemporales, sino que en cierto modo crea estas realidades mediante actos de verificación. Parecía como si diera a entender que un enunciado tal como «Saturno tiene anillos» no era verdadero en tiempos de Aristóteles, sino que fue convertido en verdadero gracias a los astrónomos posteriores que observaron los anillos del planeta por vez primera. El lenguaje ambiguo de James, así como el lenguaje, vago a veces, de Dewey, se presta fácilmente a este tipo de parodias.

«La verdad de una idea no es una propiedad inmóvil inherente a la misma. La verdad es algo que le *sobreviene* a

una idea. Ésta *deviene* verdadera, se *convierte* en verdadera por una serie de acontecimientos. La verdad es, de hecho, un suceso, un proceso: el proceso de su misma verificación...»

«La verdad se *hace*, exactamente igual que se hacen la salud, la riqueza y la fuerza, en el decurso de la experiencia.»

¿Parodias? ¡Ay! Son citas del *Pragmatism* de James.

Sin embargo, lo que James quería decir en realidad es algo totalmente trivial. Quería decir que mientras la ciencia vaya encontrando razones cada vez mejores para decir que ciertas

afirmaciones son verdaderas (en el antiguo sentido de la correspondencia), el proceso no alcanza nunca la certeza. La ciencia cambia y mejora continuamente, pero no es nunca incorregible. Por ejemplo, los astrónomos fueron cambiando sus teorías acerca de la formación del sistema solar o de la composición química del núcleo terrestre. ¿Quiere esto decir que a medida que cambian las opiniones científicas acerca de sucesos pasados, éstos cambian también? ¿Significa esto que al cambiar las opiniones sobre el núcleo terrestre, la composición de éste cambia?

Naturalmente, James no creía algo tan ridículo, pero su lenguaje era tan confuso y excéntrico que a sus críticos les resultaba fácil suponer que pretendía cosas de éstas. El ejemplo clásico de lo ridículo que los realistas británicos encontraban el *Pragmatism* de James es el ensayo de G. E. Moore: «William James's Pragmatism» (lo encontraréis en los *Philosophical Studies* de Moore). Es un fragmento de polémica divertido. Tomando las palabras de James en sentido literal era fácil para Moore mostrar cuan bruscamente chocaban con el lenguaje corriente, induciendo al lector a suponer que James quería decir

toda clase de absurdos que, por supuesto, no pretendía.

James se quedó tan pasmado del fracaso de *Pragmatism*, que a continuación escribió una secuela, *The Meaning of Truth*, en la que intentó por todos los medios aclarar los principales malentendidos. Desgraciadamente, esa continuación contiene tantas frases nebulosas del mismo tipo, que sólo consiguió aumentar la confusión. Repite, por ejemplo, este pasaje notable de *Pragmatism*: «Lo verdadero... es sólo lo que es conveniente para nuestro pensamiento, exactamente igual que el derecho no es más que lo que es

conveniente para nuestro comportamiento». Como antes, lo que James quería decir es trivial: si una afirmación supera ciertas pruebas de veracidad, es útil suponer que es verdadera. Si las predicciones climatológicas demuestran que probablemente va a llover, es conveniente tomar el paraguas. Pero debido al estilo novelesco de James, con su rechazo a hablar de la verdad como si se tratara de una relación atemporal, a sus críticos les resulta fácil suponer que pretendía que uno podría decir que una creencia cualquiera es verdadera sólo con que alguien la

encontrara conveniente en aquel mismo momento, y falsa si la creencia tuviera consecuencias nefastas. Sidney Hook refutó esta acusación considerando una etiqueta en la que pusiera: «Esta botella contiene veneno». Si alguien bebe de la botella y muere, queda verificada la afirmación de la etiqueta, aunque ningún pragmático osaría suponer que esta verificación hubiera sido útil a la persona que la hubiera realizado.

Dewey fue más cauto. Como ya he dicho, encontró que era menos confuso dejar de lado completamente el término *verdad*. Sin embargo, su lenguaje, que igualmente se apartaba mucho del uso

corriente, fue también muy mal interpretado. Dewey, como James, se percató plenamente de que si una afirmación supera las pruebas de veracidad es porque dicha afirmación se corresponde con la realidad, pero su manera de hablar, como la de James, era fácilmente ridiculizable. Su antagonista más eminente, Bertrand Russell, era, además de realista, en el sentido de que creía en algo «material» detrás del fanerón (mientras que Dewey negaba que esta creencia pudiera tener sentido), un defensor incondicional de la verdad como correspondencia atemporal con la realidad. Ambos pensadores se solían

atacar mutuamente por lo que respecta al concepto de verdad, presentando cada uno las opiniones del contrario tan caricaturizadas que era fácil hacerlas parecer absurdas. Se podría dedicar un libro entero a narrar esta lucha de titanes. Aquí me tendré que contentar sólo con dar mi opinión personal del debate.

Estoy convencido de que Russell y Dewey no tenían ninguna discrepancia fundamental por lo que a la verdad respecta, sino que sólo tenían maneras distintas de referirse a ella. Creo que cualquier afirmación hecha por cualquiera de los dos, una vez

comprendida correctamente, puede ser reformulada en el lenguaje del otro. Al fin y al cabo, ambos eran sumamente inteligentes, estaban al corriente de la ciencia moderna así como de la historia de la filosofía, e incluso coincidían de modo sorprendente en materias educativas y políticas. Habían tenido también diferencias superficiales en cuanto a la naturaleza de los valores éticos. Parece improbable que, por lo que respecta a la epistemología, cada uno fuera tan inocentón como pretendía presentarlo su oponente.

En mi opinión, la gran controversia sobre la verdad no difiere en mucho del

antiguo rompecabezas (introducido por James en la segunda lección de *Pragmatism*) del hombre que da la vuelta a un árbol mientras una ardilla va rodeando el tronco de modo que el árbol la oculte del hombre todo el rato. Una vez han completado una vuelta, ¿ha dado el hombre una vuelta alrededor de la ardilla? Todo depende, decía James, de lo que se entienda por «una vuelta alrededor». Me resulta sorprendente que James no comprendiera nunca que el revuelo levantado por su libro de 1907 fue consecuencia de usar la palabra «verdad» en un modo que violaba el lenguaje corriente. Encuentro también

asombroso que, en general, los filósofos no se hayan dado cuenta de que un razonamiento parecido sobre preferencias lingüísticas explica también las diferencias entre Dewey y Russell en su choque histórico acerca del pragmatismo. [2.3]

Si no estoy equivocado, tanto Russell como Dewey aceptaban las ideas básicas del contrario, pero las consideraban demasiado comunes para que valiera la pena subrayarlas. Dewey siempre señalaba que su teoría de la verdad incluía la idea de correspondencia; es más, ¡argumentaba que su teoría era la única con derecho a

llamarse teoría de la correspondencia! Como no sabemos nada de la realidad que está tras el mundo fenoménico, la única correspondencia significativa es la que se establece con aquellos aspectos de nuestra experiencia que denominamos mundo exterior. Hablando lisa y llanamente, la verdad de Dewey es una correspondencia entre dos partes de nuestra experiencia: las afirmaciones relativas al mundo y nuestro éxito al confirmar dichas afirmaciones.

¿En qué términos habría hablado Dewey de nuestro ejemplo de la carta? A mi modo de ver, habría dicho lo siguiente. Estamos ante un problema: ¿es

una afirmación justificada la frase «Esta es la reina de corazones»? Para responder a esta pregunta hemos de realizar una investigación, consistente en volver la carta boca arriba. Si vemos que es efectivamente la reina de corazones, nuestras dudas se desvanecen y el problema está resuelto. Hemos realizado un acto que establece una correspondencia entre la frase y la carta. El proceso de investigación se da por terminado con la afirmación justificada de que la carta es efectivamente la reina de corazones.

No encuentro en esta descripción nada en lo que Russell hubiera podido

discrepar. No obstante, Russell y otros no pragmatistas pueden decir, en el lenguaje que prefieran, que «Esta es la reina de corazones» es verdad ya antes de llevar a cabo la comprobación, si es que la carta *es* efectivamente la reina de corazones. En su lenguaje, la verdad en este caso es una relación independiente del tiempo entre una afirmación y un hecho, tanto si se verifica la afirmación como si no.

Los no pragmatistas pueden incluso creer que hay una verdad «absoluta» final acerca de la estructura del mundo, y combinar esto con lo que Peirce llamó «falibilismo», la doctrina según la cual

no tenemos ninguna manera segura de saber si una creencia acerca del mundo es absolutamente verdadera o no. A Peirce le gustaba referirse a la posibilidad de que en alguna fecha lejana, quizás infinitamente lejana, las creencias de los científicos converjan hacia una verdad absoluta. Dewey cita a Peirce acerca de este punto en una nota al capítulo 17 de *Logic*: «La mejor definición de verdad que conozco», escribe Dewey (¡es la única vez que emplea la palabra *verdad* en todo el libro!), «es el enunciado de Peirce: “La opinión que está predestinada a ser el punto de acuerdo final de todos los que

investigan...”. En otro lugar Peirce la formuló de este modo: “La verdad es esa concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal al que una investigación sin final tendería a llevar las creencias científicas...”».

Es importante entender que Peirce habla aquí de la verdad sólo en el sentido que nosotros, mentes finitas, podemos conocer. Pero Peirce era un realista convencido tanto por lo que respecta al mundo material como a los teoremas de la matemática y la lógica. Como buen discípulo de Duns Escoto, Peirce no dudó nunca de la existencia de verdades eternas y absolutas que están

«ahí afuera», independientemente de nosotros, y de que la ciencia es precisamente una búsqueda de esas verdades, aunque nunca pueda estar completamente segura de haberlas encontrado.

En sus *Collected Papers*, Peirce escribió que todo el mundo cree en la verdad eterna. «*Esa* verdad consiste en la conformidad con algo *independiente de su pensar que eso sea así*, o de la opinión de cualquier hombre sobre el tema» (la cursiva es de Peirce). Para un pragmata que piense de otro modo, «la única realidad que podría haber sería la conformidad con el resultado

final de la investigación. Pero no habría ninguna línea de investigación posible excepto en el sentido de que le sería más fácil interpretar el fenómeno; y finalmente se vería obligado a decir que no hay realidad de ninguna clase aparte de que él, ahora, en este preciso instante, encuentra que un cierto modo de pensar es más fácil que cualquier otro. Pero esto viola las mismas ideas de realidad y de verdad». [2.4] Sería difícil encontrar una prueba más clara del rechazo de Peirce a adoptar el lenguaje pragmatista de James y Dewey.

No hace falta, por supuesto, ser teísta para aceptar la verdad final, el

límite ideal eterno del conocimiento. Sin embargo, si uno es creyente, como lo era Peirce, es de suponer entonces que Dios conoce todos los hechos del universo así como su funcionamiento. Esto combina fácilmente también con el falibilismo, ya que nosotros, con nuestras débiles mentes y nuestros toscos instrumentos de investigación, no tenemos más procedimientos que los falibles para llegar a una pequeña parte del conocimiento total de Dios.

Pero nos estamos desviando del tema que nos ocupa. Es seguro que Russell habría dado por sentado que, para *saber* si la hipótesis de que la carta

es la reina de corazones es verdadera, hay que volverla boca arriba. A Russell esto le parecía demasiado obvio para que hubiera que formularlo expresamente. Se ve pues cómo el núcleo de la controversia era trivial. Era una discusión sobre qué es lo que debería significar la palabra *verdad*, y quizá también sobre qué significa *significar*. Cada uno pensaba que su punto de vista contenía todo lo que había de esencial en el del otro. (Ambas concepciones contenían inicialmente elementos de la teoría de la coherencia de la verdad, pero esto no viene al caso.) En pocas palabras, yo sostengo

que Dewey y Russell divergían principalmente, si no del todo, en el modo que escogían para hablar del mismo estado de cosas. Sus preferencias de lenguaje estaban arraigadas en sus antecedentes y temperamentos respectivos, y quizá también en sus culturas. Sus modos de hablar reflejaban qué era lo que les parecía más importante del proceso por el que los seres humanos adquieren un conocimiento parcial del mundo exterior.

Ambos hombres diferían también en su modo de hablar acerca de la lógica. Esto queda notablemente patente en el

título completo de la obra de Dewey: *Logic: The Theory of Inquiry*. Como señaló Carnap (en *Logical Foundations of Probability*), Dewey emplea la palabra *lógica* en un sentido amplio que poco tiene que ver con su significado tradicional. En vez de reducir el término a razonamiento formal en un sistema deductivo, para Dewey se extiende a todo el proceso mediante el cual los humanos intentan resolver los problemas. Como hace notar Carnap, el libro de Dewey casi no tiene nada del tipo de lógica formal que les interesaba a él y a Russell. Incluso las secciones que tratan de lógica formal parecen

fuera de lugar y desconectadas del resto del libro.

Dewey tenía poco interés en la lógica formal y la matemática pura, o incluso en la física moderna, donde la lógica y la matemática juegan un papel tan esencial. Además, hemos de tener en cuenta que en la filosofía global de Dewey no hay una distinción clara entre el sujeto y el objeto, entre el conocedor y lo conocido. Dewey veía la historia humana como una lucha constante de organismos inteligentes para resolver los problemas derivados de su interacción con el entorno. En este proceso continuo, la matemática y la

lógica formal no serían sino herramientas útiles, como el arado y el telescopio. Quizá si Dewey hubiera creído que tras el fanerón había una realidad, o que éste había sido construido por algún Dios, hubiera tenido más cuidado en no abandonar las maneras tradicionales de considerar la lógica y la matemática, así como tampoco la naturaleza eterna de la verdad.

Si mi información acerca del conflicto entre Dewey y Russell sobre la verdad es, como creo, correcta, se plantea inmediatamente otro problema. ¿Qué lenguaje es más conveniente, el de

Russell o el de Dewey? En esto estoy al lado de Russell. La antigua definición de la verdad como correspondencia atemporal con la realidad es demasiado útil para abandonarla. La reforma lingüística que intentaron los pragmatistas resultó ser pragmáticamente poco aconsejable. Era innecesaria, puesto que todo lo que los pragmatistas pretendían decir se podía decir exactamente igual en el lenguaje antiguo. Además, la presunta reforma, de hecho, creó más confusión que claridad.

Los admiradores de Lewis Carroll recordarán la opinión de Humpty Dumpty de que las palabras pueden

tener cualquier significado que uno quiera darles. Poco después de decir esto se cayó de la pared y se rompió en tantos pedazos que no se le pudo recomponer. Algo así le sucedió al pragmatismo. Los pragmatistas pensaban que podían tomar la *verdad*, una palabra respetable que todo el mundo entendía en el sentido aristotélico, y redefinirla de modo que significara: «superar las pruebas de veracidad». Sus esfuerzos duraron un tiempo sorprendentemente breve. Los pragmatistas fueron momentáneamente el centro de una tempestad en los Estados Unidos e Inglaterra hasta que, por fin, los

filósofos cayeron en la cuenta de que los pragmatistas no decían nada revolucionario ni mucho menos. No decían más que las mismas cosas de siempre, si bien de una manera estrafalaria.

En ninguna parte se pone esto de manifiesto de un modo tan divertido como en una serie de cartas que James intercambió con Charles A. Strong, un filósofo que compartía la creencia de su amigo George Santayana en el realismo de viejo corte y en la teoría de la correspondencia de la verdad. Como tantos otros, Strong había sido confundido por pasajes del *Pragmatism*

de James que parecían negar que los objetos tuvieran una realidad independiente de las mentes humanas. A medida que se va desarrollando el carteo, James va recalcando, en un lenguaje cada vez más claro, que él es efectivamente un realista en el sentido tradicional, y que la utilidad de una idea radica, precisamente, en que esté en correspondencia con un mundo que es independiente de la experiencia humana.

Escribiendo desde París, Strong manifiesta una gran sorpresa:

Querido James:

Santayana y yo (acaba de

marcharse a Londres esta misma mañana) nos hemos tomado mucho interés por su artículo sobre Pratt. No sabíamos que usted reconociera tan rotundamente que la verdad es una relación entre una idea y la realidad que está más allá de la misma, completamente aparte, a menudo, de la experiencia humana, y casi se nos antoja como un cambio de cara radical. Pensábamos que la doctrina pragmatista era que la verdad es una relación entre una idea y las *experiencias humanas subsiguientes* —que, en este sentido, «consiste en las

consecuencias». En efecto, parece que Dewey enseñe que las ideas son simplemente instrumentos en la resolución de los problemas que se plantean en las situaciones de la experiencia, y que es una falacia asignarles más validez que la que se deriva de su funcionalidad. Y por lo que respecta a la meticulosidad del idealismo de Schiller, no me queda ninguna duda después de la discusión que acabo de tener con él en Engadine. Dijo que no era capaz de entender su artículo «Una palabra más sobre la verdad», cosa que me parece muy probable. Así que me

aventuro a predecir que su realismo creciente alarmará a sus colegas pragmatistas y asombrará a quienes hasta ahora han sido sus críticos, que pensarán que usted está por fin dándoles la razón.

James reacciona afablemente enojado. Le pone furioso, dice, pensar que puedan malinterpretarle hasta tal punto que alguien pudiera imaginar que ha cambiado de opinión. El «realismo epistemológico», insiste, ha sido siempre el «núcleo y centro permanente» de su pensamiento, y reitera su convicción de que lo mismo

vale para Schiller y Dewey. En ningún momento ha dudado de que la correspondencia de las ideas con la realidad es la razón de su utilidad. En una carta posterior a Strong admite que algunas de sus frases pueden «mirar hacia el idealismo», que ha pecado de «torpeza», «titubeos» y «confusión», y que ha «cometido probablemente descuidos verbales».

Cuando, un año después, Strong contesta a James, ha llegado a darse cuenta de que él y James están esencialmente de acuerdo, pero difieren sólo en su modo de emplear las palabras. El dedo de Strong sigue

apuntando de lleno a lo fundamental de la disputa. «Me veo obligado a decir que la verdad es, única y exclusivamente, un asunto de parecerse o de copiar, y todo lo que se añada a esto es puramente utilitario, aunque se le llame erróneamente verdad.» La réplica de James, en la última carta de la serie, es decepcionante. Se limita a destacar lo que es obvio. La verdad es más que copiar, escribe; de otro modo un animal que se pareciera a otro sería «verdadero» con éste. La verdad, afirma (como si alguien lo dudara), es una cualidad del pensamiento humano. Aquí es donde entra la correspondencia.

Entonces James añade (¿quién osaría dudarlo?) que la correspondencia «sólo se puede determinar por el método pragmático». [2.5]

Me parece que había una cierta incapacidad, tanto por parte de James como de Schiller y Dewey, de darse cuenta del tipo de confusión que es inevitable cuando un filósofo, siguiendo a Humpty, toma una palabra del lenguaje corriente, con un sentido comúnmente aceptado, y la dota de un nuevo significado. Los pragmatistas creían, por supuesto, que la redefinición de verdad como superación de las pruebas de veracidad iba a ser muy ventajosa, pero

los resultados reales fueron décadas de debates encarnizados en los que perdieron muchísimo tiempo tratando de explicar a sus oponentes que ellos no querían decir lo que implicaban sus palabras tomadas en su sentido corriente. Pecaron de violar lo que Peirce llamó la «ética de la terminología», la obligación moral de respetar los significados tradicionales de los términos filosóficos históricamente aceptados.

Paul Edwards tenía una manera deliciosa de hacerlo entender. Suponed, escribía, que un filósofo decide redefinir un «zapato» como «lo que se

calza en el pie». El término comprende entonces los calcetines también. Lo cual hace que el filósofo pueda decir que habitualmente lleva dos zapatos en cada pie. Esta afirmación puede alarmar a sus colegas y llevar a discusiones curiosas, pero ¿aporta alguna idea nueva?^[2.6] Muchos filósofos, desde Platón hasta nuestros días, han advertido de los peligros de las definiciones particulares. Resulta irónico que John Stuart Mill, que intentó redefinir el término *materia* con un nuevo significado, escribiera uno de los alegatos más elocuentes en favor de la ética terminológica.^[2.7]

Si tuviera que escoger un solo

individuo que, en mi opinión, hubiera dado el último empujón para que el pragmatismo se viniera abajo, señalaría el lógico y matemático polaco Alfred Tarski. A principios de los años treinta publicó un artículo histórico sobre la definición semántica de la verdad, seguido de otros artículos que elaboraban y divulgaban sus resultados.

[2.8] Empleando las herramientas de la semántica moderna y de la lógica formal, Tarski encontró una manera precisa y transparente de definir la verdad que, según él, equivalía a la de Aristóteles. Simplificando al máximo, Tarski postuló una jerarquía infinita de

lenguajes formales en la que cada uno de ellos es el «lenguaje objeto» de un «metalenguaje» inmediatamente superior a él. Únicamente en el meta-lenguaje se puede hablar de la verdad o falsedad de las frases del lenguaje objeto inferior. Si se quiere decir que un enunciado acerca del mundo físico es verdadero o falso, hay que hacer esta afirmación en un metalenguaje. El ejemplo favorito de Tarski es: «La nieve es blanca si, y sólo si, “La nieve es blanca”». Su homóloga en nuestro experimento con naipes es: la frase «Esta carta es la reina de corazones» es verdadera si, y sólo si, esta carta es la reina de corazones. La

verdad de la metafrase entre comillas se ha de comprobar, por supuesto, por medios pragmáticos.

La definición semántica de verdad dada por Tarski tiene muchas virtudes. Por una parte, elimina todas las viejas paradojas semánticas que se derivaban de hablar en un cierto lenguaje de la verdad o la falsedad de sus propias frases. Las distintas formas de la paradoja del mentiroso, como por ejemplo: «Este enunciado es falso», se convierten en enunciados vacíos, sin ningún significado. Otra de las virtudes de la definición de Tarski es que tanto vale para las afirmaciones de la lógica y

de la matemática puras como para los enunciados científicos y para el habla corriente. El significado de la verdad es el mismo en todos estos lenguajes, y lo único que es diferente son los métodos de comprobación. En la lógica y la matemática, la correspondencia se establece mediante demostraciones formales, y en la ciencia, mediante técnicas empíricas.

La definición de Tarski para la verdad fue respaldada con entusiasmo por Russell, Carnap y Karl Popper, así como por casi todos los filósofos de la ciencia que no pertenecían a la escuela pragmática. Ni tan siquiera los

pragmatistas pudieron encontrar defectos en el modo de razonar de Tarski. Sólo pudieron manifestar su consternación ante el resurgir de una manera de hablar que habían esperado que iba a ser completamente superada. En todo el mundo, los filósofos, preocupados durante varias décadas por el desafío del pragmatismo, dieron un suspiro de alivio comparable al que expresó Strong en su carta cuando se dio cuenta por fin de que James estaba de acuerdo con él.

Si miráis los índices de los libros de filosofía de la ciencia publicados desde 1950 hasta el presente, veréis como los

nombres de James, Schiller y Dewey prácticamente han desaparecido. Esto no quiere decir que no fueran pensadores prestigiosos, o que ya no valga la pena leer sus libros. Particularmente, yo admiro a Peirce y a James más que a cualquier otro filósofo americano. Atendiendo al ambiente filosófico de su época, es fácil comprender el entusiasmo de James por una redefinición radical de la verdad. El gran debate que iniciaron él y Peirce fue verdaderamente estimulante, y es de esperar que haya muchos más estudios históricos que saquen a la luz los detalles del mismo y evalúen sus

influencias, tanto las positivas como las negativas.

Molesto por los excesos y distorsiones de James, Peirce cambió el nombre por *pragmaticismo*, diciendo que era un nombre lo bastante feo como para que nadie lo «secuestrara». Tenía razón. Sólo los estudiosos de Peirce conocen la palabra, y en el habla corriente *pragmatismo* ha degenerado hasta convertirse en un sinónimo de práctico. Decimos de un político que «ha tomado una decisión pragmática». En este sentido trivial todo el mundo es pragmatista. Hasta en el sentido más técnico de insistir en que las hipótesis

científicas sólo se pueden comprobar mediante la experiencia, todos los filósofos y los científicos son pragmatistas. Al decir que no soy pragmatista sólo quiero indicar que estoy de acuerdo con la mayoría de los filósofos de hoy en día en no encontrar ninguna razón pragmática para adoptar el lenguaje epistemológico del pragmatismo.

Lo diré de otra manera: creo que todo lo que puedan decir de la verdad los pragmáticos, y que valga la pena, se puede decir mejor, con menos ambigüedades y equívocos, en un lenguaje que adopte la teoría aristotélica

de la verdad con los afinamientos introducidos por Tarski. La idea de que un enunciado pueda tener una correspondencia absoluta y atemporal con el mundo, tanto si se ha comprobado como si no, es demasiado útil. Si uno la abandona, tiene que inventar inmediatamente otra manera de decir la misma cosa.^[2.9] Ahora que Tarski ha establecido el valor pragmático de la *verdad* en su sentido clásico, ¿por qué dudar en usarlo? ¿Qué mal hay en dejar que la palabra signifique lo que siempre ha significado en el lenguaje corriente? Los filósofos de la ciencia pueden dedicarse entonces a la tarea más

importante de intentar comprender y mejorar los medios por los que los seres humanos —los organismos de Dewey que interaccionan con sus entornos— pueden decidir si una afirmación acerca del mundo es verdadera o falsa, o cómo asignarle una medida de credibilidad, útil a pesar de su provisionalidad, comprendida entre cero y uno.

3. LA CIENCIA:

Por qué no soy paranormalista

Ningún acontecimiento concebible, por extraordinario que sea, es imposible; y por lo tanto, si por milagros entendemos sólo «acontecimientos sumamente maravillosos», puede que no haya una razón justificada para negar la posibilidad de que ocurran.

THOMAS HENRY HUXLEY,
Hume

La ciencia es una búsqueda de conocimientos fidedignos acerca del mundo: cómo se estructura y cómo funciona el universo (incluidos los seres vivos). Esta búsqueda comenzó cuando las mentes primitivas se dieron cuenta por vez primera de regularidades tan obvias como el día y la noche, el latido del corazón, o la caída de los objetos. Lentamente, a lo largo de milenios, la búsqueda se afinó y sistematizó, mejorando primero las observaciones, y haciendo más tarde experimentos e inventando teorías y nuevos instrumentos de observación.

A grandes rasgos, la información

científica se puede dividir en tres grandes apartados: hechos, leyes y teorías. No hay una línea divisoria clara entre estas agrupaciones, pero si no asignáramos nombres a las partes de los continuos no podríamos hablar. *Día* y *noche* son términos útiles a pesar de lo borroso de sus líneas divisorias, o quizá gracias a ellas. Si una señora me dice que soñó conmigo la noche pasada, no es probable que le replique: «¿Qué es lo que entiende exactamente por *noche*?».

Como hecho típico podemos tomar el enunciado «Marte tiene dos lunas». Una ley típica es: los planetas describen órbitas elípticas. Una teoría típica: la

relatividad general. El primero es un hecho porque se refiere a un único caso. La segunda es una ley porque se refiere en general a todos los planetas que se mueven alrededor de un solo sol. Y la tercera es una teoría porque trata de entidades inobservables como los campos y porque explica tanto los hechos como las leyes.

En ninguno de los tres dominios — hechos, leyes y teorías— el conocimiento científico es completamente seguro. Pudiera ser que Marte tuviera una tercera luna tan pequeña que no se hubiese visto aún. Pudiera ser que las leyes sólo fueran

primeras aproximaciones groseras. Pudiera resultar que una teoría fuera errónea. Ningún enunciado referente al mundo es absolutamente seguro, aunque a algunos de ellos se les pueda asignar un grado de credibilidad tal, que todo el mundo está de acuerdo en que es prácticamente indistinguible de la certeza. ¿Quién negaría que los elefantes tienen trompa o que vosotros, lectores, no sois cucarachas?

Sólo en la lógica y la matemática puras se pueden considerar enunciados absolutamente ciertos, pero para llegar a esta clase de verdad se paga un precio muy alto, consistente en que dichos

enunciados no nos dicen nada acerca del mundo. Para aplicar la matemática abstracta al mundo físico, hay que hacer una serie de suposiciones que Rudolf Carnap llamó reglas de correspondencia. ¿Por qué dos elefantes y dos elefantes hacen cuatro elefantes? Porque tenemos razones empíricas fuertes que apoyan la regla de correspondencia según la cual los elefantes se combinan como los enteros positivos. Pero dos gotas de agua más dos gotas de agua pueden hacer una gota grande. La matemática aplicada nunca es absolutamente segura debido a que siempre hay la posibilidad, que a veces

puede ser remota, de que el modelo matemático no sea absolutamente ajustado.

De la vaguedad del método científico y de las controversias que lo rodean no se sigue que la ciencia no haga verdaderos avances. Ni tampoco que no haya una base racional para evaluar teorías rivales. Todo el mundo está de acuerdo en que la ciencia avanza por la comprobación constante de nuevas hipótesis, de las que hay que desechar la mayoría. Se ha comparado este proceso con el de la evolución orgánica. Las mutaciones genéticas son errores de copia que casi siempre

disminuyen la probabilidad de supervivencia de una especie. Los organismos con mutaciones desfavorables tienden a extinguirse; y aquellos que sufren una mutación favorable, cosa poco frecuente, tienden a sobrevivir. De modo análogo, las propuestas continuas de teorías heterodoxas, la mayoría de las cuales resultan defectuosas, son esenciales para el progreso de la ciencia. Contrariamente a lo que alguna gente cree, las revistas de prestigio están atestadas de tales especulaciones inconformistas, y el camino más seguro a la fama consiste en proponer una

teoría estrafalaria que a la larga resulte confirmada, a menudo frente a una intensa resistencia por parte de los escépticos. Dicha resistencia es a la vez comprensible y necesaria. La ciencia sería un caos total si los expertos abrazaran en seguida, o incluso si trataran de refutar cualquier teoría excéntrica que se presentara. [3.1]

¿Por qué insisto en opiniones tan pedestres? Porque, como escéptico que soy con respecto a las afirmaciones paranormales, los parapsicólogos no paran de acusarme de denegar con terquedad la misma posibilidad de que existan fuerzas psi tales como ESP

(telepatías, clarividencia, precognición) y TQ (telequinesia). Se trata de una acusación tonta. Ningún escéptico de lo psi que yo conozca descarta la posibilidad de lo psi. Cualquier ley o teoría es posible, en tanto no sea inconsistente desde el punto de vista lógico. Es posible que Wilhelm Reich descubriera una fuerza no detectada hasta ahora, la energía orgánica. Es posible, como sostienen los *Scientologists*; que un embrión humano de un día de edad registre todas las palabras que su madre habla u oye. Es posible que hayamos tenido otras vidas anteriores. Es posible que el sol se

detuviera cuando Josué se lo mandó, que Jesús anduviera sobre las aguas, que convirtiera el agua en vino y que resucitara a los muertos. Es posible que Dios hiciera a Eva de la costilla de Adán. Es posible que la Tierra sea un globo hueco y que estemos viviendo en la superficie interna. Todos los enunciados referentes al mundo real tienen diversos grados de credibilidad, que varían entre cero y uno, límites inalcanzables aunque podamos acercarnos a distancias infinitesimales de los mismos.

Resulta obvio, para mí por lo menos, que la ciencia sólo ha empezado a

desvelar los misterios del universo. Si por *paranormal* se entiende todas las leyes y teorías no descubiertas aún, entonces todos los científicos creen en lo paranormal. Si de alguna manera pudiéramos disponer de un texto de física del siglo XXV, apuesto a que contendría información que ningún físico actual podría imaginar o ni siquiera entender. Todas las ramas de la ciencia tienen fronteras que van ensanchándose y adentrándose en las grandes selvas de lo inexplorado, que están plagadas de sorpresas paranormales. Tomando *paranormal* en este sentido, soy un paranormalista de lo más radical. Creo

firmemente que hay verdades acerca de la existencia que están tan por encima de nuestra mente como nuestro conocimiento actual de la naturaleza lo está de la mente de un pez.

Cuando digo que no soy paranormalista, tomo la palabra en el sentido en que se emplea hoy en día en el habla corriente. Estamos viviendo en unos tiempos en los que el público desinformado manifiesta un interés creciente en creencias estrafalarias a las que toda la comunidad científica les asigna una credibilidad nula. A este cuerpo vagamente definido de ciencia estrafalaria es a lo que se refieren los

escritores y comentaristas de televisión cuando emplean el término *paranormal*. ¿Tengo que resumir lo que probablemente veréis en un pseudocumental que explore lo paranormal? Unos OVNI transportando extraterrestres; fuerzas mortales misteriosas en el triángulo de las Bermudas; el poder de la forma de la Gran Pirámide para conservar los alimentos y afilar hojas de afeitar; la realidad de la posesión diabólica, la cirugía psíquica, los zahones, la astrología, la quiromancia, la numerología y el biorritmo; las pretensiones de la meditación

trascendental de que se puede aprender a levitar, a hacerse invisible y a atravesar las paredes; el aura humana; el viaje astral; los espíritus chocantes; el espiritismo; las llamadas telefónicas del más allá; las imágenes de María que lloran y sangran; la sensibilidad de las plantas al pensamiento; y (a un nivel más creíble) ESP y TQ.

En una sociedad competitiva como la nuestra, los propietarios de los medios de comunicación siempre condescienden con el gusto del público y habría mucho que decir de esa condescendencia. Si a una gran cantidad de gente le gusta el arte, la música y la

literatura de baja calidad, las películas y los espectáculos de televisión malos, y la ciencia falsa, ¿quién es quién para negarles la oportunidad de leer, oír y ver lo que les gusta? En una sociedad abierta, cualquier intento de censura, aunque afecte a la pornografía más descarada, es un asunto arriesgado. Nadie que aprecie la libertad y la democracia quiere encontrarse, salvo en casos muy extremos, con legislaciones que digan a los medios de comunicación qué es lo que no pueden hacer.

Hay, sin embargo (al menos yo así lo creo), muchas situaciones en las que los medios oficiales se enfrentan a

elecciones morales. Consideremos tres ejemplos. Si la NBC produjera un documental acerca de los flirteos secretos de los últimos presidentes, ¿puede alguien dudar de que las audiencias serían elevadísimas? ¿Por qué es improbable que la NBC patrocine un espectáculo de este género? No es porque lo prohíban las leyes, ni porque los hechos no fueran a ser verdad, sino porque sería de un gusto pésimo. A la larga perjudicaría probablemente a la propia imagen de la NBC.

Consideremos ahora el segundo experimento imaginario. Unos pocos científicos han afirmado recientemente

que los negros son ligeramente inferiores a los blancos por lo que a inteligencia genética respecta. La NBC podría producir un programa en el que los defensores de esas opiniones presentaran su caso, sin la traba de que sus oponentes dispusieran de un tiempo de réplica igual. Al fin y al cabo, en una sociedad libre ¿no hay que airear todos los puntos de vista? y ¿no habría millones de televidentes interesados en el tema? El programa debería empezar, por supuesto, con una nota que aclarara que las opiniones que se presentan en él no son las de la NBC, ni han sido aceptadas por la mayoría de los

científicos.

¿Por qué la NBC no presenta un programa de esta clase? No creo que el temor a que disminuyera la audiencia, ni el daño que indudablemente recibiría la imagen de la NBC sean explicaciones suficientes. Por increíble que parezca, creo que hay responsables de la NBC que considerarían que dicho documental no sólo sería de mal gusto, sino que sería además moralmente malo.

Nuestro tercer ejemplo no es, ¡ay!, ningún experimento imaginario. Es un programa que la NBC patrocinó efectivamente en el otoño de 1977: un especial de noventa minutos de duración

titulados *Exploring the Unknown* [Explorando lo desconocido], en el que Burt Lancaster hacía de narrador. La película empezaba con una breve voz en off que advertía que aunque se creía que los hechos que se presentaban eran verdaderos no habían sido «probados concluyentemente», una matización un tanto extraña, en la medida que la ciencia nunca prueba nada de forma concluyente. Ninguna de las personas que vieron el programa y con las que hablé del mismo recordaban esta advertencia. Lo que recordaban era noventa minutos de vistas dramáticas de lo que Lancaster proclamaba como las

fantásticas nuevas fronteras de la ciencia moderna.

Vieron cómo un mago francés doblaba una barra de aluminio con sus poderes mentales. Vieron a un muchacho japonés que miraba fijamente una cámara Polaroid, y cómo, al revelarse la película, ¡ajá!, salió una fotografía de la Torre Eiffel. Una persona con facultades psi botaba sobre la espalda mientras un parapsicofísico británico concluía solemnemente que probablemente aquella persona había levitado. Unos psicocirujanos operaban a sus pacientes sin otro instrumento que sus propias manos, aunque parecía que por las

incisiones mágicas rezumara gran cantidad de sangre y tejidos. Alguien movía un rayo láser mediante TQ. Otro pintaba cuadros guiado por artistas muertos mucho tiempo atrás. Se presentaron inventos ingeniosos, que habían sido inspirados, según se informó a los espectadores, por espíritus. No había nada en la película que diera a entender en lo más mínimo que todo aquello que se mostraba era considerado como pura basura por toda la comunidad científica.

En mi opinión esta película lamentable, y muchas otras parecidas que se han presentado en televisión

durante los últimos años, era de mal gusto y, a la vez, moralmente censurable. Estaba mal, no sólo por animar a algunos televidentes que estuvieran seriamente enfermos a volar a las Filipinas para someterse a una «operación» inútil que podía matarles si con ello abandonaban la ayuda médica auténtica, ni tampoco por su condescendencia con las ansias del público de fenómenos paranormales, sino porque contribuía a la creciente incapacidad de los ciudadanos de distinguir la ciencia buena de la mala.

Las legislación y los funcionarios del gobierno, tan ignorantes en lo que a

ciencia respecta como los directores y productores de televisión, reflejan esta tendencia. A consecuencia de ello, a menudo se desvían fondos públicos de proyectos interesantes a otros que no valen nada. En el libro de Samuel Goudsmit *ALSOS* (el nombre cifrado de un proyecto secreto, que él dirigía durante la segunda guerra mundial, destinado a determinar hasta dónde habían llegado los nazis en lo que respecta a investigación atómica), hay una escena lamentable en la que Goudsmit tiene un encuentro con su viejo amigo Werner Heisenberg, uno de los pocos grandes físicos alemanes que

colaboraron con Hitler. Alemania acababa de ser derrotada, y Goudsmit escuchaba pacientemente como Heisenberg le contaba con orgullo lo que él y sus pocos colaboradores habían conseguido en el terreno de los explosivos atómicos. Goudsmit no le podía decir entonces cuan trivial era todo aquello. Y en parte lo era porque, en su estupidez, los funcionarios nazis habían malgastado mucho dinero en proyectos pueriles, y en parte porque los grandes físicos habían abandonado la patria.^[3.2]

El movimiento nazi floreció en una época en la que la gente de Alemania

tenía un interés enorme por lo paranormal. La astrología tenía una demanda como no la había visto antes. El público se obsesionó con extrañas manías de dieta y de salud, y con estrafalarios cultos pseudocientíficos. Se pueden presentar argumentos convincentes de que este brote de ciencia estrafalaria facilitó que el populacho se tragara la locura antropológica que servía de base a la «solución final» de Hitler. No estamos, ni mucho menos, a la altura de la Alemania nazi en lo que a esta tendencia se refiere, pero las semejanzas son lo suficientemente manifiestas como para

ser alarmantes.

Como siempre ocurre con tales manías, tienen múltiples causas: el declive de las creencias religiosas tradicionales entre la gente mejor educada,^[3.3] el resurgir del fundamentalismo protestante, el desencanto para con la ciencia por haber creado una tecnología que daña el medio ambiente y haber producido armas de guerra terribles, una formación científica cada vez más pobre en los niveles escolares, y muchos otros factores. Un factor que a menudo se pasa por alto al tratar de explicar el último entusiasmo de las masas, es el papel de los medios

de comunicación como factor realimentador de este proceso. Siempre ha sido así, pero el fantástico poder de la televisión y las películas para influir sobre la opinión pública ha hecho que esta realimentación sea hoy en día una fuerza capaz de acelerar rápidamente cualquier moda. Los productores de espectáculos, al igual que los editores de libros y revistas, tienen razón cuando dicen que no promueven la demanda del público, sino que responden a ella. Pero exactamente del mismo modo que la pornografía suave estimula la demanda de una pornografía más dura, y que la violencia suave, la de una violencia

mayor, también la ciencia loca crea una demanda de ciencia más loca aún.

Hace treinta años, en *Fads and Fallacies in the Name of Science*^[3.4] escribí algo acerca de las monstruosas paraciencias de la década de los cincuenta, poco antes de que la revolución ocultista se sumergiera. He intentado abarcar parte de la situación actual en mi reciente antología de artículos y reseñas de libros, *Science: Good, Bad and Bogus*.^[3.5] Aquí, las observaciones que me quedan por hacer se limitarán a las afirmaciones menos pretenciosas de la parapsicología.

Como ya aclaré en *Fads and Fallacies*, creo que las pretensiones de los parapsicólogos responsables merecen ser tomadas más en serio que cualquiera de los otros temas citados más arriba como destacados en la explosión ocultista actual. Los autores de libros malos acerca de asuntos paranormales no suelen marcar bien la distancia que habría que señalar entre la parapsicología y, pongamos por caso, la astrología. Incluso parapsicólogos destacados han alimentado esta confusión escribiendo en revistas como *Fate* y *New Realities*, que ellos mismos consideran despectivamente. Es obvio

que hay una amplia gama, más o menos continua, que va desde la ciencia heterodoxa pero respetable hasta la astrología. Todo el mundo está de acuerdo en que no hay criterios claros que permitan distinguir la ciencia buena de la mala. Pero, más que repetir lo que otros y yo hemos escrito en otros lugares acerca de lo confuso de las líneas maestras para desenmascarar a los chiflados,^[3.6] quiero aquí subrayar una cuestión más simple que ya planteé anteriormente. La dificultad de marcar fronteras precisas para porciones de un continuo no implica que sea inútil distinguir proporciones del mismo que

estén muy separadas.

Podemos concretarlo más con un caso extremo. Hay aún en diversas partes del mundo sectas que profesan que la Tierra es plana, y también (¿dónde si no?) en California. Si el líder de uno de esos grupos es sincero, ¿habrá alguien, no perteneciente a una de esas sectas, que dude en llamarle chiflado? La utilidad de esta palabra no queda revocada por el hecho de que la ciencia chiflada esté en un extremo de un espectro que pasa gradualmente a otro extremo en el que se encuentra la ciencia seria. La situación no es distinta de la de un viejo chiste de un rico que le

pregunta a una mujer si se acostaría con él por un millón de dólares. Ella le dice que sí y, al terminar, él le da cinco dólares. La mujer se siente insultada y dice: «¿Qué se ha creído que soy, una puta?». «Eso ya está claro», contesta el hombre. «Ahora sólo estamos regateando sobre el precio.»

Nadie pretende que los chiflados, o las prostitutas, no existen, y el intentar decidir dónde hay que situar a un inconformista en un espectro que va desde la ciencia de verdad a la chifladura sólo es un regateo acerca de su grado de credibilidad. No hay criterios claros, e incluso un consenso

entre los científicos más notables reflejaría una amplia gama de influencias culturales que distorsionan el fallo. Se cita a menudo a Johannes Kepler como un gran científico cuyas opiniones estaban mezcladas con la astrología y con especulaciones excéntricas, en contraste con las opiniones mejor fundadas de Galileo. Sin embargo, éste mismo no pudo aceptar la teoría correcta de Kepler de las órbitas elípticas o su afirmación de que la Luna causa las mareas. Hoy en día hay técnicas sofisticadas, desconocidas para Galileo y Kepler, para evaluar las teorías científicas, pero

están todavía lejos de no presentar sesgos individuales o culturales. Siempre hay la posibilidad de que un nuevo punto de vista, que parezca estrafalario a la mayoría de los científicos, resulte al final ser correcto.

Se me ha criticado con frecuencia por haber incluido un capítulo sobre Joseph Banks Rhine en *Fads and Fallacies*. Muchos de los que me han reprochado esto no recuerdan que en la primera página de ese capítulo escribí:

Habría que decir ante todo que está claro que Rhine no es un pseudocientífico, y que no se le

puede comparar, ni remotamente, con los hombres de los que trata este libro. Es un hombre muy sincero, cuyo trabajo ha sido emprendido con un cuidado y una competencia que no se pueden desautorizar fácilmente, y que merece un tratamiento muchísimo más serio de lo que este estudio superficial permite. Es considerado aquí únicamente por el gran interés que se concentra en torno a sus hallazgos como una «heterodoxia» nueva y estimulante en la psicología moderna, y también porque constituye un ejemplo excelente de un científico frontera,

cuyo trabajo no se puede decir que sea una chifladura, no obstante estar en las afueras más lejanas de la ciencia ortodoxa.^[3.7]

Mi opinión de la sinceridad de Rhine sigue siendo la misma, a pesar de que, a medida que se descubren más hechos relativos a sus primeros trabajos, menos seguro estoy de su cuidado y de su competencia. Mi actitud es prácticamente la misma hacia otros líderes de la parapsicología. En mi opinión, no han demostrado lo que afirman más allá de un grado de credibilidad bajo, y a veces los

encuentro extraordinariamente crédulos, pero no considero que la mayoría de ellos sean necios ni bribones. Voy a intentar aclarar tanto como pueda lo que pienso de su trabajo, y por qué no soy parapsicólogo, ni tan siquiera en el sentido limitado de creer en lo psi.

Lo primero que hay que subrayar es que las declaraciones de la parapsicología son de tipo científico. No es necesario que se presenten en conexión con una creencia religiosa o filosófica. No quiero decir que a menudo no estén en cierto modo conectadas con creencias de este tipo. Por ejemplo, está de moda presentar las

curaciones de Jesús, y también las de los curanderos, como formas de curación psíquica, y apoyar la levitación en el relato bíblico de la ascensión de Jesús a los cielos, o en la doctrina católica de la ascensión de María. Sólo quiero indicar con esto que las pretensiones de la parapsicología se presentan apoyadas en una evidencia empírica, y que uno puede sostener las opiniones metafísicas y religiosas que sean, pero aceptar o rechazar lo psi únicamente sobre bases científicas.

Me divierto constantemente con cartas de personas bienpensantes que suponen que mi escepticismo hacia lo

psi es fruto de mi ateísmo. Es cierto que soy uno de los fundadores del Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal, patrocinada en primer lugar por la American Humanist Association, pero no soy un humanista en el sentido que ellos dan a la palabra. También es verdad que el narrador de mi novela *The Flight of Peter Fromm* es un humanista laico. Pero cualquiera que lea esa curiosa novela con un poco de atención se dará cuenta de que mi intención era contrastar las opiniones del narrador con el teísmo persistente del joven protagonista, y que las opiniones del

narrador no reflejan las mías propias, como tampoco las opiniones políticamente conservadoras del narrador de *The Late George Apley* reflejan las de John Marquand, ni las psicosis del narrador de *Pale Fire* reflejan la personalidad de Vladimir Nabokov. Como confesaré en capítulos posteriores, no sólo soy teísta sino también, en cierto sentido, un místico platónico. ¿Pero qué tiene Dios, o los dioses, que ver con la cuestión de si la TQ puede doblar o no una cuchara? De la gente que conozco, la mayoría de los que creen en las fuerzas psi son ateos. Me vienen a la memoria Sigmund Freud

y Mark Twain. Ambos creían en la telepatía y eran ateos. Y ha habido y hay multitud de teístas tan escépticos como yo ante las pretensiones de la parapsicología. La cuestión de si las fuerzas psi existen o no es una cuestión científica, que tendría que verse tan poco afectada por las creencias filosóficas y religiosas como la cuestión de la existencia de las ondas gravitatorias.

Los escépticos dicen a veces que no creen en las fuerzas psíquicas pero que el mundo sería mucho más divertido si existieran. Quizás. Sería divertido en ciertos aspectos si se pudiera, por

ejemplo, anular la gravedad mediante el esfuerzo mental, como sostienen los líderes de la meditación trascendental, pero en otros crearía una confusión enorme. Una vez Jesús subrayó que ningún hombre puede, por la acción de la mente sola, añadir un cubito a su estatura. Es divertido leer cómo Alicia crece y se encoge a medida que mordisquea los bordes de la seta de la oruga azul, pero en el mundo real un fenómeno paranormal como éste no sería tan divertido.

Valoro en mucho también la intimidad de mis pensamientos. No me apetecería vivir en un mundo en el que

otros tuvieran el poder telepático de saber qué es lo que estoy pensando en secreto, o el poder clarividente de ver qué estoy haciendo. Quizá sea un don de Dios el que los mortales sólo puedan comunicarse entre sí por palabras dichas voluntariamente o por otras clases de signos. Uno de los poemas inacabados de Emily Dickinson empieza con unos versos que siempre me han gustado:

*Una carta es un gozo de
la tierra
Que a los dioses es
negado*

Rhine comentó que si la ESP llegaba a ser alguna vez una habilidad humana fiable, sería una gran fuerza a emplear en favor de la paz y en el control de la delincuencia:

Las consecuencias que tendría sobre los asuntos mundiales serían literalmente colosales. Los planes de guerra y las malas intenciones de cualquier clase, y en cualquier lugar del mundo, se podrían espiar y descubrir. Con tales descubrimientos parece improbable que pudiera haber nuevas guerras. Se eliminaría la ventaja del factor sorpresa. Todas

las armas secretas y los esquemas estratégicos estarían al descubierto. Las naciones podrían relajar sus suspicacias acerca de las maquinaciones secretas de sus oponentes.

El delito, a la escala que fuera, apenas si podría existir, al haberse eliminado el manto de invisibilidad que lo cubre. Los chanchullos, la explotación y la represión se acabarían si las oscuras intrigas de los malvados hubieran de quedar al descubierto. [\[3.8\]](#)

Parece como si Rhine no hubiera

pensado que esos poderes tan imponentes podrían ser empleados exactamente igual por un estado policíaco. Serían instrumentos de la represión y el terror de un alcance mucho mayor que los típicos consistentes en intervenir los teléfonos y el correo, o las escuchas electrónicas.

¿Y la precognición? Las ventajas e inconvenientes resultan tan evidentes que me explicaré solamente citando un mito hindú y contando otro chiste.

Ahí va el mito: el dios hindú Shiva tiene un tercer ojo, en el centro de la frente, con el que puede ver el futuro. Su esposa Parvati está perpetua y

comprensiblemente molesta con esta habilidad porque siempre que juegan a los dados, Shiva hace trampas pues sabe lo que va a salir a cada tirada.

Y el chiste: un cristiano devoto se había estado preocupando muchísimo, como Samuel Johnson en sus últimos años, por si al final iría al cielo o al infierno. Después de rezar pidiendo alguna pista, se le apareció un ángel en la habitación y le dijo: «Te traigo una noticia buena y otra mala. La buena es que irás al cielo». El hombre saltaba de alegría. «¿Y la mala?» «Que será el próximo martes.»

La TQ abre unas posibilidades aún

más terribles. No me entusiasma la posibilidad de que alguien, a quien yo no le caiga simpático, pueda hacerme daño a distancia. El reverso de la magia blanca es la magia negra, tanto si se trata de la negrura de los demonios como de la de los poderes psíquicos. Hace pocos años asistí a un congreso sobre lo psi en la Universidad de Nueva York. Las charlas, a cargo de distinguidos parapsicólogos, acababan en coloquios. Varias jóvenes alborotadas salieron con que tenían enemigos que estaban empleando TQ para producirles terribles accidentes. ¿Qué tenían que hacer para evitarlo? Los conferenciantes

parecían desconcertados, y me impresionó lo evasivo de sus respuestas.

Los parapsicólogos, deseosos de obtener del Gobierno fondos para la investigación, tienen razón al decir que si existiera la TQ se podría emplear para el sabotaje. Uno que con sus facultades psi puede doblar una llave que alguien esconde en el puño, podría emplear probablemente el mismo poder para hacer estallar una bomba o destruir los circuitos de un ordenador. Es por este tipo de temores —a mi entender infundados— que las fuerzas militares, tanto de Rusia como de los Estados Unidos, están financiando

investigaciones secretas sobre lo psi. De nuevo, ¿no podría tratarse de un don de Dios que no tengamos la capacidad de alterar las cosas por medio del pensamiento?

Consideremos también los estragos que la TQ causaría en la ciencia. Los experimentos dependen a menudo de lo que señala el indicador de un instrumento sensible. Si un experimentador puede influir inconscientemente sobre esos instrumentos, haciendo que los resultados se inclinen a favor de esperanzas o temores intensos, entonces miles y miles de experimentos se

convierten en dudosos. Esto introduce elementos nebulosos incluso en la parapsicología. Muchos parapsicólogos están convencidos de que la TQ puede afectar a los generadores de números aleatorios, que en la actualidad se emplean mucho en la experimentación psi. ¿Cómo se puede estar seguro entonces de que un cierto experimento, en vez de medir, pongamos por caso, los poderes clarividentes de un individuo, no está midiendo los poderes TQ junto con la precognición, del experimentador sobre la serie aleatoria empleada para elegir las tarjetas?

El parapsicofísico Helmut Schmidt

realizó un famoso experimento con cucarachas que parecía demostrar que éstas tenían la habilidad paranormal de darse un número de descargas eléctricas mayor que el que permitía el azar. Como es de suponer que las cucarachas quieren evitar las descargas, Schmidt sugería que, dado que él odiaba las cucarachas, ¡quizá era que *su* TQ influía en el generador aleatorio!^[3.9] Los parapsicólogos dicen a menudo que cuando los escépticos observan los experimentos, inhiben las fuerzas psi. A esto se le podría dar la vuelta y emplearlo en sentido contrario. ¿Cómo se puede estar seguro de que el éxito de

un experimento psi no es el resultado de la influencia TQ de los observadores que se lo creen, en vez de ser fruto de las facultades psi del sujeto?

Como es fácil imaginar los beneficios que podrían comportar las fuerzas psi —la curación psíquica, sin ir más lejos— he intentado contrarrestarlos subrayando algunos de sus males. Mi propio presentimiento es, como ya he dicho, neutral. No espero ni temo la realidad de lo psi, ni más ni menos que temo o espero la realidad de los quarks. La razón por la que no creo en lo psi es que encuentro que el grado de evidencia no es convincente.

La mayoría de la gente, bajo un lavado de cerebro producido por una descarga constante de retórica en favor de lo psi que no está en condiciones de evaluar, se sorprende al saber que la gran mayoría de psicólogos, especialmente los experimentales, no creen en lo psi. ¿Cómo puede saber el público que el número de personas que en el país se dedican exclusivamente a la investigación psi es sumamente pequeño? En 1978, Charles Tart, un parapsicólogo que goza del respeto general, estimaba que la cifra era de más o menos una docena. En su mayoría, añadía, autodidacta y con pocos

recursos. Algunos de ellos son propagandistas infatigables. Publican muchos libros de divulgación, y aparecen en programas de debate en los que causan una impresión excelente como científicos inteligentes y abiertos que reman valientemente contra la corriente de la ortodoxia. Los periodistas de baja estofa se echan sobre ellos para producir una avalancha constante de obras malas que, a menudo, les hacen ganar fortunas, a ellos y a los editores sin conciencia que se las publican.

¿Cómo puede enterarse el público de que, durante cincuenta años,

psicólogos escépticos han intentado por todos los medios repetir los experimentos psi clásicos, y que su fracaso ha sido notorio? Este hecho, más que cualquier otro, es el responsable del estancamiento perpetuo de la parapsicología. La evidencia positiva sigue emanando de un pequeño grupo de entusiastas, en tanto que la evidencia negativa sigue viniendo del grupo mucho mayor de los escépticos. En *Memories and Studies*, William James manifestó su perplejidad por haber seguido la literatura sobre la investigación psíquica durante un cuarto de siglo y encontrarse en el mismo estado de duda que al

principio. Más recientemente, el filósofo Antony Flew confesaba un sentimiento parecido. En 1953, en *A New Approach to Psychical Research*, Flew argumentaba que parecía que había evidencia suficiente como para no descartar lo psi, y sin embargo no había experimentos repetibles que dejaran sentada la cuestión. En 1976 volvía a reconocer esto diciendo:

Es de lo más deprimente tener que decir, más de veinte años después, que encuentro que la situación general aún es la misma. Se ha hecho una cantidad enorme de trabajo

nuevo. Quizá se ha hecho más en este último período que en toda la historia anterior del tema. Sin embargo, aún no hay ningún fenómeno fiablemente repetible, ni resultados positivos firmes. No obstante, está claro que aún hay demasiado como para dar por concluido todo este asunto.^[3.10]

¿Cómo explican esto los parapsicólogos? Ya he hablado de una excusa maravillosa, que yo llamo su Trampa 22. Sostienen que, si el experimentador es escéptico, o bien, si hay escépticos presentes, entonces el

escepticismo inhibe el delicado funcionamiento de lo psi. (Y como dicen que estas fuerzas son independientes de la distancia y el tiempo, me extraña que los parapsicólogos no hayan atribuido aún el fracaso de alguna repetición a alguien que, a mil kilómetros de distancia y con una semana de antelación, hubiera dudado del éxito del experimento.) La Trampa 22 coloca a los escépticos en una posición única en los anales de la ciencia. Un escéptico *no tiene manera alguna* de refutar el ESP o la TQ de forma que convenza a un creyente. De ahí que nos enfrentemos a la triste perspectiva de que los próximos

cincuenta años de investigación psíquica serán exactamente iguales que los que acabamos de pasar.^[3.11]

La Trampa 22 es sólo una de las muchas excusas que se invocan constantemente para explicar los fracasos de la repetición de experimentos. El sujeto tenía dolor de cabeza o sufría trastornos emocionales, las condiciones del laboratorio no eran lo suficientemente relajadas, había un incompatibilidad de personalidades entre el sujeto y el experimentador, los aparatos de medida hicieron un ruido que distrajo su atención, el experimento era demasiado complicado, hacía

demasiado frío o hacía demasiado calor, el sujeto (por alguna razón misteriosa que se da frecuentemente) perdió las capacidades que tenía antes, etcétera.

Cuando echo un vistazo a la inmensa cantidad de literatura sobre parapsicología, me abruma la falta de los controles estrictos que serían necesarios para confirmar sus extraordinarias afirmaciones. Si alguien anuncia que puede tener una clarividencia de una escena que está ocurriendo a diez mil kilómetros sin otros datos que las coordenadas del lugar en el mapa, una afirmación tan fantástica reclama unos controles mucho

más restrictivos que los que son necesarios para determinar si sabe hacer juegos malabares con cinco bolas o interpretar «Dixie» golpeándose la cabeza con los nudillos. Hasta que los parapsicólogos no puedan sugerir experimentos fiablemente repetibles por escépticos que puedan y quieran imponer unos controles extraordinarios, sus resultados continuarán teniendo sólo una influencia levísima sobre la psicología *ortodoxa*.

El ensayo de David Hume sobre los milagros (sección 10 de su *Enquiry Concerning Human Understanding*) debería ser una lectura imprescindible

para cualquiera que esté interesado en evaluar las maravillas de la investigación psíquica. Hume escribe principalmente acerca de los milagros bíblicos, pero si los reemplazáis por los milagros psíquicos recientes, el ensayo de Hume parece, en su totalidad, como si hubiera sido escrito ayer. «La bellaquería y la locura humanas son fenómenos tan comunes», dice, «que yo me inclinaría más a creer que la mayoría de acontecimientos extraordinarios son fruto de su concurrencia, que a admitir que ponen de manifiesto una violación de las leyes de la naturaleza.»

De entre los muchos comentarios

valiosos al ensayo de Hume recomendaría en particular las observaciones de Charles Peirce en el sexto volumen de sus *Collected Papers*, y el capítulo 7 del *Hume* de Thomas Huxley, de donde saqué el epígrafe de este capítulo. Después de la frase citada, con la que estoy totalmente de acuerdo, Huxley continúa explicando detalladamente lo que significa decir que las afirmaciones científicas extraordinarias precisan de una evidencia también extraordinaria:

Pero cuando pasamos de la cuestión de la posibilidad de los milagros en

abstracto, cualquiera que sea su definición, a la de las razones que justifican que creamos un milagro en particular, los argumentos de Hume tienen un valor muy distinto, pues se resuelven en una simple afirmación de los dictados del sentido común —que se puede expresar con este canon: cuanto más en conflicto esté la afirmación de un hecho con nuestra experiencia previa, más completa habrá de ser la evidencia que nos dé pie a creerlo. Todo el mundo se basa en este principio para manejar los asuntos de la vida cotidiana. Si un hombre me dice que

vio un caballo de varios colores en Picadilly, le creo sin dudarle un instante. El hecho en sí es bastante probable, y no hay una razón imaginable para pensar que ese hombre esté tratando de engañarme. Pero si la misma persona me dice que vio una cebra allí, podría dudar un poco antes de aceptar su testimonio, a menos que estuviera muy convencido, tanto de su conocimiento previo de cómo son las cebras, como de su capacidad y condiciones de observación en ese caso. Si, no obstante, mi informante me asegurara que contempló un

centauro que bajaba trotando por aquella famosa vía pública, me negaría a aceptar bajo ningún concepto esta afirmación, aunque se tratara del más santo de los hombres y estuviera dispuesto a sufrir martirio en apoyo a su conocimiento. En tal caso, naturalmente, no podría caberme ninguna duda de la buena fe del testigo; sería sólo su competencia, que desgraciadamente tiene muy poco que ver con su buena fe o con la fuerza de su convicción, lo que yo tendría que poner en tela de juicio.

En efecto, apenas sé qué clase de

testimonio sobre un centauro vivo bastaría para dejarme satisfecho. Para poner un ejemplo extremo, suponed que el difunto Johannes Müller, de Berlín, el mayor anatomista y fisiólogo de mi época, hubiera apenas insinuado que había visto un centauro vivo; ciertamente que me habría asombrado el peso de esa afirmación, viniendo de tan gran autoridad. Pero no hubiera probablemente ido más allá de una suspensión de juicio. Pues, por regla general, habría sido más probable que, incluso él, hubiera caído en un error de interpretación de los hechos

observados, que el hecho de que un animal como un centauro existiera de verdad. Y nada aparte de una monografía cuidadosa, de un investigador sumamente competente, acompañada de figuras y medidas de todas las partes más importantes de un centauro, desarrollada en unas circunstancias tales que no permitieran dudar de que cualquier falsificación o mala interpretación sería rápidamente desenmascarada, podría permitir a un hombre de ciencia tener la sensación de actuar conscientemente al expresar su creencia en la existencia de un

centauro por la evidencia de un testimonio. Esta vacilación a la hora de admitir la existencia de un animal como el centauro no es merecedora de censura, por su escepticismo, sino de elogio moderado, como una forma simple de buena fe científica. No implica necesariamente, por lo menos por lo que a mí respecta, ninguna hipótesis *a priori* de que un centauro es un animal imposible; o de que su existencia, si existiera, violaría las leyes de la naturaleza. Indudablemente, la organización de un centauro plantea una serie de dificultades prácticas para un

anatomista y fisiólogo; y un buen número de esas generalizaciones de nuestra experiencia actual, que nos gusta llamar leyes de la naturaleza, se tamblearían con la aparición de un animal de éstos, de modo que tendríamos que fabricar nuevas leyes para cubrir nuestra experiencia ampliada. Cualquier sabio admitirá que las posibilidades de la naturaleza son infinitas, y que dan cabida a los centauros; pero sentirá no obstante que su deber, por el momento, es mantenerse firme en el aforismo de Lucrecio: «*Nam certe ex vivo Centauri non fit imago*»,

[Pues ciertamente no es del Centauro vivo que puede hacerse una imagen], y dejar que toda la carga de la demostración, de que los centauros existen, recaiga sobre los hombros de quien le pide que crea esa afirmación.

Los defensores de la paciencia se refieren a menudo a descubrimientos sensacionales como «mirlos blancos». Es una metáfora desafortunada, pues los mirlos blancos no son más infrecuentes que los cisnes negros o las manzanas azules. La elección de Huxley de un centauro es una metáfora mucho mejor.

No hay mucha diferencia, por lo que respecta al grado de credibilidad, entre un centauro y la gente chiquita con alas de gasa que dos muchachas, según creía Conan Doyle, habían fotografiado en una cañada en Inglaterra. El efecto de doblar los metales de Uri Geller, los movimientos de objetos por Nina Kulagina en Rusia y Felicia Parise en los Estados Unidos, las pretensiones de Harold Puthoff y Russell Targ de que hay una manera fácil de emplear la precognición para ganar en la ruleta, [3.12] la «psicografía» [3.a] de Ted Serios, los informes de encuentros con OVNI en la tercera fase, y miles de otras

maravillas, que no sólo han estimulado a los escritores mercenarios sino también a muchos parapsicólogos distinguidos, todas estas pretensiones están mucho más próximas a los relatos antiguos de centauros que a cualquier noticia sobre mirlos blancos.

¿En qué se equivocan, en mi opinión, los parapsicólogos? No hay una respuesta única a esto. Creo que en la mayoría de los casos sus resultados son fruto de un sesgo no intencionado en el diseño de los experimentos y en el análisis de los datos en bruto. En cualquier tipo de investigación que dependa fuertemente de la estadística,

resulta fácil que los experimentadores encuentren aquello que desean apasionadamente encontrar. Se ha señalado a menudo que a medida que Rhine iba sabiendo más acerca de controles, sus resultados iban siendo cada vez menos impresionantes. Nunca encontró un sujeto que pudiera rivalizar con Hubert Pearce, que una vez acertó veinticinco tarjetas ESP seguidas. Nunca encontró otro caballo que, como Lady Wonder, supiera leer su mente. Los primeros números de la revista están llenos de artículos en los que se encuentran unos controles tan triviales que, si esos mismos artículos se

presentaran ahora a la misma revista, serían rechazados. No dice mucho en favor de los parapsicólogos de hoy en día el hecho de que sigan elogiando estos experimentos primitivos tan defectuosos.

Otra explicación de muchas pruebas psi clásicas es la trampa astuta —a veces ni tan siquiera astuta— realizada por los sujetos. Como ya he dicho a menudo, los electrones y los cobayas no engañan, las personas sí. Hay una clase de individuos, sumamente típica en la historia de la investigación psíquica, que no tiene motivos económicos para hacer trampa, pero que sí tiene una

fuerte tendencia emocional a hacerla. A esas personas les gusta que sus padres, sus amigos, los parapsicólogos, y el público en general, les crean dotados de facultades psíquicas. Con frecuencia son jóvenes estudiantes que tienen el incentivo adicional de caer bien a un profesor y obtener buenas notas. En muchos casos creen firmemente tener poderes paranormales, y para reforzar y ampliar lo que ellos piensan que es verdadero talento, recurren a las trampas.

La historia del espiritismo está plagada de médiums que tenían personalidades retorcidas de este estilo.

El largo poema de Robert Browning *Mr. Sludge el médium* trata de uno de esos hombres, D. D. Home. Guapo, inteligente y cortés, era el médium más famoso de su época, y quizá de todos los tiempos. No sé cuáles serían las creencias personales de Home acerca de los muertos, pero creo que Houdini le describió acertadamente cuando dijo que era «un hipócrita de lo más vil». Home tuvo incluso el descaro de escribir un libro sobre los métodos que usaban otros médiums para hacer trampa, si bien se cuidó mucho de no hablar en él de sus propios métodos. Pero la mayoría de los que hoy en día

dicen tener facultades psi viven vidas monótonas y tienen poco talento para el espectáculo público. Su único modo de hacerse notar es realizando burdos trucos de magia como si no lo fueran. Algunos se convierten en actores consumados representando el papel de almas sinceras y sencillas que no saben cómo explicarse el porqué de sus «dones».

¡Cuan a menudo Doyle y otros espiritistas declaran que la señora fulana de tal no podía haber hecho trampa cuando las trompetas flotaron por la habitación a oscuras, pues es una abuelita tan dulce e inocente que es

obvio que no sabe nada de magia! Dulce e inocente, ¡por favor! Normalmente la astuta anciana llevaba tras de sí cincuenta años de experiencia como saltimbanqui profesional. Ningún tahúr que se precie actúa como tal cuando juega con extraños. Ningún curandero habla ni se comporta como tal. Los charlatanes psi nunca hablan ni actúan como charlatanes.

Finalmente se dan los casos raros en los que es un parapsicólogo quien miente. Un ejemplo triste y reciente es el caso de Walter J. Levy Jr., el director del laboratorio de Rhine, que había sido elegido por éste para que fuera su

sucesor. Cuando *Time* dedicó un artículo de primera plana (4 de marzo de 1974) a la explosión ocultista, su editor científico, León Jaroff, me contó que la carta de protesta más razonable era de Levy. Pocos meses después pillaron a Levy haciendo trampa, conectando una clavija a un contador para que éste registrara un número de impactos irregularmente alto.^[3.13] Sé de buena tinta que si su pecado se detectó no fue por los controles cuidadosos del laboratorio de Rhine, sino porque los miembros de la plantilla más antiguos, celosos de él, le tendieron una trampa.

Otro caso de fraude, hecho por un

parapsicólogo mucho más distinguido, y descubierto más recientemente, es el de Samuel G. Soal. Al principio Soal era muy desdeñoso para con el trabajo de Rhine, especialmente con la prueba de los dados. De repente empezó a tener resultados positivos en ESP, y en seguida se convirtió en el experimentador psi más famoso de Inglaterra. «El trabajo de Soal fue un hito en la investigación en ESP», decía Rhine. «Aparte del valor intrínseco de su trabajo, que es alto, la manera en que sus conclusiones le obligaron a cambiar de postura con respecto a la ESP le ha conferido un prestigio adicional.» La

evidencia de que Soal falsificó los datos de uno de sus experimentos mejor considerados es hoy abrumadora. [3.14]

En resumen, a mi modo de ver hay tres fuentes principales de error en los experimentos psi clásicos: la propensión inconsciente del experimentador, el fraude deliberado por parte de los sujetos, y un fraude poco frecuente por parte de los investigadores. Es posible, por supuesto, que el mundo esté al borde de una nueva gran revolución copernicana de la mente. No puedo decir que las fuerzas psi no existan. Sólo digo que la evidencia que tenemos de ellas es débil. Las declaraciones

extraordinarias reclaman una evidencia mucho más extraordinaria que la que los parapsicólogos han sido capaces de reunir. Cuando los experimentos puedan ser repetidos fiablemente, cuando sea evidente que los controles guardan una proporción razonable con la magnitud de las pretensiones, y cuando magos sabios participen en el diseño de esos experimentos y sean testigos de los mismos, entonces no dudaré en cambiar de parecer.

4. LA BELLEZA:

Por qué no soy un relativista estético

Los principios estéticos tienen en el fondo axiomas tales como que una nota suena bien con su tercera y su quinta, o que a las patatas hay que echarles sal.

WILLIAM JAMES,
Psychology

Cuando digo que no soy relativista en lo que respecta a la belleza o, para emplear un término más académico, al «valor estético», quiero decir que creo que en todas las artes, las bellas y las no tan bellas, hay unas pautas de calidad que trascienden tanto los gustos individuales como las normas culturales. Antes de intentar aclarar estas ideas absolutamente triviales, dejaré de lado algunos problemas que considero irrelevantes.

Frecuentemente las palabras tienen varios significados, y éstos recorren una gama tan amplia que no hay una definición única que los pueda abarcar a

todos. Ludwig Wittgenstein compara los significados de esas palabras con los parecidos entre miembros de una misma familia. Un padre se puede parecer a su hijo en la barbilla y el hijo se puede parecer a la madre en los ojos, pero eso no implica que el padre y la madre tengan que parecerse. Si representáis los significados de una de estas palabras «familiares» mediante lo que los matemáticos llaman diagramas de Venn, el círculo A puede solaparse con el B (por representar conjuntos con algunos miembros comunes) y el círculo B puede solaparse con el C , pero puede ser que A y C no se solapen. Wittgenstein puso

como ejemplo la palabra *juego*. ¿Son precisos dos jugadores para un juego? No, hay juegos solitarios. ¿Deben haber ganadores y perdedores en un juego? No, pensad en un niño botando una pelota. Etcétera. No hay una única definición de *juego* que incluya todos los significados con que se emplea la palabra. Lo mejor que podemos hacer es lo que hace un diccionario: escribir una lista de todos los significados que una cierta cultura, en una época dada, ha asignado a la palabra.

Estética es una de esas palabras familiares. Algunos filósofos la reducen casi a algo carente de sentido

aplicándola a todo tipo de experiencia que produzca placer inmediato: contemplar un cielo azul; escuchar los pájaros, el viento, la lluvia y las olas; respirar aire puro; oler una flor; probar un melocotón; disfrutar de la quietud de un anochecer nevado. Estornudar, rascarse y tener un orgasmo se convierten así en placeres estéticos. El Bauhaus alemán fue uno de los iniciadores de una escultura táctil que pretendía complacer los dedos. (Una vez publiqué un cuento en *Esquive* sobre una escuela de arte de Chicago que hacía objetos para que se sintieran con los pies.) Cualquier prestidigitador o

cualquier tahúr os dará fe del placer táctil de tomar una baraja, barajarla falsamente y darle unos cuantos cortes falsos. Hablamos de gente bella. ¿No deberíamos considerar, por lo tanto, que ver un hombre, una mujer o un niño bellos es una experiencia estética?

Otros filósofos restringen la *estética* a las propiedades de los objetos de arte creados por el hombre: la música, la poesía, la novela, la pintura, la escultura y formas mixtas como la canción, la danza, la ópera, el teatro y el cine. Se trata, presumiblemente, de objetos (emplearé la palabra en un sentido amplio que incluye todas las obras de

arte) que tienen poca utilidad, o ninguna, aparte de producir un placer inmediato. Pero aun excluyendo artes «prácticas» tales como la arquitectura, el interiorismo, el diseño de papel pintado, tejidos, la moda, la joyería, los coches, las máquinas, las herramientas, los paquetes, los escaparates, etc., seguimos atrapados en una selva de ambigüedad. Para poner sólo un ejemplo complicado: ¿qué hay del humor? Reír por un dibujo cómico, una caricatura o un chiste, ¿es una experiencia estética?

Aparte de la música y el arte no objetivo, la mayoría de objetos de arte son mezclas ricas de varios tipos de

valores dispares. ¿Habría que incluirlos todos como componentes de la experiencia estética, o reservar el término para lo que se llama a menudo valores formales de una obra? Se entiende por *formal* los modos en los que las partes del objeto artístico se relacionan entre sí. En la música están las pautas de compases y tonos, en pintura la armonía de formas y colores, en poesía el entrelazamiento de ritmos y sonidos. No hay nada malo en limitar lo *estético* a los aspectos formales de una obra, aunque ello obligue a veces a hablar de arte de una manera poco corriente. Por ejemplo, un gran pintor

realista podría pintar un cuadro bellísimo (en el sentido formal) de un excremento. Probablemente no estaríamos dispuestos a colgarlo en nuestra sala de estar, pero, sin embargo, tendríamos que decir que su valor estético es soberbio.

Considerad la mezcla de valores que puede haber en una novela: aventuras vividas por otro, humor, erotismo, enseñanza, retórica (religiosa, política o moral), terror, tristeza, recuerdos sentimentales, el vuelo de la fantasía, la verosimilitud, el análisis de los personajes, un estilo bello, el placer total de estar siguiendo un relato y

quedar sorprendidos por lo que va acaeciendo, y muchas otras cosas que no se me ocurren ahora. Todos estos valores están fundidos en un solo objeto, aunque puedan separarse analíticamente y puedan ser evaluados independientemente. Una novela puede tener un argumento bello y estar escrita en un estilo abominable. O viceversa. De una novela que trate, pongamos por caso, de la industria del petróleo, se puede decir que los personajes son de cartón pero que da una idea bastante precisa de esa industria y puede también ser una retórica efectiva para un programa económico. Podemos hacer

montones de distinciones parecidas, evaluando cada valor de modo completamente independiente de los otros.

Considerad una silla. ¿Es bella a la vista? ¿Es cómoda para sentarse? Ambos valores pertenecen al mismo objeto, pero está claro que pueden variar independientemente. Hay una enorme cantidad de literatura dedicada a ese tipo de cuestiones aburridas. Hay, por supuesto, un sinfín de sutiles diferencias de énfasis, pero me parece que, en todas las artes, las principales escuelas de crítica son poco más que distintas maneras de hablar de un estado

de cosas que todo el mundo entiende a la perfección. No hay nada malo en que los críticos consideren todos los valores de una obra de arte, ni tampoco en que se concentren en los aspectos puramente formales, o en cualquier otro de los aspectos que interesan especialmente a los críticos. Todo lo que se les puede razonablemente pedir es que dejen claro en qué sentido usan sus términos, y que éstos no se aparten demasiado del uso corriente. Me da la impresión de que la tarea de clasificar las artes —definiendo qué se entiende precisamente por palabras tales como *poema*, *novela*, *pintura*, *danza*, etc.— es trivial e

improductiva. Las definiciones vagas serán útiles para fines triviales —las librerías clasifican sus existencias en biografías, novelas, ciencia, política, salud, etc.— pero para cada definición hay cosas intermedias que escapan a la clasificación. Aunque *Moby Dick* tenga capítulos que no son novelescos, seguimos diciendo que es una novela porque éstos son secundarios. Pero ¿qué hacer, pongamos por caso, con *The World of William Clissold* de H. G. Wells? Siempre se la ha clasificado como una novela de Wells, y sin embargo consiste en ensayos no novelescos vagamente enlazados por la

más escasa de las narrativas. *In Cold Blood* [A sangre fría], de Truman Capote, ¿es o no una novela? Una traducción en prosa de Homero o de Virgilio parece más una novela que un poema. Los poemas de Stephen Crane, ¿son verdaderos poemas, o sólo son epigramas filosóficos escritos en versos cortos? Un trozo de madera de deriva que nos hayamos encontrado, ¿es una obra de escultura? ¿Es una forma de música el canto de los pájaros? Encuentro que las discusiones sobre estas cuestiones son tan poco provechosas que estoy impaciente por pasar a tratar de temas más interesantes.

Uno de los peligros de los esquemas de clasificación es que fomentan que los críticos cometan el más común de sus pecados: juzgar una obra de arte según unas normas que valen para otra cosa distinta. En algún lugar, G. K. Chesterton señala que una crítica es, demasiado a menudo, lo mismo que decir: «Naturalmente que no me gusta el queso verde; me gusta mucho el jerez oscuro». En su libro sobre Robert Browning, Chesterton habla de lo absurdo que es atacar *The Ring and the Book* por tratar de un sórdido caso italiano de asesinato. Lo que pretendió Browning explícitamente era escribir acerca del

bien y del mal tal como se presentaban en un caso sórdido de asesinato. Es ridículo, dice G. K., desaprobando *Tristram Shandy* por su argumento descabellado. La pretensión de Sterne era violar todas las reglas tradicionales de los argumentos.

Se podría reunir —quizá alguien lo haya hecho ya— una antología divertida de la crítica inoportuna. Los críticos de arte son bastante propensos a ello. Uno pondrá reparos a una obra abstracta porque no se parece a nada; otro, en cambio, hará lo mismo ante una pintura figurativa porque sí se parece a algo. Cuando escribo esto, no hace mucho que

murió Norman Rockwell. Los críticos que durante muchos años han puesto a los filisteos como un trapo por confundir los valores formales con el tema, han estado diciendo que Rockwell no merecía ocupar un lugar en la historia del diseño gráfico, y no porque le faltara el sentido de la forma y el color, o porque tuviera una técnica pobre en su estilo realista un tanto impreciso, sino porque se sienten ofendidos por el tema.

Ahora bien, nada hay de malo en sentirse ofendido por el tema de un cuadro, siempre y cuando este sentimiento se mantenga separado de la percepción de la belleza formal del

cuadro. ¿No notan algo extraño en los críticos de arte, políticamente conservadores, que siempre han degradado el arte social de los años treinta por su retórica política sentimental, pero que pasan por alto voluntariamente la retórica religiosa sentimental de las pinturas renacentistas de Jesús en la cruz o de María con el Niño Jesús en brazos? Hay tanta propaganda en *La última Cena* como en el *Guernica*. Pero a los críticos no les gusta el queso verde, pues no sabe igual que el jerez oscuro.

Un tercer aspecto de la teoría estética, que me aburre más aún si cabe,

consiste en todas esas pesadas discusiones acerca de si los valores estéticos son subjetivos u objetivos. Aquí, el caso no es exactamente el mismo que el de la verdad. En capítulos anteriores he razonado que la manera menos confusa de hablar acerca de la verdad es suponer que el mundo y su estructura son independientes de la mente. Pero, en la medida en que afecta a la humanidad, la belleza requiere obviamente una mente humana (no consideraremos qué puede significar la belleza para los pájaros, para los monos, para criaturas de otro planeta, o para los dioses). ¿Dónde está el rojo de

una manzana? Como he dicho ya, está en la mente si por rojo entendemos la sensación de rojo, y en la manzana si por rojo entendemos la estructura de una superficie que refleja una luz visible cuya composición produce una sensación mental de rojo.

No veo la diferencia entre esta antigua sutileza y la cuestión de si la belleza (se defina como se defina) es una propiedad de un objeto de arte o una sensación de un cerebro. Si por belleza se entiende el placer emanado de un objeto bello, naturalmente que es subjetiva. Si por belleza se entiende la estructura de un objeto capaz de

provocar un placer estético, entonces la belleza es parte del objeto. O quizá se prefiera un tercer enfoque, basando la belleza en la estructura dinámica combinada producida por la interacción de un objeto y una mente. Todo esto no es más que un despilfarro aburrido de palabrería. El último enfoque es el que propone John Dewey en su prestigioso libro *Art as Experience*. [Arte como experiencia]. Aunque critiqué el intento de Dewey de redefinir la verdad en términos pragmáticos, encuentro que su enfoque de la estética (que, por cierto, es esencialmente el mismo que el de Aristóteles) es muy razonable. Como

antes, no se trata de que Dewey tenga o no razón, sino que la cuestión es ¿cuál es la manera más conveniente de hablar acerca de los valores estéticos?

Supongamos que alguien escribe una sinfonía, que sólo se interpreta una vez y se graba en una cinta. Esta se coloca en una nave espacial y se envía al espacio exterior. A la larga, el compositor y los que oyeron la sinfonía mueren. Supongamos que la cinta nunca es recogida por los extra terrestres, sino que continúa en órbita alrededor de la galaxia sin que nadie la vuelva a escuchar. ¿Hay belleza musical en la cinta? La pregunta es tan inútil como

interrogarse acerca de si el cazador dio la vuelta alrededor de la ardilla, o si el árbol que cae hace ruido aunque nadie lo oiga. La respuesta es sí, si entendemos que en la cinta hay una estructura que, convenientemente transformada en sonidos para una mente adecuada, sería considerada bella. La respuesta es no si entendemos la sensación de belleza en la mente de un oyente.

Una cuestión más interesante, la que interesa principalmente en este capítulo, es si hay o no unos criterios acerca de la belleza que trasciendan los gustos individuales o de grupo. Para una

persona sola, está claro que existen unos criterios. De no ser así, encontraría igualmente agradables todos los objetos artísticos. Algunos críticos han sostenido —es la forma más extremada de relativismo estético— que no hay normas más allá del gusto personal. La persona *A* piensa que Edgar Guest escribió la mejor poesía inglesa. *B* cree que fue Shakespeare. Para un relativista extremista cada uno tiene tanta razón como el otro, y no hay ninguna base para decidir entre ambos.

No sé cómo discutir esta opinión sin suponer que, de un modo más o menos basto, los individuos se pueden ordenar

jerárquicamente en base a su capacidad de apreciar los valores estéticos. Las personas que hay en cada peldaño de la escalera son capaces de apreciar todos, o casi todos, los valores apreciados por las personas de peldaños inferiores, pero no a la inversa.

En este punto hay que distinguir dos cuestiones. ¿Existe esa escalera? ¿Sabemos lo bastante de apreciación estética para trazar unos criterios precisos que nos permitan distinguir entre peldaños cercanos? Creo que la respuesta a la primera pregunta es un sí moderado, y a la segunda un no rotundo.

Los niños son un ejemplo claro de

críticos de los peldaños inferiores. Un niño pequeño responde fácilmente a los ritmos y armonías de las canciones sencillas, pero no puede apreciar los valores complejos de una sinfonía. Un adulto al que la música sinfónica le produzca un placer enorme es perfectamente capaz de disfrutar igual que un niño de una melodía banal. A los niños pequeños les gustan prácticamente todos los tipos de arte que se encuentran en un libro de cuentos si pueden decir qué es lo que el dibujo representa, pero se quedan perplejos si no pueden identificar una vaca como una vaca. Un niño de diez años que se entusiasme con

los libros de historietas, probablemente encuentre aburrida e incomprensible una obra de Shakespeare. Por el contrario, los adultos a los que les guste el arte abstracto y Shakespeare son perfectamente capaces de apreciar tanto el arte como el texto de un buen libro de historietas.

Comparad un principiante en el ajedrez con un gran maestro. El principiante puede experimentar una satisfacción considerable dándole jaque mate a otro principiante, pero para un gran maestro el mate es obvio a primera vista y carece de interés. Si el principiante observa una partida entre

dos expertos, puede que ni tan siquiera se entere de por qué se dice que un determinado movimiento es bello. Al principiante le falta simplemente la destreza para comprender la elegancia de la estrategia del ajedrez de élite.

Si me insistís en que, con sus movimientos toscos, los principiantes se lo pasan tan bien como los grandes maestros con los suyos, no tengo nada que objetar. Estamos enzarzados aquí en otra antigua sutileza parecida a la de si se puede decir que un bebé o un animal son tan felices como un adulto feliz. Nadie duda, naturalmente, que, en el ajedrez, los grandes maestros puedan

ganar con facilidad a los principiantes. Pero, ¡ay!, no hay ninguna manera, comparable a ésta, de enfrentar entre sí a críticos eminentes. En este aspecto, nuestra analogía ajedrecística se viene abajo.

Defender el derecho a decir que, tanto entre los artistas como entre los críticos, hay grandes maestros y principiantes, nos tomaría demasiado tiempo; de modo que sólo daré un resumen de mis opiniones. Creo que, exactamente del mismo modo que los humanos adultos son superiores a los bebés y a los mandriles, por lo que respecta a su capacidad de crear y

disfrutar del arte, así también hay adultos que son superiores a otros en lo que respecta a estas cuestiones. En base a esta clasificación, podemos decir que las obras de arte que gustan a los de los niveles superiores son mejores que las obras de arte que gustan a los de los niveles inferiores. En los dos capítulos anteriores sostuve que el hecho de que el conocimiento de los criterios de veracidad sea débil no menoscaba el interés de distinguir entre la ciencia buena y la mala. Ahora sostengo que aunque el conocimiento de los criterios de belleza sea débil, no es inútil la tarea de distinguir entre el arte bueno y el

malo.

Las dificultades son enormes, naturalmente —tanto que la posición relativista es tan difícil de rebatir como fácil de comprender. ¡Sabemos tan poco de cómo reaccionan las mentes ante las obras de arte! Por el lado formal, ha habido intentos de psicólogos experimentales de descubrir unas leyes estéticas, pero los resultados han sido decepcionantes. No sirve de gran cosa que nos digan que la mayoría de gente de una determinada cultura prefiere un rectángulo de una forma a otro de otra, o que cuando alguien mira un cuadro los movimientos de sus globos oculares

delatan que mira más rato a las partes de la pintura que tienen para él más interés. ¿Llegará la ciencia a comprender plenamente la naturaleza de las reacciones estéticas? Emily Dickinson pensaba que no:

*A color stands abroad
On solitary fields
That science cannot
overtake
But human nature feels.*
[\[4.a\]](#) [\[4.1\]](#)

X. J. Kennedy, un poeta americano contemporáneo, lo dijo así en una

ingeniosa cuarteta titulada «Ars
Poetica»:

*The goose that laid the
golden egg
Died looking up its
crotch
To find out how its
sphincter worked
Would you lay well?
Don't watch.* [4.b] [4.2]

No sé si tendrán o no razón estos poetas. En cualquier caso, no hay motivo por el que la estética experimental no deba continuar, y es de esperar que un

buen día nos dé algún dato útil. ¿Qué se gana decidiendo de antemano que la belleza ha de seguir siendo por siempre un misterio? ¿Por qué ser reticentes a la intrusión de la ciencia en cualquier aspecto de la conducta humana? Si la ciencia puede decirnos por qué una persona prefiere las patatas con sal y otra las prefiere sin ella, quizá a la larga pueda decirnos por qué a una persona le gusta Brahms y a otra no.

Aristóteles, el primero que hizo tantísimas cosas, fue el primero en buscar empíricamente normas estéticas. Examinó las principales obras dramáticas de su época y, en su *Poética*,

trató de formular algunas reglas que permitieran distinguir las tragedias buenas de las malas. Se han hecho un sinfín de intentos parecidos para todas las artes, normalmente acabados en un gran fracaso. Las reglas son demasiado complejas, demasiado variables, están demasiado escondidas en la profundidad de las mentes humanas. Estoy convencido de que un ordenador podrá jugar al ajedrez al nivel de los grandes maestros mucho antes de que pueda escribir un poema memorable o componer una gran canción, aunque esta última tarea parezca no ser mucho más que un problema de combinatoria

elemental.

Los relativistas tienen razones sólidas para insistir en lo variado de la gama de los gustos estéticos. Enumeremos algunas de sus razones:

1. *Diferencias genéticas.* Es evidente que un daltónico no puede apreciar la riqueza del color de un cuadro. No se puede esperar tampoco que una persona de muy pocas luces disfrute con una novela complicada. Tampoco es probable que alguien incapaz de recordar una melodía o de distinguir un acorde de otro se entusiasme con Bach.

No cabe duda de que hay diferencias

innatas que influyen en las opiniones estéticas, pero nuestra ignorancia sobre esas diferencias es profunda. Puede que en algunos casos seamos capaces de ordenar las variaciones genéticas de modo que guarden relación con la escalera de los críticos que he citado anteriormente; en otros las variaciones son tales que uno no sabría si poner uno por encima o por debajo del otro, del mismo modo que no sabríamos decir si una persona de pies grandes lleva unos zapatos «mejores» que otra de pies pequeños.

2. *Diferencias individuales adquiridas.* ¿Hay que machacar lo que

es obvio? Puede que una persona que siempre que ha estado en el mar se ha mareado odie los paisajes marinos, independientemente de que estén o no bien pintados. Cuando siendo un chico intenté leer a Joseph Conrad, lo encontré aburrido. Un buen día, después de haber pasado dos años en la escolta de un destructor en el Atlántico Norte, me encontré con una copia mugrienta de *Lord Jim* en la biblioteca del barco y descubrí con sorpresa que lo leía con gran placer. Es fácil pensar cientos de modos en los que las experiencias personales pueden condicionar decisivamente la capacidad de uno para

disfrutar de una obra de arte.

3. *Diferencias culturales adquiridas.* Es evidente que nadie puede apreciar del todo un buen poema sin entender la lengua en la que está escrito al mismo nivel que comprende su propia lengua materna. Puede que uno capte una cierta musicalidad al escuchar un poema recitado en un idioma que no conoce bien, pero se pierde todo el encanto — todos los modos en que las pautas sonoras intensifican los sentidos que cada cultura confiere a sus palabras, y, en particular, los armónicos que emanan de las asociaciones sutiles de unas palabras y unas frases con otras.

Uno de los aspectos más lamentables de la poesía es que a medida que los significados y pronunciaciones de las palabras van variando, hay una erosión inevitable de la belleza del poema. He aquí, por ejemplo, una estrofa de «Daisy», de Francis Thompson:

*Her beauty smoothed
earth's furrowed
face!*

*She gave me tokens
three:*

*A look, a word of her
winsome mouth,
And a wild*

Hace unos cuantos años, leyendo una nueva edición de los poemas completos de la Dickinson, encontré un poema inacabado en el que habla de «las poderosas bolas» de un tigre.^[4.3] Tardé varios minutos en darme cuenta de que se refería a los globos oculares, aunque aquí, más que un cambio de lenguaje, fue quizá la ignorancia de Emily del argot grosero lo que convirtió el verso en un chiste.

En música es sumamente difícil, para quien no tiene una educación esmerada, apreciar una melodía basada

en una escala tónica distinta de la que uno está acostumbrado. La literatura de la antropología cultural está plagada de artículos acerca de cómo una determinada sociedad influye, de maneras que no se pueden clasificar claramente como buenas o malas, en los criterios de belleza de un individuo, no sólo en música, sino en todas las artes.

Los cambios de la moda tienen un claro papel en el condicionamiento del sentido de la belleza de uno. Una persona está fuertemente influida por las opiniones de la gente de su nivel social y ésta, a su vez, experimenta unos cambios de gusto inexplicables. Un

artista puede ser profusamente alabado por los principales críticos de una generación y, sin embargo, ser tachado de mediocre por los críticos de la siguiente. Unas décadas después, unos críticos influyentes vuelven a descubrir las cualidades del artista antes maldito. Esos cambios de la moda no suelen ser abruptos pero, tomando largos períodos de tiempo, el péndulo puede hacer grandes oscilaciones. [4.4]

Se podría escribir un libro con las afirmaciones de críticos famosos que expresan opiniones contrarias sobre la misma obra. Los artistas creativos tienen la misma inclinación a diferir tanto

acerca de la competencia de sus antecesores como de la de sus contemporáneos. ¿Hay algún artista que sea tan universalmente admirado que no se puedan encontrar ni críticos ni colegas suyos a quienes su obra merezca una mala opinión? *Lyrical Ballads*, que representó el comienzo del movimiento romántico en poesía (entre ellas se encontraba «The Rime of the Ancient Mariner», de Coleridge, y «Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey», de Wordsworth) tuvo un miserable mercado y no gustó a casi ninguno de sus lectores. El propio Coleridge admiraba muchísimo la obra

del reverendo William Lisle Bowles, un poeta al que nadie lee hoy en día. El poeta más admirado de la Inglaterra de aquel entonces era Robert Southey. Hoy se le recuerda principalmente porque Lewis Carroll parodió uno de sus poemas en «You are old, Father William».

Pocos críticos del momento supieron apreciar que *Moby Dick* y *The Adventures of Huckleberry Finn* eran obras maestras. L. Frank Baum, el mayor escritor de cuentos infantiles de nuestro país, no fue descubierto por los críticos hasta medio siglo después de muerto (ni que decir tiene que los niños

descubrieron Oz a la primera). «Releed cualquier libro de texto de literatura de hace diez, veinte, treinta o cincuenta años», escribía H. L. Mencken en un ensayo sobre George Ade, «y os asombraréis de cómo alababa cursilerías mediocres, desaparecidas y olvidadas desde hace tiempo.» Repasad el índice de *Lives of the Poets* de Samuel Johnson y os sorprenderá la cantidad de nombres que no os suenan. William Cullen Bryant, que en la actualidad tiene muy pocos admiradores, escribió un mamotreto antológico de lo que él consideraba los mejores poemas. Está atestado de obras ilegibles de

rimadores que ya nadie recuerda.

Wagner tenía un mal concepto de casi todos los compositores de su época excepto de sí mismo. A Emerson no le gustaba Jane Austen, Carlyle odiaba a Keats, Ruskin despreciaba a Dickens y a Thackeray, Samuel Johnson pensó que «Lycidas» no valía nada, a Turgueniev no le gustaban ni Dostoievski ni Tolstoi, Henry James aborrecía a Poe (el cual no se ganó el favor de los críticos americanos hasta que se hizo famoso en Francia), y George Moore consideraba que Conrad no era bueno. No pretendo sugerir que todos estos ejemplos lo sean de la influencia de la moda cultural; la

mayoría de ellos reflejan idiosincrasias personales. Pero ponen dramáticamente de manifiesto la enorme dificultad de defender unas pautas que estén por encima de las fronteras individuales y culturales.^[4.5]

Otro de los modos en que una cultura condiciona los criterios artísticos es analizado sarcásticamente por Thorstein Veblen en un capítulo sobre el gusto estético de su *Theory of the Leisure Class*. Todos sabemos cómo universalmente se atribuye belleza a las joyas más caras. Antes se consideraba mucho más bello un zafiro sin imperfecciones que otro que las tuviera.

Hoy en día, un zafiro ligeramente defectuoso se admira mucho más, por cuanto ese defecto lo distingue de un zafiro sintético, que es químicamente perfecto.

No muchas mujeres encontrarían más bonito un ramillete de dientes de león que una orquídea, y sin embargo sería difícil ponerse a defender la mayor belleza de una orquídea, a no ser en el aspecto que Veblen llamó consumo para ostentar. Los zapatos de piel tienen mejor aspecto si están lustrados, pero (como nos recordó Veblen) no nos gusta que brille el trasero de los pantalones. En China se consideró durante siglos

que los pies deformados eran bellos, pues indicaban que las damas de alta cuna no trabajaban. En los países occidentales, los hombres aún se sienten atraídos por la forma de las piernas de una mujer que lleva unos tacones tan altos que le hacen difícil andar o correr.

Es difícil no atribuir una gran belleza a cuadros cuyo precio es muy alto, y es igualmente difícil no degradar un arte que sea barato. En su época, los grabados de Currier and Ives los compraban los granjeros por diez centavos. Reflejaban los gustos de sus compradores rurales igual que las portadas de Norman Rockwell en el

Saturday Evening Post reflejaban los gustos de los lectores de clase media del *Post*. Ningún crítico de arte de la época creyó que valiera la pena decir algo de Currier and Ives. Hoy encontraréis los originales, lujosamente enmarcados, en las casas y oficinas de los intelectuales.

A pesar de las muchas maneras en que pueden variar los gustos, sigo convencido de que hay algunas pautas universales para el arte, aunque sólo las podamos especificar de modo vaporoso. Volvamos al ejemplo de la silla. Por lo que respecta al gusto personal, puede haber grandes variaciones acerca de lo cómoda que es, pero como los cuerpos

humanos tienen más o menos el mismo tamaño y la misma forma, podemos decir categóricamente, y en cualquier país, que es una silla mala si no resiste un peso de diez kilos, o si el asiento está lleno de pinchos agudos. Es en este sentido trivial que podemos hablar de pautas universales en lo concerniente al valor de la silla como asiento.

Los valores estéticos de un cuadro son más difíciles de evaluar, pero la situación es parecida. Es verdad que los que miran el cuadro difieren más en sus gustos que en los tamaños y formas de sus cuerpos. Pero si comparten una naturaleza humana común, con

necesidades comunes, y si se pueden clasificar (aunque sólo sea toscamente) según su capacidad de respuesta al arte, tenemos una base para creer en ciertas pautas universales, aun a pesar de que podamos no estar de acuerdo en cuáles son éstas exactamente. A partir de este punto de vista lógico, las mayores obras de arte son (como se ha dicho a menudo) las que producen un placer más intenso, durante el mayor tiempo posible, a los críticos más competentes. Por supuesto que esto no es más que una manera complicada de decir lo que es evidente. Clásicas son aquellas obras de arte que perduran.

Este punto de vista puede parecer tonto, pero tiene la gracia de permitirnos ser dogmáticos en casos extremos, de una manera que es difícil para los relativistas. Podemos decir, dogmáticamente, por ejemplo, que el techo de la Capilla Sixtina es mejor, en un sentido que trasciende los gustos individuales y grupales, que un óleo pintado en diez minutos por un artista callejero que lo vende con la tela aún húmeda. Al mismo tiempo, nos permite estar de acuerdo con los relativistas en que, en esos dominios amplios y nebulosos donde los críticos eminentes plantean sus batallitas, deberíamos

abstenernos de grandes aplausos. Podemos tener nuestras propias preferencias y hacer nuestras propias apuestas acerca de la posteridad, pero con respecto a las diferencias entre los críticos respetables, deberíamos ser tan tolerantes como lo somos con las diferencias entre los que prefieren los helados de chocolate a los de fresa, y los que prefieren los de fresa a los de chocolate.

Antes hablé de una escalera entre los críticos. Ahora retiro la metáfora. Es, con mucho, demasiado chapucera para servir para algo más que para comparar entre sí obras de arte que pertenezcan a

extremos opuestos del continuo. Una imagen mejor es la de un rectángulo irregular y complicado, de puntos constantemente cambiantes, acerca de los que es prudente no ser dogmático sobre si, en un instante dado, un punto está por encima o por debajo de otro. La situación es aún peor de lo que era. Un crítico no debería estar representado por un punto, sino por muchos. Un crítico de arte puede ser fiable al evaluar tapices medievales y de dudosa autoridad en lo que respecta a escultura moderna. Un crítico de danza puede ser muy entendido en coreografía y sin embargo tener un oído malo para la música. Así

pues, después de pensarlo un poco mejor, la situación parece ser demasiado caótica como para poder ser representada por algún tipo de diagrama reticular. Naturalmente todo lo que digo acerca de los críticos es aplicable también, aquí y en todas partes, a las personas corrientes que emitan juicios estéticos.

Como no soy crítico profesional, y por ende tengo poco que perder si me arriesgo, permitidme que ilustre estas complejidades confesando algunos de mis propios prejuicios con respecto a la poesía.

No puedo leer a Homero, Virgilio o

Dante en sus idiomas originales; y sin embargo los considero los mayores de entre los poetas. Después de traducidos (preferiblemente en prosa) queda aún bastante de su excelencia como para que los encuentre magníficos. Disfruto más releendo el final de la *Odisea* que viendo cualquier película del oeste donde el bueno, luchando contra fuerzas abrumadoras, vence finalmente a los malos que tienen dominada una ciudad. En literatura inglesa no me cabe la menor duda de la grandeza de Shakespeare, Milton, Keats, Byron y una multitud de otros poetas, todos ellos muy bien considerados por la mayoría de

críticos, y a los cuales puedo leer y leo con un gran placer.

La evidencia de que Goethe fue un gran poeta es demasiado fuerte para que yo la rechace, aunque pueda entender poco de su obra. Quizá sería distinto si pudiera leer el *Fausto* original en alemán. No dudo que, de entre los escritores en lengua inglesa, William Butler Yeats fue un gran poeta, pero debido a cierta incompatibilidad entre su manera de pensar y la mía, me resulta difícil admirar su obra. Probablemente en este caso sea culpa mía. Cuando era joven pensaba que todos los poemas y novelas de Thomas Hardy eran

mediocres. Hace unos pocos años descubrí con asombro que podía leer con gran placer muchos de sus poemas. Sería difícil decir cuánto influyó en este descubrimiento el actual aumento de interés crítico por su poesía (no sus novelas). Fue esta moda la que me llevó a releer otra vez sus poemas, pero espero que mi cambio de opinión refleje la maduración de mis gustos, y no sólo la moda del momento.

Tanto Lord Dunsany como Gilbert Chesterton escribieron versos en cantidad. Ninguno de los dos me da la impresión de ser un gran poeta —en particular Dunsany era un mal artesano

— pero en ambos casos hay suficientes compatibilidades entre sus modos de ver las cosas y el mío como para que me resulte un placer releer algunos entre aquellos de sus poemas que me gustan de un modo especial. No tengo ninguna duda acerca de la gran calidad de la obra de Emily Dickinson o de mi entusiasmo por ella. Considero que, como poeta, Cari Sandburg, cerca de cuya célebre granja vivo ahora, es inferior a Emily, y, sin embargo, me lo paso mejor leyéndole a él que a Walt Whitman. «Whitman fue grande, Sandburg no vale nada», dijo Jorge Luis Borges en una entre-vista.^[4.6] Por más

que venere a Borges (ojalá pudiera leer su poesía en español), no puedo compartir una opinión tan severa.

Encuentro que muchos poetas considerados grandes por muchos de los críticos más influyentes, no sólo son mediocres según mi parecer, sino que también creo que lo son en un sentido más universal. En esto estoy apostando a que la posteridad dará la razón a mis gustos actuales, y que resultará que los críticos que ahora alaban a esos poetas están equivocados, igual que aquellos críticos británicos que colmaron de alabanzas a unos poetas cuyas obras pronto desaparecieron de las antologías

y que no parece probable que vayan a ser redescubiertos.

Temblando y asustado, confieso que aún no he encontrado ningún poema de Ezra Pound o William Carlos Williams que pueda considerar destacable, aunque durante muchos años me he esforzado cuanto he podido en leerlos con benevolencia. Estoy de acuerdo con Vladimir Nabokov en que Ezra Pound era un «farsante por los cuatro costados». Prefiero con mucho a T. S. Eliot (despreciado por Williams) antes que a Pound (amigo y mentor de Williams), pero encuentro que incluso se sobrevalora a Eliot.

En mis tiempos mozos era casi imposible encontrar una «revistilla» que no trajera un poema de Williams. Siempre lo leía lentamente y lo releía tres o cuatro veces esperando encontrar algo de más valor que prosa indiferenciada y cortada en versos, que a veces eran tan cortos que llegué a preguntarme si esas revistas pagaban la poesía por pulgadas. Considerad, por ejemplo, los siguientes versos banales que he inventado para parodiar uno de los poemas más admirados de Williams:

*Your thighs are
appletrees*

*whose blossoms touch
the sky.*

*Which sky? The sky
where Watteau hung a
lady's
slipper. Your knees
are a southern breeze—
or*

*a gust of snow. Ahg!
what
sort of man was
Fragonard?*

*—as if that answered
anything^[4.d]*

Comparad ahora mis toscos

esfuerzos con este auténtico poema de Williams, «The Red Wheelbarrow», que transcribo completo.

*so much can be
learned*

*from a brown
butterfly*

*drenched with rain
drops*

*beside the red wheel
barrow.*^[4.e]

¿Podéis, con toda honestidad, decir que encontraréis alguna razón por la que el poema de Williams tenga más valor que mi parodia? Puede que haya algo, pero yo no se lo encuentro. Quizá no haya nada. No lo sé. Está claro que por ahora pierdo la apuesta, pues la reputación de Williams sigue siendo alta. Muy recientemente, en 1981, una biografía de 874 páginas de este pediatra-poeta, escrita por Paul Mariani, decía de Williams que era «el único gran poeta del siglo XX», opinión repetida por Gilbert Sorrentino cuando elogió el libro en la primera página de la reseña literaria del *New York Times*.^[4.7]

Dejo constancia de estos prejuicios por razones fastidiosas. Mucho después de mi muerte, mis lectores (si es que tengo alguno) o bien dirán: «Qué perspicaz era Gardner», o bien: «Qué ciego estaba».

Hay dos categorías extrañas de poesía que siempre me han intrigado, aunque parezcan no tener ninguna clase de interés para la mayoría de críticos. Una es la obra de aquellos poetas a los que todo el mundo (excepto ellos mismos y quizás unos pocos parientes y amigos) tenía por escritores ramplones, pero cuya obra fue tan rematadamente mala que adquirió un valor no

intencionado, y se convirtió en género cómico. En América el ejemplo más conocido es el de Julia Moore. Tenía tanta habilidad para escoger la palabra no adecuada que se formó una camarilla de sofisticados admiradores suyos. Incluso hay una colección de poemas suyos, *The Sweet Singer of Michigan*, editado por Walter Blair, crítico de la Universidad de Chicago.

Curioseando en librerías de ocasión, encuentro a veces volúmenes de poesía editados por el propio autor, que son lo suficientemente horribles como para resultar divertidos. Mi tesoro máspreciado son las *Complete Poetical*

Works de Mrs. Miranda Kropp, editadas por la propia Mrs. Kropp en Calicoon, Nueva York, en 1905. Las primeras estrofas de su poema «Un borracho (una historia real)» nos dan una idea de su estilo inimitable:

*There was a man, David
Church by name,
He had a wife and family
the same,
He had genius, and a
good trade,
Bul drank up every cent
he made.*

*He owned a house, and a
small farm,
But he drank more as the
day rolled on,
Lower and lower, did he
sink,
Until he did nothing but
drink, drink*^[4.f]

Por supuesto que hasta los mejores poetas tienen sus deslices. Encontraréis algunos de ellos en esa sorprendente antología de malos versos, *The Stuffed Owl*, editada por D. B. Wyndham Lewis y Charles Lee,^[4.8] pero cualquiera puede

tomar las obras completas de Shelley, Burns o cualquier otro poeta famoso con una producción voluminosa, y encontrar especímenes igualmente catastróficos. Ninguno, no obstante, fue lo bastante malo como para ser tan memorable como las efusiones de Julia o de Miranda.

Otra extraña subcategoría de la poesía —una tan desconcertante que desearía que los críticos intentaran desvelar su secreto— engloba a aquellos poetas que todos los críticos consideran mediocres, pero que, por lo que fuera, tuvieron la inspiración de producir un solo poema que, sin ser

magnífico, sigue gustando a tal cantidad de gente que se ha convertido en un clásico de la poesía popular. Burton Stevenson los llamaba «poetas de un solo poema». Es fácil recordar alguno de los versos de «The Old Oaken Bucket» o de «The Lost Chord», pero ¿os acordáis de sus autores? Ambos poetas eran muy leídos en su época. Dickens tenía un concepto tan alto de Adelaide Anne Procter que escribió una introducción para una colección de poemas suyos. Sir Arthur Sullivan (famoso por Gilbert y Sullivan) puso música a su «The Lost Chord». Enrico Caruso la solía cantar a menudo, aunque

no fue la canción la que le hizo famoso, sino al revés.

Clement Clarke Moore, de Manhattan, un especialista en Grecia y en Oriente, escribió poesía al estilo clásico. Nada que valiera la pena, a excepción de un puñado de versos, que garabateó sin demasiadas pretensiones, con la única intención de sorprender a sus hijos, y que se convirtieron en el inmortal «A visit from St. Nicholas». Incluso realizó sustancialmente el mayor de los mitos originarios de este país, el mito de Santa Claus. Ernest Lawrence Thayer, que estudió filosofía con William James y fue amigo de George

Santayana, escribió docenas de poemas humorísticos, pero sólo uno llegó a ser famoso. «Casey at the Bat» es una ramplonería, pero bien seguro que de las buenas. ¿Puede alguien dudar de que se ha convertido en un clásico de un subgénero de la poesía popular, el verso humorístico de béisbol? Estoy firmemente convencido de que la balada de Thayer perdurará más tiempo que toda la producción poética de Ezra Pound.^[4.9]

Todos estos poetas de un solo poema que acabo de citar (hay muchísimos más) escribieron más de un poema. La mayoría, como Sam Walter Foss, que

escribió el siempre popular «House by the Side of the Road», o como Arthur Chapman, que escribió «Out Where the West Begins», publicaron muchos libros de poemas. Pero, ¿qué hay que pensar del poeta que sólo tiene *un* poema publicado, y llega a ser tan admirado que tiene su lugar en colecciones de «los poemas más famosos», o incluso en antologías tan ambiciosas como el *Book of Poetry* de diez volúmenes, editado y comentado por Edwin Markham?

Estoy pensando en «Evolution» («Cuando tú eras un renacuajo y yo un pez, en la era Paleozoica...») de un tal Langdon Smith, un reportero de Nueva

York hoy olvidado. Al igual que «Casey» se ha convertido en un clásico de un género muy especializado —en este caso, poesía popular sobre la evolución y la geología. Seguro que está muy por debajo de «Ode on a Grecian Urn», pongamos por caso y, sin embargo, durante mucho tiempo me ha gustado más que cualquier poema de Williams. No me cabe la menor duda de que dentro de un siglo será aún recordado y cantado.^[4.10]

Lo que intento sugerir es que hasta en el nivel de lo que Eliot —en la introducción a su selección de poemas de Kipling— denominó poesía popular,

con lo cual se refería a poemas que se pueden comprender y disfrutar completamente a la primera lectura, hay unas pautas que sobresalen por encima de los gustos individuales y grupales. Esos poemas carecen de la riqueza de valores que conducen a la gran poesía, pero pueden ser buenos o malos en función de lo que son, igual que puedan ser buenos o malos una caricatura o un anuncio de televisión. No soy relativista ni tan siquiera a este humilde nivel. Sabemos tan poco de las normas del verso popular, o de cualquier otra clase de arte popular, como de las del gran arte, y, sin embargo, estoy convencido

de que en los rincones y las grietas inferiores del arte hay algunas pautas universales.

Ningún poema de Julia Moore o de Miranda Kropp llegó a ser un poema preferido; y en cambio «The Lost Chord», sí. En estos casos las diferencias de oficio son lo bastante evidentes como para elevar a Procter por encima de Moore o de Kropp. No sé cómo comparar el valor de «Gunga Din» con el de «The Shooting of Dan McGrew». Sé menos aún cómo decidir entre los mitos de Shakespeare y Dante, o Mozart y Bach, o Miguel Ángel y Rubens. Me parece carente de sentido

decir que uno de esos colosos es superior a otro, excepto si se hace con relación a un conjunto de personas bien definido que observa sus obras, aunque, claro está, definir dicho conjunto frustra lo que se pretende pues trata de evaluar las obras en función de unas normas universales. El hecho es que, cuando los artistas están más o menos en el mismo nivel de calidad, la naturaleza humana es demasiado variable para que se pueda recurrir a ella como arbitro.

Ninguna de estas concesiones afecta a mi tesis principal. La falta de modos adecuados de medir el valor de los objetos artísticos no significa que no

haya algo «exterior» para medirlo. La realidad exterior, independiente de vosotros y de mí, es un proceso extraordinariamente enmarañado de interacciones entre las mentes y los objetos, unas interacciones que dan como resultado la clase de satisfacciones que llamamos estéticas. No veo por qué no podríamos aplicar aquí el enfoque semántico de la verdad de Alfred Tarski, y decir: la frase «*Guerra y paz* es una gran novela» es verdadera si, y sólo si, *Guerra y Paz* es una gran novela. Y lo mismo se podría hacer para las otras artes. Al igual que en ciencia, hemos de distinguir con

mucho cuidado entre el significado de decir que un cierto juicio estético es verdadero o falso, y los criterios falibles por los que dichos juicios son confirmados o refutados por la posteridad.

La mayoría de los juicios estéticos, al igual que los científicos, son apuestas tentativas hechas a partir de estimaciones variables de la probabilidad de que dichos juicios sigan siendo válidos en el futuro. Pero en los extremos del espectro que va de lo bueno a lo malo de cualquier arte, las probabilidades de la apuesta están muy cerca de la certeza, y uno tiene todo el

derecho de ser dogmático. Sugiero que es justificable declarar, con voz estentórea, que Dante y Shakespeare fueron mejores poetas que Ella Wheeler Wilcox, que Miguel Ángel fue un pintor más grande que Jackson Pollock, y que la música de Beethoven es superior a la de John Cage o a la de un conjunto de punk rock. Es en este sentido antiguo y poco singular que prefiero no llamarme relativista en lo estético.

5. LA BONDAD:

Por qué no soy relativista en lo ético

«Es mejor tener dinero y salud que ser pobre y estar enfermo.»

Rótulo leído en un
restaurante,
Oklahoma, hacia 1940.

¿Hay unas pautas éticas, unas normas de lo que está bien y lo que está mal, que

sean válidas en todo tiempo y lugar, porque se derivan de las necesidades de una naturaleza humana común? Esta cuestión, que es claramente más importante que la cuestión parecida que se ha planteado en el capítulo anterior acerca de las pautas estéticas, está íntimamente relacionada con problemas difíciles que enfrentan a los filósofos de hoy tanto como enfrentaron a los del pasado. Sin embargo, creo que la respuesta es sí, y que este sí se puede defender casi de la misma manera que en el caso de los valores estéticos.

El relativismo ético más extremo consiste en la creencia de que las pautas

morales de una persona son tan buenas como las de cualquier otra. No perdamos el tiempo en discutir esa imbecilidad. Es cierto que algunos pensadores y escritores la han defendido, pero dudo que algún lector quisiera aceptar que no hay nada malo en las pautas de un hombre que cree que no está mal violar y asesinar niños pequeños. Pero hay una especie de relativismo más sofisticado con el que muchos lectores se podrían identificar, especialmente si se trata de estudiantes de antropología o de sociología. Consiste en la idea de que las normas éticas trascienden efectivamente las

reglas de conducta individuales, pero no son más que normas derivadas de la cultura a la que el individuo pertenece.

El término *cultura* se hace cada vez más vago a medida que se aplica a sociedades mayores, que presentan más diversidades y muchas subculturas. Evidentemente, las pautas morales varían tanto de una subcultura a otra como de una sociedad a otra. La cosa se complica más por el hecho de que mucha gente pertenece a más de una subcultura. Considerad, por ejemplo, el caso de un hombre que participe activamente en una comunidad religiosa, quizá como diácono de su Iglesia, y que

sea también activo en una comunidad de negocios, como ejecutivo de una compañía que fabrica un fármaco inútil. Si es propenso a filosofar, a veces tendrá quebraderos de cabeza debido al enfrentamiento entre sus normas morales; y si no, éstas se agitarán inofensivamente en algún rincón de su cerebro. No nos vamos a detener en estos refinamientos. La cuestión es la siguiente: para un relativista cultural es perfectamente correcto hablar de buen y mal comportamiento, de deberes y de delitos, en el bien entendido de que todas las normas subyacentes estén culturalmente definidas. Nunca se puede

decir que las pautas elementales de la cultura *A* son mejores o peores que las de la cultura *B*. Las reglas éticas no pueden estar por encima de las fronteras culturales. Las culturas no se pueden ordenar de acuerdo a ningún tipo de jerarquía moral. Simplemente porque son diferentes.

Esta versión del relativismo, opinión que capitanearon enérgicamente los escépticos griegos, es la que quiero combatir. Sostendré que, durante el período histórico del que tenemos noticia y hasta un futuro tan lejano como seamos capaces de prever, los seres humanos tienen una naturaleza común

que hace que sea razonable creer en unas pautas morales transculturales, aun a pesar de que (como ocurre con las pautas de la verdad y de la belleza) no nos sea posible determinarlas y concretarlas con certeza. El escepticismo sobre la certeza sería inaceptable para unos filósofos que creyeran poseer un método racional para determinar las reglas éticas, o para aquellos que creyeran que esas normas provienen de unas revelaciones de Dios o de los dioses. Pero la creencia de que las pautas universales están en cierto modo «ahí», y de que, algunas de ellas, podemos conocerlas casi con certeza, es

una creencia tan antigua como la humanidad. Esto lo dieron por sentado Platón y Aristóteles, así como la mayoría de filósofos de los últimos siglos. La gente normal y corriente lo da también por sentado. En la actualidad lo defiende un número cada vez mayor de psicólogos conductistas, y también muchos sociólogos, a medida que el péndulo oscila alejándose del tosco relativismo cultural proclamado a bombo y platillo por muchos sociólogos de las primeras décadas de este siglo.

Aclaremos primero algunos problemas verbales que no creo que merezcan demasiada atención. ¿Son

objetivas o subjetivas las necesidades (o valores) humanas, y las reglas morales que se basan en ellas? Mi respuesta es la misma que di en el capítulo anterior acerca de dónde estaba el rojo de una manzana. Todos sabemos cuál es la situación. ¿Qué se gana con sutilizar acerca de la manera más eficiente de describirla?

Consideremos la necesidad de agua. Cualquier sociedad que pretenda sobrevivir ha de asegurarse la provisión de agua potable. En cualquier cultura a partir de la más primitiva, esto implica una cooperación social y una obediencia a unas reglas de conducta. Supongamos

que una sociedad tribal tiene un pozo comunitario. Si alguien envenena el pozo (por la razón que sea), seguro que la tribu le considerará un malvado. Es cierto que la regla ética: «Es malo envenenar el agua» se basa en uno o más postulados posteriores, tales como la creencia de que es bueno que la tribu sobreviva. Más adelante consideraré la cuestión de si esos postulados fundamentales son, según una terminología que se ha puesto de moda, cognoscitivos o emotivos. Lo que nos ocupa ahora es si la necesidad de agua, y las reglas morales al respecto, han de considerarse objetivas o subjetivas.

Se me ocurren pocas cuestiones de ética que sean más triviales. Todas las necesidades humanas, y todas las normas morales, son subjetivas en algunos aspectos, y objetivas en otros. La sed es subjetiva, en cuanto que es una sensación de la mente. Es objetiva en cuanto implica un cuerpo físico y su interacción con el mundo físico. La regla: «Es malo envenenar el agua» es subjetiva por cuanto es formulada por unas mentes y es afectada por decisiones mentales. Y es objetiva en la medida en que se deriva de hechos del mundo exterior, como que el agua es esencial para la vida, y que el agua envenenada

mata.

Es igualmente inútil perder el tiempo discutiendo si las normas éticas son absolutas o relativas. Ambos adjetivos son tan vagos como objetivo y subjetivo. Se ha dicho que el relativismo cultural se vio reforzado por la teoría de la relatividad de Einstein. ¡Pamplinas! La teoría de la relatividad introdujo todo tipo de absolutos nuevos. Newton supuso que un pedazo de materia se puede mover con cualquier velocidad con respecto a otro pedazo, pero la teoría de la relatividad asigna a la velocidad de la luz el lugar de límite absoluto de velocidades. Newton supuso

que la longitud de un objeto que se mueve es absoluta. En la teoría de la relatividad, la longitud depende del sistema de referencia del observador, pero esto sólo ocurre cuando el observador habla en el lenguaje euclídeo del espacio tridimensional. Si habla en el lenguaje no euclídeo del espacio-tiempo de la relatividad, una nave espacial siempre conserva su forma absoluta, sin importar lo aprisa que se mueva. En efecto, una manera de formular la relatividad general consiste en decir que permite que todos los observadores, independientemente de sus sistemas de referencia, describan las

leyes fundamentales de la naturaleza con las mismas ecuaciones para todos. ¡Originariamente Einstein consideró la posibilidad de llamar «teoría invariante» a la teoría de la relatividad! Puede que la teoría haya tenido alguna débil influencia de tipo psicológico sobre los sociólogos que no la entendieron, aunque yo dudo hasta eso. En cualquier caso, no proporciona ningún tipo de apoyo para el relativismo cultural.

Está claro que las normas éticas son relativas, si todo lo que se quiere dar a entender con esto es que están referidas a las sociedades humanas. Un universo

sin vida humana no contendría, evidentemente, ni necesidades humanas ni reglas morales. Imagino que se podría argumentar que, incluso en un universo sin vida, las tales necesidades podrían existir como abstracciones condicionales, en el sentido de que si hubiera criaturas inteligentes, éstas tendrían necesidades, o que esas necesidades pueden existir en la mente de un dios capaz de crear o imaginar a la gente. Que se ocupen los filósofos y los teólogos de esos problemas.

Las necesidades y las normas son relativas a las sociedades humanas aun en el caso de que creáis, como yo, que

algunas de ellas son comunes a todas las sociedades. Es igualmente trivial señalar que si la naturaleza humana es radicalmente alterada, ya sea por evolución natural o por la ingeniería genética, las normas y las necesidades cambiarán también. Otras reglas de conducta menos fundamentales, que a veces se denominan reglas morales secundarias para distinguirlas de las primarias, son evidentemente relativas a circunstancias cambiantes con el tiempo, el lugar y la persona. Consideremos la regla secundaria según la cual las personas no han de cohabitar si quieren asegurarse de que no haya embarazos no

deseados. Esta regla es evidentemente afectada por la disponibilidad de anticonceptivos y por los descubrimientos de métodos nuevos y mejores para el control de la natalidad. Claramente esta regla no es aplicable a los homosexuales ni a las personas estériles. A la luz de trivialidades como éstas no hay nada malo en decir que centenares de reglas morales son relativas.

Por otra parte, dada la naturaleza de los seres humanos y las leyes del mundo físico, tampoco hay nada malo en decir que centenares de reglas son absolutas. Es absolutamente cierto que una

sociedad no puede florecer sin los alimentos y el agua convenientes. Es absolutamente cierto que si una cultura prohíbe la natalidad y la adopción de nuevos miembros del exterior, dicha cultura no permanecerá mucho tiempo sobre la faz de la tierra. De hecho, algunas comunidades religiosas excéntricas han desaparecido por completo precisamente por esta razón. Algunos filósofos hablan de «absolutos relativos» y se autodenominan «relativistas objetivos». Como ya todos sabemos cuál es la situación, dejemos atrás este aburrido debate acerca de la terminología.

Muchas cuestiones éticas, que no vamos a discutir en este libro, distan mucho de ser aburridas. Y se cuentan, en efecto, entre los temas más oscuros, profundos y controvertidos de la filosofía. ¿Qué quiere decir el libre albedrío, si es que significa alguna cosa? ¿Cuáles son las fuentes del egoísmo y el altruismo, y cómo habría que reconciliar ambos impulsos? Suponiendo que hubiera que maximizar la felicidad (sea ésta lo que sea) de una sociedad humana, ¿qué significa «maximizar»? ¿Qué papel juegan en la ética, si es que juegan alguno, la fe en Dios y/o la inmortalidad? ¿Se pueden

clasificar los valores morales en una jerarquía de importancia? ¿Hay un valor supremo? Etcétera. Algunas de estas cuestiones las consideraremos en capítulos posteriores. No tengo respuesta para la mayoría de ellas, y sólo podré dar mi opinión personal más o menos confusa. Creo que en algunos casos las respuestas existen, aunque puede que nunca las lleguemos a conocer.

En este capítulo sólo me interesa defender la opinión común de que está justificado decir, sin la ayuda de la intuición, la metafísica, la revelación, o la fe en un Dios o unos dioses, que

algunas reglas éticas son universales, en el sentido de que se aplican a todas las sociedades. En la filosofía moderna, a esto se le suele llamar «ética naturalista».

¿Es posible construir esa ética a partir de la ciencia y de la razón, o hace falta invocar deseos no derivables de ellas? Sobre este punto, al igual que sobre el significado de la verdad, John Dewey chocó a menudo con su eterno rival inglés, Bertrand Russell. Soy consciente de las muchas diferencias sutiles en las maneras de abordar este problema de los filósofos, pero, concentrándonos una vez más en un

conflicto histórico entre dos pensadores modernos de gran influencia, podemos dramatizar los dos puntos de vista que en la actualidad dominan en la filosofía laica. Por un lado tenemos a Dewey, el paladín americano de la ética naturalista, insistiendo en que la razón y la ciencia son una base suficiente para las pautas morales. Del otro lado está Russell, defendiendo lo que se ha llamado «ética emotivista» —una ética en la que la ciencia y la razón son incapaces de justificar las pautas morales sin la ayuda de las emociones.

[5.1]

El empleo de la palabra «emoción»

y sus derivadas quizá sea desafortunado. Nos sugiere que en un momento dado hacemos bien en actuar según lo que nuestros sentimientos nos indiquen, sea esto lo que sea. Una expresión mejor sería «ética no cognoscitiva». Una ética no cognoscitiva sostiene que cualquier sistema ético, al igual que cualquier sistema formal de lógica y matemática, reposa sobre un conjunto de axiomas o postulados indemostrables. Estos postulados no pueden ser justificados por la ciencia o la razón, ni por el esfuerzo conjunto de ambas, porque son manifestaciones de los deseos humanos. La ciencia puede, naturalmente,

describir qué es lo que realmente desean los individuos de diversas culturas, pero esto es ética descriptiva y no ética normativa. Como ya se ha dicho miles de veces, la ética descriptiva sólo nos dice lo que *es*, no lo que *debería ser*.

Este *debería* significa la justificación de un fin último, no lo que habría que hacer para alcanzar un fin convenido. En este último sentido, está claro que la ciencia y la razón sí que nos dan unas normas. Es más, la ciencia y la razón pueden decidir a menudo qué objetivos son posibles o probables, y si un determinado conjunto de fines son compatibles o no. No es posible, por

ejemplo, disfrutar de las ventajas inherentes a estar casado con una sola persona y, al mismo tiempo, disfrutar de las ventajas que se puedan seguir de tener siete esposas. Es posible enviar astronautas a explorar Marte, y no es posible enviarlos a explorar el interior del Sol. Es posible que el mundo consiga alcanzar el crecimiento cero de población, pero es improbable que esto ocurra antes del año 2001. La ciencia y la razón nos proporcionan un sinfín de «debería», en el sentido de que especifican los objetivos posibles y probables y nos indican qué hay que hacer para alcanzarlos.

Como Dewey no se cansaba nunca de decir, la mayoría de decisiones éticas implican largas secuencias de medios y fines, en las que cada fin es un medio para alcanzar otro fin. En cada paso, la ciencia y/o la razón pueden intervenir en el proceso de decisión. Hemos de mejorar la tecnología de los viajes espaciales si queremos mandar astronautas a Marte. Debemos mandar astronautas a Marte si queremos saber más acerca de la posibilidad de que haya vida en otros planetas. El conocimiento de la vida en otros lugares aumentará en mucho nuestro conocimiento de la vida terrestre.

Cuanto más sepamos de la vida terrestre, mejor sabremos resolver los problemas referentes a la genética y a la salud humana. Cuanto mejor sepamos resolver los problemas de nuestra salud, más felices seremos todos. Cuanto más felices seamos, más probable será que nuestra especie no acabe autodestruyéndose con la guerra. Llegamos por fin a una última pregunta: ¿por qué habría de sobrevivir la humanidad? La respuesta está claramente más allá de la razón y la ciencia. Al universo le importa un bledo. Quizás a un dios sí le importe eso, pero entonces ya es una cuestión de

fe. A menos que dispongamos de una revelación fiable en la que un dios detalle los objetivos últimos de la historia humana, en lo que a este tema concierne un teísta no está más preparado que un ateo.

Ni tampoco un científico o un filósofo son más sabios que el resto de los mortales en lo tocante a esos fines últimos. Hay aquí una analogía útil con el modo de actuar de un asesor financiero en la mejora del rendimiento de una sociedad anónima. Este ni tan siquiera puede empezar su labor si la dirección no le dice claramente cuáles son los objetivos de la compañía y cuál

es su orden de prioridad. Hasta que no sabe exactamente adonde quiere ir la compañía, no puede dar su consejo acerca de cuál es la mejor manera de llegar allí. Hasta que no se le dice adonde quiere ir la humanidad, la ciencia no nos puede dar ningún consejo sobre la mejor manera de llegar allí.

La ética no cognoscitiva no tiene nada de nuevo. Como ocurre con la mayoría de las posturas filosóficas, la podéis encontrar ya en los *Diálogos* de Platón, y David Hume la defendió ingenua y concienzudamente. Muchos empiricistas lógicos como Rudolf Carnap sostuvieron una concepción

emotivista de la ética,^[5.2] pero la exposición más sistemática de esta última se encuentra en *Ethics and Language* de Charles L. Stevenson, y en sus escritos posteriores. Como ya mencioné, ésta era también la concepción de Russell, y ha sido propugnada por muchos otros pensadores modernos, como Hans Reichenbach y George Santayana.^[5.3] Quisiera apuntar, sin embargo, que la concepción emotivista, aunque trivial, es firme, y que no difiere en nada importante de la idea propugnada por Dewey y por otros pensadores de la escuela naturalista.

Permítaseme subrayar una vez más que la ética no cognoscitiva no niega que puedan intervenir algunos elementos cognoscitivos en los problemas morales. «Todos mis métodos son racionales», decía el capitán Ahab. «Sólo mis fines son insensatos.» En una sociedad industrial compleja, la tarea de satisfacer la demanda de agua potable de la población es formidable, y nadie niega que la razón y la ciencia jueguen en ello un papel esencial. Sobre este punto están de acuerdo Dewey, Russell y todo el mundo. El problema se plantea cuando la justificación de las reglas morales se remonta a los postulados más

básicos. He aquí unos cuantos ejemplos:

Es mejor estar vivo que muerto.

Es mejor estar sano que enfermo.

Es mejor ser feliz que desgraciado.

Para una cultura es mejor sobrevivir que perecer.

Para la especie humana es mejor sobrevivir que extinguirse.

¿Se pueden justificar estos postulados por la razón o la ciencia? No, contestan los emotivistas. No son enunciados cognoscitivos. Puede que, en efecto, expresen deseos comunes a todos los humanos, y los científicos pueden realizar encuestas para demostrarlo. Puede incluso que en parte tengan una

base genética, como sostienen los sociólogos de hoy (haciéndose eco de sus predecesores). Y aun en el caso de que no hubiera base genética alguna, o de que, para los postulados anteriores, ésta fuera muy débil, podría aún darse el caso de que aquéllos fueran universales, en el sentido de que todas las culturas humanas fueran obligadas por sus respectivas experiencias a tomarlos. No obstante, dicen los emotivistas, el hecho de que todas las culturas deseen algo no implica que eso que desean esté bien en un sentido más amplio. No cabe duda de que los dinosaurios tenían un fuerte instinto de supervivencia, pero ¿qué

puede significar decir que deberían haber sobrevivido? Aun en el caso de que haya un Dios con unos planes de gran alcance por lo que respecta a la evolución de la vida en nuestro sistema solar, o en la galaxia, ¿cómo podemos saber que de acuerdo a esos planes es deseable que la especie humana sobreviva?

Dewey fue fastidiosamente vago acerca de la justificación de los postulados morales últimos. En obras como *Theory of Valuation* y *The Quest for Certainty* hace la distinción habitual entre lo que es y lo que debería ser, en base a lo que es deseado por los

individuos y lo que es deseable en un sentido más amplio que trasciende a los individuos. Entonces, cuando uno precisamente espera que revele cómo puede la ciencia determinar lo que es en última instancia deseable, se escabulle hacia cuestiones menos fundamentales. Sin embargo, estoy convencido de que si leéis a Dewey cuidadosamente no encontraréis nada del párrafo anterior en lo que él no hubiera estado de acuerdo. Creo que, al igual que con la disputa acerca de la verdad, la disputa entre Dewey y Russell acerca de los fundamentos de la ética es ante todo verbal, es una cuestión de elección del

lenguaje y de qué puntos se enfatizan más.

Dewey escribió en una época en la que luchaba, al lado de los positivistas, contra la certeza filosófica. Veía todos los aspectos de la vida humana como un proceso de «examen» perpetuo, significando con esto el ejercicio de la ciencia y la razón, y en este contexto su objetivo era subrayar la analogía entre la búsqueda científica del conocimiento y la búsqueda de una ética racional por parte de la humanidad. Cuando Dewey escribió acerca de aplicar el método experimental a la ética, pretendía enfatizar que no hay nada *a priori* ni

definitivo en la elección de nuestros fines morales, que éstos no son más que hipótesis tentativas a comprobar, igual que las hipótesis científicas. Hay que recordar, no obstante, que cuando Dewey hablaba de «fines» se refería normalmente a los subsidiarios, y no a los fines últimos. Pensaba en la solución de problemas tales como la manera de proveer un mejor cuidado sanitario a los pobres, y no en la respuesta a preguntas metafísicas del tipo «¿Es mejor estar sano que enfermo?». Dewey daba por sentado que hay unas necesidades humanas básicas, comunes a todas las culturas, acerca de las cuales sería una

tontería dudar. Al dar todo esto por sentado, no pensaba que valiera la pena insistir en ello; sin embargo, el concepto de un consenso moral, basado en una naturaleza humana común, subyace en todos los escritos de Dewey sobre ética. He aquí dos párrafos muy explícitos de su ensayo, «Does Human Nature Change?» [¿Cambia la naturaleza humana?]:

Entiendo por «necesidades» las demandas de los hombres inherentes a su constitución. La necesidad de agua, de alimentos y de moverse, por ejemplo, son una parte tan

importante de nuestro ser que no somos capaces de imaginar otras condiciones en las que estas necesidades no se dieran. Hay también otras cosas, no tan directamente físicas, que me parecen igualmente arraigadas en la naturaleza humana. Citaría como ejemplos la necesidad de un cierto compañerismo; la necesidad de mostrarse vigoroso, de valerse de uno mismo para superar los obstáculos del entorno; la necesidad de cooperar con los semejantes y la de emularlos; la necesidad de cierto tipo de expresión y satisfacción

estéticas; la necesidad de dirigir y ser dirigido, etc.

El hecho de que estos ejemplos concretos estén o no bien elegidos no es tan importante como la aceptación del hecho de que hay algunas tendencias que forman una parte tan integral de la naturaleza humana que ésta no sería tal si dichas tendencias cambiaran. Se les solía llamar instintos. Los psicólogos son ahora más cautelosos que antes en el uso de esta palabra. Pero la palabra que empleemos para denominar estas tendencias no es tan importante como el hecho de que la

naturaleza humana tenga su propia constitución.^[5.4]

Por otra parte, Russell luchaba por introducir una mayor claridad en los lenguajes de la lógica, la matemática, las ciencias y la filosofía. Desde su perspectiva de orientación matemática, era esencial distinguir los postulados de la ética de las no tan fundamentales normas basadas en ellos; exactamente igual que en la lógica y en la matemática es necesario distinguir los axiomas de un sistema formal de sus teoremas, y en la ciencia, distinguir los postulados de una teoría de sus consecuencias

verificables. Por lo que respecta a la insistencia de Dewey en que la razón y la ciencia deberían jugar un papel esencial en el proceso de determinar los mejores medios para alcanzar objetivos éticos convenidos, y que este proceso es tan incierto y arriesgado como la propia ciencia, Russell (y los que compartieron sus opiniones éticas) estarían seguramente en total acuerdo.

Dejádmelo decir así: imaginad que un nihilista quiere poner en marcha un holocausto nuclear que destruya la humanidad. Intentáis razonar con él, pero insiste en que no merece la pena que la especie humana siga existiendo,

que ha de seguir la suerte de los dinosaurios, que el universo iría mejor si la humanidad desapareciera. ¿No está claro que no hay manera de confrontarlo con ninguna evidencia científica que refute sus ideas, ni con ningún argumento racional que le resulte convincente? En este sentido, está claro que los emotivistas tienen razón. Un discípulo de Dewey no puede más que decir que alguien que tenga un modo de pensar tan contrario a la especie humana ha de estar loco. No se me ocurre cómo Russell, Carnap, Reichenbach o Santayana podrían no haber estado de acuerdo.

Una cosa es creer que las normas éticas han de estar basadas en unos postulados comunes a todas las sociedades, y otra completamente distinta expresar estas normas de manera precisa y dogmática. La dificultad no es muy distinta a la de especificar los criterios de belleza o de verdad. Tenemos razones sólidas para creer que el universo tiene una estructura independiente de las mentes humanas, aun cuando no podamos estar seguros de cuál sea exactamente esa estructura. Tenemos razones igualmente buenas para creer en unas pautas de calidad artística y en unas pautas de bondad en la ética,

aun cuando no podemos saber con certeza cuáles son esas pautas. Lo mejor que podemos hacer es considerar la ética, al igual que la ciencia, como un proceso en desarrollo, una búsqueda de verdades, que podemos creer que están «ahí», independientemente de los individuos y de las culturas, aun cuando nunca podemos estar absolutamente seguros de haberlas encontrado. «Para la especie humana es mejor sobrevivir que extinguirse» es verdadera si, y sólo si, para la especie humana es mejor sobrevivir que extinguirse. Pero, ¿es verdadera? No sé cómo responder a esta pregunta si no es emocionalmente.

Como ocurría con la verdad y la belleza, todo eso de las pautas universales se comprende mejor considerando casos extremos. Los antropólogos han encontrado sociedades tribales que se las apañan tan mal para resolver sus necesidades básicas que hay que ser un poco especial para insistir en que, por alguna magia de compensación, cualquier cultura sirve tanto como cualquier otra. Uno piensa en los Yanamanos, con su cruel dominación masculina, los Iks del norte de Uganda, los Dobuans presentados en *Patterns of Culture* de Ruth Benedict, o los Aloreos descritos por Cora du Bois en *The*

People of Alor. En el ensayo ya citado, Dewey lo presenta así:

El hecho de que casi cualquier tipo imaginable de institución social se haya dado en alguna época y algún lugar de la historia de la humanidad, pone de manifiesto la plasticidad de la naturaleza humana. Ello no prueba, sin embargo, que todos esos distintos sistemas sociales tengan el mismo valor, ya sea material, moral o cultural. La observación más superficial prueba que éste no es el caso.

¿No es curioso que antropólogos que se pretenden relativistas culturales rara vez duden en someter a fuertes juicios morales los aspectos de su cultura que les disgustan? Como Hume, su escepticismo acerca de los valores universales desaparece cuando dejan su lugar de trabajo. Ruth Benedict, por ejemplo, aboga por el relativismo moral en *Patterns of Culture*, y, sin embargo, en el mismo libro condena apasionadamente los rasgos de la cultura americana que ella identifica con el capitalismo. William Graham Sumner, el sociólogo de Yale que nos dio conceptos tan valiosos como *flokways* y *mores*,

tomó el partido contrario. Aunque era un relativista cultural, echaba pestes contra el continuo avance del socialismo en América, y dedicó buena parte de sus energías a la agitación pública contra los sindicatos, las leyes del trabajo infantil, la jornada de ocho horas y cualquier otra cosa que a su entender interfiriera con las leyes naturales del mercado.

No cabe duda de que tanto Sumner como Benedict habrían sostenido que no hacían más que razonar desde sus perspectivas predeterminadas culturalmente. El mentor de Benedict, Franz Boas, era encantadoramente

franco al respecto: «Mis ideales se han desarrollado porque soy quien soy y he vivido donde he vivido; y pretendo luchar por esos ideales, pues soy de natural activo y las condiciones de nuestra cultura que se oponen a mis ideales me estimulan a actuar».^[5.5] Pero si ponderáis la sonora animadversión de la mayoría de relativistas culturales, os sorprenderéis del hecho de que suene como si estuvieran moralizando desde algún punto de vista universal. Si así es, ¿en qué pedestal están encaramados?

¿Y qué hay de la idea de progreso? Si uno es un relativista cultural consecuente resulta difícil entender

cómo puede avanzar una cultura. Para cada ganancia ha de haber una pérdida compensatoria; de otro modo la cultura sería cada vez mejor que antes, pero «mejor» implica unas pautas exteriores a la cultura, y esto es precisamente lo que un relativista cultural no puede aceptar. Por la misma razón, ninguna cultura puede empeorar. Estas ideas se me antojan tan fantásticas como las supersticiones de cualquier tribu primitiva.

Un relativista cultural puede aceptar, por supuesto, que, dados los postulados éticos de una cultura, ésta puede encontrar métodos mejores o peores de

realizarlos. Por ejemplo, dos culturas pueden tener los mismos supuestos acerca de la deseabilidad de maximizar, en cierto sentido impreciso, la felicidad y el bienestar de sus miembros, y sin embargo no estar de acuerdo en la mejor manera de conseguirlo, debido a desacuerdos acerca de hechos conocidos empíricamente. Si una cultura avanza más aprisa que la otra en resolver y actuar en las cuestiones científicas importantes, supongo que la mayoría de relativistas culturales se permitirán decir que dicha cultura está progresando más rápidamente hacia sus propios fines.

El ejemplo histórico destacado de esta clase de progreso es el descubrimiento lento y doloroso por parte de la mayoría del mundo civilizado de que las personas no han nacido para ser esclavos. Incluso los admiradores más fervientes de Aristóteles admiten hoy que uno de los errores más graves del maestro fue su convicción de que alguna gente nace con naturaleza de esclavo. La sociedad griega daba esto por sentado, y, por supuesto, Aristóteles no tenía bastante conocimiento acerca de la naturaleza humana como para saber que la esclavitud de los esclavos era fruto de

un condicionamiento. No ha sido hasta hace poco que la ciencia ha proporcionado pruebas evidentes de que no hay esclavos de nacimiento. Hace cien años, millones de buenos cristianos de nuestra nación y de otras partes creían devotamente que los negros eran inferiores a los blancos y que, por tanto, el Creador los había destinado a la esclavitud. He aquí cómo Mark Twain describía las opiniones de su madre:

Sin embargo, a pesar de su buen corazón y de lo compasiva que era, no era consciente de que la esclavitud no era sino una

usurpación grotesca e injustificable. Nunca había oído que la atacaran desde algún púlpito y en cambio había oído que la defendían y santificaban desde cientos de ellos; sus oídos estaban familiarizados con textos de la Biblia que la aprobaban, y si había alguno desaprobándola no había sido citado por sus pastores; por lo que respecta a su experiencia, el sabio, el bueno y el santo eran unánimes en la convicción de que la esclavitud era justa, justificada y sagrada, la favorita de Dios, una condición por la que el propio esclavo debía dar gracias día y

noche. Está bien claro, el adiestramiento y la sugestión pueden realizar extraños milagros.^[5.6]

Después de que Huckleberry Finn miente a la tía Sally sobre la explosión de una culata de cilindro en un barco fluvial, ésta le pregunta si alguien resultó herido. «No, señora», contesta Huck. «Mató a un negro.» A lo que la tía Sally replica: «Bien, ha sido una suerte, pues a veces alguien se lastima».

Más adelante, en la misma novela, Huck está tan convencido de que sus deseos de rescatar a Jim, un esclavo fugado, son pecaminosos que trata

incluso de rezar para pedir fuerzas para resistir. Y cuando Tom se ofrece a ayudarlo, su respeto por Tom disminuye.

Para los relativistas culturales tiene sentido insistir en que no deberíamos condenar moralmente a quienes creían de verdad en la esclavitud por naturaleza. Sin embargo, no pueden negar que, una vez está claro que no hay esclavos de nacimiento, una sociedad que cambie de actitud hacia la esclavitud se pone con ello en mejores condiciones de realizar sus propios postulados de igualdad y libertad. Pero, ¿no desbarata esto todo su argumento? Si una cultura abandona la esclavitud

como consecuencia, ya sea total o parcialmente, de un conocimiento más preciso de la naturaleza humana, ¿no nos da esto derecho a decir que esa cultura ha avanzado? ¿No serviría también el mismo argumento para dos culturas contemporáneas, una de las cuales estuviera bien informada acerca de la esclavitud y la otra no?

Un ejemplo parecido de progreso lento lo tenemos en el cambio de las actitudes culturales con respecto a las mujeres. La creencia de que las mujeres eran intelectualmente inferiores a los hombres no empezó a declinar hasta la época del famoso ensayo de John Stuart

Mill acerca de los derechos de la mujer. De nuevo nos encontramos con que, en las naciones democráticas, todo el mundo estaba de acuerdo en que todos tienen derecho a las mismas oportunidades para ser felices, pero había un desacuerdo real acerca de las diferencias naturales entre el intelecto del hombre y el de la mujer. Este desacuerdo ha sido resuelto por la ciencia. Si la sociedad *A* considera a la mujer como esclava de nacimiento, y la sociedad *B* la considera igual al hombre, parece tonto no aceptar que en este aspecto la sociedad *B* es mejor que la *A*, o no admitir que si una sociedad

consideró en otro tiempo que la mujer era inferior al hombre y ahora ha aprendido a considerarlos iguales, entonces esta sociedad ha hecho un verdadero avance. Que esto sea un progreso presupone, evidentemente, la regla: «Es mejor ser libre que esclavo», pero en esto están de acuerdo hasta las sociedades que practican el esclavismo.

Como ya dije, un avance de este tipo, basado en un mejor conocimiento científico, no implica que una sociedad haya hecho un progreso moral. Si las brujas existieran de verdad, observa C. S. Lewis, quizá habría que ejecutarlas. «Puede que no creer en brujas sea un

gran avance en el campo del *conocimiento*, ¡pero no es ningún progreso moral el hecho de no ejecutarlas si uno no cree que haya brujas! No dirían que un hombre es más humano por dejar de poner trampas a los ratones, si lo hiciera pensando que ya no tiene ratones en casa.»^[5.7] Es una buena observación. No tenemos ningún derecho a sentirnos moralmente superiores a los antiguos griegos, o a los plantadores sureños, o a las culturas del pasado o del presente en las que se considere que la mujer es inferior al hombre. Sí tenemos derecho a pensar que la ciencia nos ha dado un mejor

entendimiento de la naturaleza humana y que esto, a su vez, ha mejorado la capacidad de la sociedad para satisfacer unas necesidades universales.

Los relativistas culturales hicieron un servicio muy valioso al revelar la enorme variedad de modos por los que una sociedad resuelve las necesidades humanas, pero llevaron su perspectiva no sujeta a valores hasta tales extremos que se rebatió a sí misma. Muchos críticos del relativismo cultural han llamado la atención sobre su paradoja central. Como el relativismo se desarrolló en la subcultura de la antropología moderna, ¿cómo un

antropólogo que defienda esas opiniones puede decir que son mejores que las contrarias, sin recurrir a las mismas pautas universales que pretende negar? «Si todo es relativo», señala Hilary Putnam en alguna parte, «entonces también lo es lo relativo.» Un relativista cultural no puede ni tan siquiera decir que una cultura es tan buena como otra, pues no tiene criterios objetivos para definir qué se entiende por «tan bueno como».

En su libro *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, Melville J. Herskovits elogiaba el relativismo cultural por su tolerancia

para con todas las normas éticas.^[5.8] Pero algunas culturas no respetan la tolerancia. ¿Por qué suponía Herskovits que la tolerancia es más admirable que la intolerancia? Termina el libro diciendo que el relativismo cultural «hace avanzar al hombre un paso más en la búsqueda de lo que debería ser». ¿Qué es lo que debería ser? Si la humanidad debiera de ser distinta de como es, ¿en qué pautas se basa Herskovits para hacer esta afirmación?

Como creo que hay unos postulados universales, basados en una naturaleza humana común —una *télos* humana, si lo preferís— y estoy seguro de que, con la

ayuda de la ciencia, la razón puede formular unas reglas éticas que cumplan esos postulados con distintos grados de éxito, estoy de acuerdo con los filósofos que defienden una ética naturalista. No niego con ello la enorme dificultad que entraña la construcción de esa ética. Sabemos demasiado poco acerca de las necesidades humanas, de hasta qué punto puedan tener o no una base genética, y de los mejores modos de satisfacerlas. Ni tan siquiera sabemos distinguir lo normal de lo neurótico en comportamientos que se salen del marco cultural.

Gracias a la antropología de primera

época, sabemos lo mucho que pueden diferir las culturas por lo que a sus pautas morales se refiere. La nueva tarea de la antropología es buscar puntos más profundos de parecido entre las distintas culturas. No hay nada malo, me imagino, en que los sociólogos intenten que su trabajo sea tan independiente de los valores morales como sea posible, limitándose a investigar lo que es y no lo que debería ser. Pero si éste es su único objetivo, que no se hagan pasar al mismo tiempo por filósofos, o que no critiquen a éstos por sus esfuerzos en la construcción de una moralidad racional basada en los datos proporcionados por

la ciencia social descriptiva. Y ¿qué prohíbe, pregunto, que un sociólogo combine la ciencia descriptiva con la especulación filosófica?

No pretendo saber si la familia nuclear, y su base monógama, tiene sus raíces en la genética o en el condicionamiento cultural, ni tampoco sé (cualesquiera que sean sus raíces) si es la manera más deseable de satisfacer las necesidades humanas. No sé qué formas de vida familiar son las mejores, ni si hay siquiera alguna manera mejor. Por lo que sé, puede haber distintas maneras, todas igualmente buenas, de organizar una familia y criar hijos. Si el

sociólogo Edward O. Wilson está en lo cierto, el hecho de que haya una diversidad de culturas, que resuelven las necesidades primarias por medios absolutamente diferentes, puede, a la larga, contribuir a la supervivencia de la especie. La experimentación en el condicionamiento cultural podría ser el modo en que la naturaleza —o Dios, para un teísta— mejorara la vida humana.

No me preguntéis cómo decidir si una guerra es justa o injusta. No he sostenido con firmeza opiniones acerca de la mejor manera de evitar la delincuencia o de tratar a los

delincuentes. No poseo ninguna fórmula mágica que permita clasificar las culturas primitivas, o las grandes culturas del pasado y del presente, de acuerdo a su valor moral global. Posiblemente los biólogos sepan pronto cómo alterar la naturaleza humana y dirigir su evolución futura. Habrá que tomar entonces decisiones morales en las que asusta pensar y para las que la humanidad prácticamente no está preparada. Nada puedo aportar a la terrible discusión que se nos viene encima.

Mis pretensiones son más modestas. Creo que una persona puede estar bien

adaptada a una cultura y estar muy inadaptada en cuanto a ser humano. Creo que Hitler y Stalin fueron moralmente malos, además de enfermos mentales. Creo que los que se opusieron a la subcultura nazi en Alemania, y los que en la Unión Soviética se opusieron a la subcultura estalinista, fueron moralmente superiores por su obediencia a leyes superiores. Creo que un dirigente del crimen organizado que vende drogas letales a los niños de los suburbios, que corrompe los sindicatos y ejecuta a sus enemigos, es un depravado desde el punto de vista moral, independientemente de lo escrupuloso

que pueda ser en la observancia de las leyes de la delincuencia, el amor que profese por su familia, su lealtad para con sus amigos o cuánto dinero dé a su Iglesia.

Resumiendo, aunque el conocimiento de lo ético sea poco e incierto, creo que la bondad se basa firmemente en la naturaleza de la especie humana. Como la humanidad forma parte del universo, igual que los átomos y las galaxias, las leyes morales son tan independientes de nosotros, y de las culturas que han contribuido a conformar nuestro carácter y nuestras convicciones éticas, como lo puedan ser las leyes de la verdad y la

belleza.

6. EL LIBRE ALBEDRÍO:

Por qué no soy ni determinista ni indeterminista

«Sobre el destino hay mucho que decir», dijo Jorkens, «pero no hay que olvidar el libre albedrío.»
«¿Qué quieres decir?», dijo uno de los filósofos.

LORD DUNSANY,
«Jorkens consults a

Todos sabemos qué es el destino, pero ¿qué se entiende por libre albedrío?

En un párrafo famoso del *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein dice que cuando una respuesta no puede ser expresada con palabras, tampoco puede serlo la pregunta; que, si una pregunta se puede formular, es posible contestarla, comoquiera que sea, y que aquello de lo que no podemos hablar, hemos de sepultarlo en el silencio.

La tesis de este capítulo, aunque

sumamente simple y, por ende, fastidiosa para la mayoría de pensadores de la actualidad, es que el problema del libre albedrío no se puede resolver, por la sencilla razón de que no sabemos exactamente cómo plantear la pregunta. No quiero decir con ello que la pregunta carezca de sentido, a menos que uno adopte la definición empírica estricta de «tener sentido». En filosofía muchas preguntas no son carentes de sentido, en un sentido amplio, y sin embargo son incontestables. ¿Por qué existen cosas en vez de no haber nada? ¿Qué es el espacio? ¿Qué es el tiempo? Tenemos distintas maneras de medir el tiempo,

pero no sabemos explicarlo sin introducir el concepto de cambio, el cual presupone a su vez el de tiempo.

¿Hay alguien que no tenga una convicción intuitiva intensa de que su voluntad es libre? «Señor, *sabemos* que nuestra voluntad es libre», decía Samuel Johnson, «y que ello *tiene* un objeto.»^[6.1] Casi todos tenemos esta misma sensación. ¿Quién se considera un autómatas, como Tiktok de Oz, quién hace sólo aquello que se ve obligado a hacer —o, diciéndolo en términos informáticos—, aquello para lo que lo han programado? En lo más profundo de nosotros mismos, todos sabemos qué

quería decir L. Frank Baum cuando decía que Tiktok podía pensar, hablar, actuar y hacer cualquier cosa menos vivir. Y sin embargo, cuando intentamos expresarlo con palabras, definir la conciencia humana y su increíble capacidad de elegir libremente, nos enfrentamos a una de las antinomias más notables de Immanuel Kant. Nuestros intentos de captar la esencia de esa libertad, o bien caen en el determinismo, otra manera de decir el destino, o bien acaban en el puro capricho. Ninguna definición da en lo que queremos que signifique *libre albedrío*.

En su ensayo sobre «The Dilemma of

Determinism»), William James intentó convencer a sus lectores de que el determinismo lleva a un dilema cuyos dos cuernos son abominables. Aunque comparta los sentimientos del ataque apasionado de James, su ensayo esquiva el dilema más hondo, el dilema kantiano que el propio James reconoció en otros escritos, pero que no supo sacar a relucir en este famoso ensayo. Este dilema más hondo es el de la propia voluntad. Cuando intentamos definirla en un contexto determinista, se convierte en algo ilusorio, algo que creemos tener y en realidad no poseemos. Cuando intentamos definirla en un contexto

indeterminista, resulta una selección al azar que se da en el cerebro por un oscuro proceso que funciona como el tirar una moneda al aire. Estoy convencido de que ahí tropezamos con un misterio trascendente —un misterio estrechamente relacionado, no sabemos cómo, con el misterio trascendente del tiempo.

Un acto de libre albedrío no puede estar totalmente predeterminado, ni tampoco puede ser fruto de la casualidad. En cierto modo es ambas cosas a la vez, y en cierto modo no es ninguna de ellas. Como dijo H. L. Mencken, la cuestión «es oscura,

misteriosa y no poco aterradora». [6.2] Mi propia opinión, que coincide con la de Kant, es que no hay manera de pasar de un cuerno a otro. Lo mejor que podemos hacer (nosotros, que no somos dioses) es, según decía Kant, comprender su incomprendibilidad. Como se sabe ya actualmente, algunos problemas matemáticos sólo pueden «resolverse» demostrando su irresolubilidad. Creo que lo mismo se puede decir de muchas, si no la mayoría, de las grandes preguntas tradicionales de la filosofía. En lo que sigue, intentaré convencerlos de que la única solución al problema del libre albedrío consiste en admitir que no

podemos conocer la solución. No quiero decir que no tenga solución, sino que si tiene alguna, nosotros no podemos conocerla. Ni tan siquiera sabemos exactamente cómo plantear la pregunta. Quizá Dios lo sepa. O quizá no. Ante algo de lo que uno no puede hablar, lo mejor es permanecer callado.

Empecemos nuestra excursión metafísica considerando los argumentos en favor del determinismo con respecto a las acciones humanas. Sabemos que el cuerpo humano, incluido el cerebro, es una organización increíblemente compleja de moléculas. Forma parte de la naturaleza y está sujeto a las leyes

naturales. Consideremos, pues, el experimento teórico siguiente: imaginaos un superser, un dios quizá, que conozca todas las leyes del universo y que sea capaz de obtener una información completa en lo que respecta al cerebro de una persona y al entorno con el que dicha persona interacciona. La tesis determinista es que dicho ser podría predecir en principio, y bajo cualquier circunstancia, el comportamiento de esa persona.

Hemos de suponer que nuestro hipotético pronosticador no interacciona con la persona; de lo contrario incurriríamos en contradicciones que

han sido examinadas en trabajos muy recientes que trataban de lo que se conoce como paradojas de predicción. Es evidente que si un pronosticador os dice que os daréis un baño esta noche, podéis hacer falso el pronóstico no tomando el baño. Y siempre que un pronosticador hace afirmaciones relativas a lo que hace mientras emite el pronóstico, incurre en una paradoja lógica divertida.

Suponed, por ejemplo, que pongo dos tarjetas sobre la mesa, una con la palabra *sí* y la otra con la palabra *no*. A continuación puedo describir un suceso que puede o no ocurrir en la habitación

durante los cinco minutos siguientes, y apostarme un millón de dólares contra vuestros diez centavos a que, tocando la tarjeta correspondiente, no sois capaces de predecir acertadamente si el suceso se producirá o no. El suceso es: «Haréis el pronóstico tocando la tarjeta *no*». Esto os pilla en una variante de la paradoja del mentiroso. Si tocáis la tarjeta del *no* os habéis equivocado, pues el suceso habrá ocurrido. Y si tocáis la del *sí*, el suceso no habrá tenido lugar y perdéis también.^[6.3]

No nos hemos de detener en esas paradojas, pues lo que nos interesa no es la precisión de las predicciones que

interaccionan con el comportamiento humano, sino solamente si se puede decir en algún sentido que, dado el estado total de la persona y su entorno, su comportamiento ha de ser precisamente el que es. Lo mismo se puede decir con respecto a decisiones pasadas. Supongamos que el lunes pasado hubierais decidido daros un baño. Dado el estado del mundo, incluido el de vuestro cerebro, ¿podríais haber decidido otra cosa?

Antes de la mecánica cuántica, en la que el puro azar ha sido incorporado al propio formalismo de la teoría, muchos filósofos y científicos consideraban el

universo como una inmensa máquina que no podía cambiar de un modo distinto a como estaba cambiando. En el siglo XVIII Pierre de Laplace (en su *Mécanique Celeste*) daba la formulación clásica de este punto de vista:

Una inteligencia que conociera todas las fuerzas que actúan en la naturaleza en un instante dado, así como las posiciones instantáneas de todas las cosas... podría abarcar los movimientos de los cuerpos mayores del universo y los de los átomos más ligeros, en una única fórmula,

siempre y cuando su intelecto fuese lo bastante potente como para analizar todos los datos; nada habría que para ella fuese incierto, tanto el pasado como el futuro estarían presentes ante sus ojos.

He aquí de qué modo tan pintoresco lo expresaba Samuel Taylor Coleridge en su *Biographia Literaria*:

Así, el universo entero contribuye a la producción del trazo más insignificante de cada letra, salvo que yo mismo, y sólo yo, tenga algo que ver con ello, pero yo no soy más

que el espectador sin efecto ni causa de la cosa cuando es hecha. Y sin embargo, mal se puede hablar de espectador, pues no es ni acto ni efecto, sino una creación imposible de un *algo-nada* a partir de su propio contrario. No es más que el baño de azogue tras el espejo, ¡en esto y sólo en esto consiste el pobre e inútil yo!

Se ha dicho que la sensación de libre albedrío es un «epifenómeno», un subproducto psicológico de los sucesos, sin más influencia sobre el universo y su transcurrir predeterminado que el que

pueda tener el arco iris sobre el sol o las gotas de lluvia. Esta opinión es tan compatible con el teísmo, el panteísmo o el politeísmo como lo pueda ser con el ateísmo. La mitología griega tenía las tres Parcas, y la idea de que no hay manera de escapar al destino es uno de los ejes centrales de la tragedia griega. La mayoría de los grandes teólogos cristianos del pasado, tanto católicos como protestantes, creían que en su omnisciencia Dios conoce cualquier suceso futuro. Glinda de Oz tiene un libro mágico que consigna todos los sucesos importantes que ocurren en Oz en el preciso instante de producirse,

pero no puede predecir el futuro. Según el Corán, en el cielo hay un libro en el que están consignados todos los sucesos, tanto los pasados como los futuros.

Nadie es verdaderamente libre, decía Spinoza, hasta que descubre que el libre albedrío no es más que un engaño. Si una piedra que cae tuviera consciencia, escribió Spinoza en una carta, creería que está cayendo por su propio libre albedrío. Cito a Spinoza porque fue uno de los grandes filósofos laicos que más insistió en el determinismo absoluto y también por la influencia de su panteísmo sobre Einstein. «Hablando honestamente»,

señaló Einstein en cierta ocasión, «no puedo entender qué quiere decir la gente cuando habla de la libertad de la voluntad humana.» Einstein no sólo creía que la conducta humana estaba completamente determinada por leyes causales, sino que además rehusó aceptar el aspecto fortuito de la teoría cuántica. No podía creer que Dios, el Dios de Spinoza, jugara a los dados con el universo. Creyó y esperó hasta su muerte que algún día la teoría cuántica sería sustituida por otra teoría más completa que restauraría el determinismo a nivel microscópico.

Llegados a este punto, será útil hacer

una distinción entre lo que James llamaba determinismo duro y determinismo blando. El determinismo duro, decía James, es alguien a quien no «le repugnan palabras tales como fatalidad, sometimiento de la voluntad, necesidad y otras por el estilo. Hoy en día tenemos un determinismo blando que detesta las palabras duras y que, repudiando la fatalidad, la necesidad, e incluso la predeterminación, dice que su verdadero nombre es libertad; pues la libertad no es más que la necesidad bien entendida, y el sometimiento a lo más alto es idéntico a la verdadera libertad». James escribía con asombro que uno de

sus colegas llegaba a decir que era «determinista del libre albedrío» .^[6.4]

Entre los deterministas duros, aquellos que no dudaban en decir que el libre albedrío era un engaño, uno piensa primero en Spinoza, pero también en Leibniz, Nietzsche, Schopenhauer, Marx, Santayana, y multitud de otros filósofos. Entre los grandes abogados de los Estados Unidos, nadie usó el determinismo en la defensa de los delincuentes con más eficacia que Clarence Darrow. «Estoy firmemente convencido», dijo una vez Darrow en un debate sobre el libre albedrío, «que un hombre es tan poco responsable de su

propia conducta como lo pueda ser un indio de madera. Este goza aún de una pequeña ventaja, pues ni tan siquiera se cree libre.»^[6.5] Entre los psicólogos de hoy en día, el más franco en expresar ideas parecidas es B. F. Skinner. El hombre es una máquina —una computadora de carne, como dijo en cierta ocasión Marvin Minsky— que actúa de un modo plenamente determinado por su estructura hereditaria y las modificaciones introducidas por la interacción de esa estructura con el mundo.

Resulta difícil separar el determinismo duro del blando por una

línea clara, pues se trata principalmente de una cuestión de elección de términos y de énfasis. Normalmente, al determinista blando no le gusta un lenguaje sin el término *libre albedrío*, pues abandonarlo implica que los seres humanos son autómatas y esto dificulta, y hasta imposibilita, defender el uso de palabras tan corrientes como *bien* y *mal*, *elogio* y *culpa*. A fin de restaurar la moralidad, redefine el *libre albedrío* como el actuar de tal manera que el comportamiento de uno no sea forzado por fuerzas exteriores. Si tengo las manos atadas a la espalda, no soy libre de rascarme la nariz. Desatadme las

manos y seré libre de hacerlo. Es cierto que, en efecto, en el lenguaje corriente se distingue entre la falta de libertad de un prisionero y su libertad al soltarlo. Pero si uno sigue creyendo que las decisiones del cerebro, no obligadas por la acción de fuerzas exteriores, son el resultado inevitable de unas fuerzas interiores, resulta difícil ver en qué difieren el determinismo blando y el duro aparte de sus lenguajes respectivos.

Considerad una tortuga mecánica que se arrastre por el suelo obedeciendo a su mecanismo interno. Se mueve hacia acá y hacia allá erráticamente según

parece. Comparadla con una tortuga de juguete, tirada de una cuerda por un niño. El movimiento del juguete es gobernado por unas fuerzas exteriores, mientras que la tortuga mecánica no está sometida a ninguna coacción extraña. ¿Hay alguien que sostenga que la tortuga mecánica tiene libre albedrío? Y sin embargo, ¿no es esto lo que hace el determinista blando cuando habla del libre albedrío de una persona? Es fácil convertir a cualquiera al teísmo redefiniendo a Dios como cualquier cosa existente. Es fácil también hacer que cualquiera crea en el libre albedrío redefiniendo éste como el actuar

obligado sólo por causas internas.

Ojalá dispusiera de espacio para comentar la curiosa historia de este intento de salvar el determinismo y simultáneamente encontrar un significado para el libre albedrío y la responsabilidad moral. Fue brillantemente defendido por John Stuart Mill de una manera prácticamente indistinguible de los argumentos posteriores de Bertrand Russell, John Dewey, y los miembros del Círculo de Viena y sus seguidores. Argumentos parecidos se encuentran en los escritos de Leibniz, Hobbes, Locke, Freud, Marx, Engels, Hegel y sus seguidores, y

cientos de otros pensadores. Charles Peirce y su amigo James, que eran ingenuamente indeterministas, perdían la paciencia con esa retórica. Parece «apenas defendible que un determinista al cien por cien», escribía Peirce (repremiendo a Paul Carus por sus argumentos), «... agite la bandera del Libre Albedrío».^[6.6] El determinismo blando era para James «un atolladero de evasivas bajo el que se había escondido el verdadero problema».

Como observó G. K. Chesterton, un determinista tiene verdaderamente el problema de explicar por qué dice «gracias» cuando alguien le pasa la

mostaza. «Puesto que ¿por qué elogiarle por pasar la mostaza, si no podría culparle en caso de no haberlo hecho?»^[6.7] Raymond Chandler dice en alguna parte que los detectives tienen la misma talla moral que los semáforos. Si nuestras acciones están determinadas por los mecanismos internos del cerebro, la diferencia entre una persona y un semáforo sólo es cuestión de complejidad. El determinismo blando no elimina la coacción, sólo la traspasa del exterior del cerebro al interior del mismo.

Tanto Karl Marx como Friedrich Engels eran deterministas, pero esto no

les impidió exhortar apasionadamente a la humanidad a elegir una cosa y no la contraria. Stalin no dudó en matar a millones de personas por estar en desacuerdo con él, o por pensar que lo estaban, aunque su filosofía le obligara a pensar que aquellos a los que mataba no podían haber actuado de otro modo. Los antiguos griegos estaban muy al corriente de esta paradoja central del determinismo, y desde entonces se ha discutido sin parar sobre el tema. Si una persona hace todo lo que hace por obligación, ¿qué base tiene el juicio moral? No hay «debería», decía Kant, sin un «puede». En tiempos más

recientes, Jean-Paul Sartre y sus colegas existencialistas han tratado de escapar de la trampa poniendo el acento en la realidad de la libertad humana, aunque (en mi opinión) no han sido capaces de explicar adecuadamente qué entienden por libertad.

Si determinismo implica fatalismo, cosa de la que estoy plenamente convencido, ¿de qué sirve intentar que un acto libre sea un acto indeterminado? ¡Ay!, como bien sabe cualquier determinista, nada se gana con ello. Por lo que respecta al comportamiento humano, la posición indeterminista sólo puede significar que hay momentos en

los que el cerebro decide, quizá escogiendo el camino que ha de seguir un determinado impulso nervioso, sin que su decisión sea el resultado de causas anteriores. Pero si es así, la decisión degenera en el puro azar. Seguramente esto esté aún más lejos de lo que entendemos por «libre albedrío» que una decisión originada en unas causas internas, sean las que sean. Si no podemos elogiar ni culpar a nadie por decisiones que no podrían haber sido distintas, ¡menos aún podemos elogiarles o culparles por decisiones que se han tomado agitando los dados dentro de su cráneo!

La mecánica cuántica no le sirve de gran ayuda al indeterminista, excepto en el sentido de que si se acepta que hay indeterminismo a nivel microscópico, esto puede servir para eliminar el bloqueo mental frente a la posibilidad de que, de una manera incomprensible, el indeterminismo puede estar relacionado con la conducta humana. Este era en efecto el principal argumento de científicos tales como Sir Arthur Stanley Eddington y Arthur Holly Compton. La mecánica cuántica, decían, no explica el libre albedrío; sólo hace más fácil creer en él.

No tengo nada que objetar a este

truco si se añade la observación de que la mecánica cuántica no dice nada acerca de la naturaleza del libre albedrío. Supongamos que una cierta decisión es desencadenada por un salto cuántico aleatorio en el cerebro, o como decía Epicuro, por un «viraje» aleatorio de una partícula fundamental. Como el salto es fruto del puro azar (suponiendo que la mecánica cuántica esté efectivamente en lo cierto), está claro que esto no concuerda con lo que intuitivamente sentimos que ha de ser el «libre albedrío». Sólo se sustituye lo que antes era una decisión causal por una decisión fortuita, como si se

decidieran las posibles líneas de acción con una ruleta. Una decisión de esta clase no tiene nada de creativo. A mi modo de ver, la mecánica cuántica no arroja ninguna luz sobre el problema del libre albedrío.

Peirce y James, y posteriormente Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne y otros fueron fuertemente contrarios al determinismo, aunque algunos de ellos fueran, o son, tan conscientes de la irresolubilidad intrínseca del problema del libre albedrío como lo pudo ser Kant.^[6.8] Esto quizá no sea del todo justo. Hay unos cuantos indeterministas que, en

momentos de descuido, pierden de vista el misterio central. En una ocasión Peirce comparó el problema de definir el libre albedrío con el de intentar escribir la expresión decimal completa del número «pi». Es evidente que «pi» es un límite «al que no se ajusta perfectamente ninguna expresión numérica. Si nuestra esperanza es en vano, si con respecto a determinada cuestión —la de la libertad de la voluntad, pongamos por caso— independientemente de lo lejos que llegue la discusión, e independientemente de los científicos que puedan llegar a ser nuestros

métodos, nunca ha de llegar el momento en que nos quedemos plenamente satisfechos, ya sea porque la cuestión carece de sentido, o porque cualquier respuesta explica los hechos, entonces parece claro que, con respecto a esta cuestión, no hay *verdad*». [6.9] Peirce quería decir verdad en sentido pragmático, claro. Esta observación iba seguida inmediatamente de la indicación de que decir que la cuestión no tenga una respuesta «verdadera» (que no haya manera de contrastar una respuesta con los hechos) no significa que no haya una «realidad» que conteste a la pregunta.

James fue quien más se aproximó a

la actitud de Kant. En el tercer capítulo de *Pragmatism* dice:

Así pues, tanto el libre albedrío como el determinismo han sido vituperados y tachados de absurdos, por cuanto, a los ojos de sus adversarios, cada uno de ellos parecía no permitir que las acciones, buenas o malas, fueran imputables a sus autores. Es una rara antinomia ésta. El libre albedrío quiere decir novedad, el injerto en el pasado de algo que no está contenido en él. Si nuestros actos estuvieran predeterminados, si no hiciéramos

más que transmitir el empuje del pasado, dicen los partidarios del libre albedrío ¿cómo se nos podría elogiar o culpar por alguna cosa? Seríamos sólo «agentes», no «protagonistas». ¿Dónde pues estarían nuestra imputabilidad y nuestra responsabilidad?

Pero ¿dónde estarían en caso de que *tuviéramos* libre albedrío?, replican los deterministas. Si un acto «libre» es algo absolutamente nuevo, que no sale *de mí*, del yo previo, sino *ex nihilo*, y simplemente se pega a mí, ¿cómo puedo yo, el yo previo, ser responsable de dicho

acto? ¿Cómo puedo yo tener algún *carácter* permanente, lo bastante duradero como para merecer el elogio o la culpa? El rosario de mis días se convierte en un puñado de cuentas inconexas si le sacamos el hilo de la necesidad interna con la absurda doctrina indeterminista.^[6.10]

Siempre me ha sorprendido que James, a pesar de percatarse de que el libre albedrío planteaba una «rara antinomia», no pudiera llegar a decir con Kant que, una vez que uno ha descubierto la antinomia, ya no queda nada por decir. James fue sumamente

eficiente razonando que el determinismo no deja lugar a la moralidad, y que sólo el libre albedrío puede inyectar una novedad creativa en la historia, y sin embargo resulta curiosa su resistencia a dar el paso final de situar la naturaleza de la voluntad más allá de la comprensión de nuestra mente finita.

Entre los físicos de este siglo, el paladín más vigoroso de la actitud de Kant con respecto a la voluntad fue Niels Bohr. Le proporcionaba una de sus aplicaciones favoritas a la vida humana de lo que llamaba «principio de complementariedad» de la mecánica cuántica. El psicólogo, en su papel de

científico, ha de considerar el comportamiento humano como algo completamente determinado. Por otra parte, nuestro sentido de la moralidad hace igualmente imperativo que creamos que nuestra conducta no está del todo predeterminada. Hemos de considerar el problema desde ambos puntos de vista, pero no podemos reconciliarlos, del mismo modo que no podemos hacer un experimento en el que se midan simultáneamente la posición y el momento de un electrón. «Una gran verdad», gustaba de decir Bohr, «es aquella cuya contraria también es una gran verdad.»^[6.11] No me sorprende que

Bohr encontrara tan sugestivo el símbolo oriental del ying y el yang como para colocarlo, como hizo, en el centro de su escudo de armas.

A veces los deterministas argumentan que el aspecto fortuito de la mecánica cuántica no tiene ninguna relevancia en la historia humana, pues todos los objetos físicos del macrocosmos, los cerebros entre ellos, contienen tantos millones de millones de partículas que la incertidumbre cuántica del microcosmos es perfectamente despreciable. En otras palabras, el determinismo vale en un sentido estadístico, con una probabilidad

indistinguible de la certeza. Esto puede, en general, ser cierto, pero hay un experimento teórico dramático (no sé quién lo planteó por primera vez; se remonta a los primeros tiempos de la mecánica cuántica) que demuestra que, a nivel del microcosmos, se puede aumentar fácilmente el azar, hasta el punto de que, en un microsegundo, pueda desatar fuerzas que alteren radicalmente el curso de la historia, de un modo en principio impredecible.

Imaginad un avión volando a una velocidad supersónica sobre un continente, llevando una bomba de hidrógeno que se deja caer por la acción

de un mecanismo activado por el «click» de un contador Geiger. Si la mecánica cuántica está en lo cierto, el momento preciso en que se produce este «click» es algo completamente fortuito. Por lo tanto, es el azar absoluto lo que determina dónde cae la bomba, y con ello decide entre las muchas alternativas igualmente posibles que puede tomar el curso de la historia. He citado este experimento teórico sólo como un aparte. Demuestra que si el indeterminismo gobierna el microcosmos, entonces el determinismo estricto puede ser violado radicalmente en el macrocosmos. Pero en mi opinión,

todo esto no tiene nada que ver con el misterio de la voluntad.

Ni tampoco tienen nada que ver las creencias religiosas. En todas las grandes tradiciones religiosas, la naturaleza de la voluntad es tan incomprensible como lo pueda ser en la filosofía laica, y los puntos de vista, actitudes y razonamientos laicos tienen sus contrapartidas en el discurso religioso. Si el Dios del judaísmo, del cristianismo o el islamismo es omnisciente, ¿no ha de conocer todos los detalles del futuro? Pero si Dios tiene todo este conocimiento ¿cómo pueden ser libres nuestras voluntades? Y si

nuestras voluntades no son libres ¿cómo puede Dios tratarnos como si fuéramos moralmente responsables? Si, de lo contrario, nuestras acciones fueran completamente impredecibles, entonces Dios no lo sabría todo. Además, si nuestras acciones son sucesos aleatorios sin ninguna causa, somos tan poco responsables de ellas como si estuvieran absolutamente predeterminadas. Los premios y castigos de la otra vida parecen pues monstruosamente injustos si no podemos comportarnos de un modo distinto a como lo hacemos, e igualmente injustos si nuestras acciones son el resultado de lo que digan los

dados.

El intento judeo-cristiano tradicional de resolver estos antiguos acertijos fue propuesto por Maimónides y san Agustín, y adoptado posteriormente por Tomás de Aquino y todos los grandes escolásticos, así como por los grandes teólogos musulmanes. Se basa en la suposición de que Dios está fuera del tiempo. A consecuencia de ello, contempla toda la historia desde la perspectiva de la eternidad. Ve tanto el futuro como el pasado, pero (continúa el razonamiento) desde nuestra perspectiva temporal hacemos elecciones verdaderas. El grado de inquietud que

esto que aquí parece una grave contradicción produjo en los pensadores católicos de la Edad Media fue variable. Si un Dios omnisciente puede conocer nuestro futuro ¿no existe este futuro ya ahora en un cierto sentido? y, de ser así, ¿cómo pueden nuestras decisiones ser verdaderamente libres? Parece como si el argumento convirtiera la historia en una película de cine. Mientras es proyectada, parece como si en la pantalla los actores eligieran realmente lo que hacen y dicen, aun cuando todo esté grabado permanentemente. A algunos escolásticos no les preocupaba esta doctrina. Otros la consideraban

como una paradoja inquietante, cuya resolución era conocida sólo por Dios.

La doctrina cristiana de la predestinación, según la cual está dispuesto de antemano si uno se ha de salvar o condenar, es un corolario natural de la creencia de que Dios conoce el futuro sin limitación de tiempo. Los principales teólogos protestantes que insistieron en esta doctrina —Martín Lutero, Calvino, Jonathan Edwards y Karl Barth por citar algunos— siguieron a sus predecesores católicos al hallar apoyo a su predestinacionismo en unas observaciones de Pablo (Romanos 9:18-

21):

De donde se sigue que con quien quiere usa de misericordia, y endurece al que quiere.

Pero tú me dirás; pues ¿cómo es que se queja? Porque ¿quién ha resistido a su voluntad?

Mas ¿quién eres tú, ¡oh, hombre!, para reconvenir a Dios?

Un vaso de barro ¿dice acaso al que le labró: Por qué me has hecho así?

¿No tiene facultad el alfarero para hacer de la misma masa un vaso para usos honrosos, y otro para usos viles?

Thomas Paine, un deísta que creía tanto en Dios como en la inmortalidad

(aunque no en el cristianismo) atacaba el razonamiento de Pablo de una manera peculiar. «Pero, ¿quién eres tú, presuntuoso Pablo, para ponerte en el lugar de Dios?» Comparar al hombre con un tarro de arcilla, decía Paine, es «una metáfora desafortunada» pues implica que un ser humano no es más que un puñado de arcilla sin vida. «Si Pablo creía que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, le deshonra haciendo que esta imagen se parezca a un pedazo de ladrillo.»^[6.12]

Los dirigentes cristianos han discutido y peleado interminablemente acerca de la predestinación. Para los

evangelistas como John Wesley, tenía poco sentido exhortar a los pecadores a que se arrepintieran, si en el cielo ya estaba decidido quiénes se salvarían y quiénes no. Siempre quedaba aún, hasta para los contrarios a la predestinación, el problema persistente de cómo podía ser que las personas fueran auténticamente libres sin limitar la capacidad de Dios de conocer el futuro. Algunas sectas predestinacionistas, como los Two-Seed-in-the-Spirit Predestinaron Baptists, del sur de los Estados Unidos, se opusieron abiertamente a la evangelización basándose en la convicción de que la

cuestión de quién se salvará y quién no, está ya saldada de antemano.

Leibniz se carteo con Samuel Clarke acerca de esta dificultad. Y como dijo alguien, si lo hubieran discutido a cabezazos hubieran conseguido aclarar más las cosas. «Lo que ocurre está absolutamente garantizado», escribía Leibniz, «pero no es por ello necesario, y si alguien hiciera lo contrario, no haría nada que fuera en sí imposible, aunque sea imposible... que eso otro ocurra.»

He aquí a Rene Descartes haciendo un comentario similar: «... Nos libraremos de este desconcierto si recordamos que nuestra mente es

limitada, mientras que el poder de Dios, por el cual no sólo sabe desde toda la eternidad qué es y qué puede ser, sino que también lo ha querido y lo ha decretado así, es infinito. Así pues, sucede que tenemos suficiente inteligencia para saber claramente que Dios tiene todo este poder, pero no la que haría falta para entender cómo deja que los actos libres de los hombres sean indeterminados...».[6.13]

En el *Paradise Lost* [El Paraíso Perdido] de Milton (libro tercero) Dios recuerda la creación de Adán y Eva, y cómo su desobediencia fue fruto del libre albedrío, aunque él supiera de

antemano lo que iban a decidir:

*... They themselves
decreed*

Their own revolt, not I.

If I foreknew,

*Foreknowledge had no
influence on their
fault*

*Which had no less
proved certain
unforeknown.* [6.a]

Peirce no encontraba ninguna falla en esta manera medieval de armonizar el libre albedrío con el conocimiento

previo divino, aunque a «la mayoría de personas les parezca simplemente auto-contradictorio». Se da la contradicción, continuaba Peirce, sólo si concebimos el conocimiento de Dios como algo que, como nosotros, existe en el tiempo. «Pero esta concepción de Dios como algo sujeto al Tiempo, que de hecho es una de sus criaturas, es un tanto degradada. El conocimiento previo literal es ciertamente contradictorio con la libertad literal. Pero si decimos que aunque Dios sepa (dando a este sepa un sentido transtemporal) nunca supo, ni sabe, ni sabrá, entonces este conocimiento no interferirá de ningún

modo con la libertad.»^[6.14] Así es como Peirce defendía su doctrina del «tiquismo», la creencia de que el futuro está en parte indeterminado, sin entrar por ello en conflicto con la idea de Tomás de Aquino y Kant de que, por estar fuera del tiempo, Dios conoce el futuro de un modo atemporal.

He aquí como C. S. Lewis dice lo mismo con su lenguaje particularmente claro:

Pero supongamos que Dios está fuera y por encima de la línea del Tiempo. En tal caso, puede ver lo que llamamos «mañana»

exactamente igual que lo que llamamos «hoy». Para El todos los días son «Ahora». No nos *recuerda* haciendo cosas ayer; El simplemente nos *ve* hacerlas, porque, aunque nosotros hayamos perdido el ayer, El no. No nos *prevé* haciendo cosas mañana; simplemente nos *ve* hacerlas: pues aunque el mañana no haya llegado aún para nosotros, sí para Él. Nunca supondrías que vuestras acciones de este preciso instante son menos libres por el mero hecho de que Dios sabe lo que estáis haciendo. Pues bien, conoce vuestros actos de mañana

exactamente de la misma manera — por la sencilla razón de que ya está en el mañana y le basta con miraros. En cierto sentido, no sabe de vuestro acto hasta que lo habéis realizado: pero entonces el momento en que vosotros lo realizáis es ya «Ahora» para Él.

Esta idea me ha ayudado muchísimo. Si no os sirve de ayuda, dejadla correr. Es una «idea cristiana» en el sentido de que la han sostenido grandes sabios cristianos y que no tiene nada que sea contrario al cristianismo. Pero no está en la Biblia ni en ninguno de los credos.

Podéis ser igualmente buenos cristianos sin aceptarla, o incluso sin preocuparos en absoluto por la cuestión.^[6.15]

Otra manera de evitar la paradoja consiste en considerar a Dios omnisciente sólo en el sentido de que sabe todo lo que puede ser sabido; dejando que algunas partes del futuro sean en principio insondables. Los escolásticos pusieron de relieve que Dios no puede hacer cosas que sean lógicamente imposibles, como por ejemplo alterar el pasado o hacer un triángulo cuadrado. Quizá, de modo

parecido, haya aspectos del futuro que Dios sea incapaz de conocer porque no esté fuera del tiempo, y el futuro no esté totalmente determinado.

En una de las pintorescas metáforas de James, Dios está jugando una inmensa partida de superajedrez con el universo. Como Dios inventó las reglas y puede jugar una partida perfecta, el resultado es seguro, aun cuando Dios deje que el universo haga algunos movimientos que ni tan sólo él pueda prever. Dicho de otra manera, la divina providencia no es más que un plan global. Admite muchas variantes distintas para ganar, dependiendo de

cuáles sean los movimientos del universo. Nuestras voluntades forman parte de la libertad que Dios ha permitido al universo para que la partida sea interesante. Nos ha hecho a su propia imagen y semejanza dándonos una creatividad auténtica. El libre albedrío es, como le gusta decir a Charles Hartshorne, la «gloria» de nuestro mismísimo ser. Esta idea de un «Dios finito», sugerida por Hume y defendida por Mill, ha resultado muy atrayente para muchos pensadores posteriores. Hasta H. G. Wells se interesó tanto por esta idea que escribió un libro dedicado a ella por entero, *God*

the Invisible King. (Más tarde, Wells se decantaría por el ateísmo.)

Hay, pues, dos maneras distintas de armonizar el libre albedrío con el conocimiento previo divino. Una consistente en situar a Dios fuera del tiempo y no encontrar que su conocimiento atemporal del futuro esté en contradicción con la libertad de nuestras decisiones. La otra es hacerse un modelo de Dios inmerso en alguna clase de tiempo, con una omnisciencia limitada a lo que puede ser conocido, dejando lugar a sucesos contingentes que ni el propio Dios pueda predecir sin posibilidad de error. ¿Cuál de las dos

concepciones es la buena? Puedo contestaros enseguida. No lo sé. ¡No me lo preguntéis! Como teísta no veo nada inconsistente en ninguna de las dos, ni ninguna razón por la que la verdad no pueda estar en una tercera concepción que seamos incapaces de formular o de comprender. ¿Quién soy yo para conocer la respuesta a tales preguntas?

Lo que sí sé es que no me puedo concebir a mí mismo existiendo sin un cuerpo inmerso en el espacio y el tiempo, o sin un cerebro provisto de libre albedrío. Estoy de acuerdo con Samuel Johnson en que «cualquier teoría va contra la libertad de la voluntad, y

cualquier experiencia, a su favor».[6.16]

No puedo concebir cómo se pueda llegar a resolver el dilema, pero esto no me preocupa más que el hecho de no poder comprender el tiempo, el ser, la consciencia o la naturaleza de Dios. Y cuando, hace mucho tiempo, llegué a la conclusión de que el libre albedrío es un misterio insondable, tuve una gran sensación de alivio.

Escuchad a Raymond Smullyan (figura que es Dios quien habla):

¿De dónde sacaste que Yo te hubiera podido crear sin libre albedrío?
¡Actuabas como si ésta fuera una

auténtica posibilidad, y te preguntabas por qué no la había elegido! Nunca se te ocurrió pensar que un ser sensible sin libre albedrío es tan difícil de imaginar como un objeto físico que no ejerza atracción gravitatoria. (A propósito, ¡hay más parecido de lo que te piensas entre un objeto físico ejerciendo su atracción gravitatoria y un ser sensible ejercitando su libre albedrío!) Honestamente ¿puedes tan siquiera imaginar un ser consciente sin libre albedrío? ¿A qué caramba se podría parecer? Me parece que lo que os ha podido confundir tanto es

que os hayan dicho que Yo le hice al hombre el *regalo* del libre albedrío. Como si primero hubiera creado al hombre y después, como una ocurrencia tardía, le hubiera dotado de la propiedad adicional del libre albedrío. A lo mejor piensas que tengo una especie de «brocha», con la que embadurno de libre albedrío a unas criaturas sí y a otras no. No, el libre albedrío no es algo suplementario; forma parte de la propia esencia de la conciencia. Un ser consciente sin libre albedrío no es más que un absurdo metafísico.

[6.17]

No quiero dar a entender que tengamos unas almas que, por una razón u otra, sean distintas del patrón de nuestra estructura molecular, aunque acaso pueda ser así. No quiero sugerir que el libre albedrío se limita a los seres humanos, ni que otras criaturas más humildes lo posean en un grado inferior. Tampoco soy un panpsíquico que crea que todas las cosas, incluso las plantas y las piedras, tienen un cierto grado de voluntad. Creo que ni las piedras ni las plantas tienen voluntad en absoluto, y que, aunque en el cerebro de una mariposa puede haber un poquito de voluntad, ésta es tan pequeña que puede

ser despreciada. No puedo decir que sea imposible que algún día la humanidad construya un robot o un computador lo bastante complejo como para superar un cierto umbral, de manera que adquiriera autoconsciencia y libre albedrío. Estos son unos temas muy profundos acerca de los que no tengo una opinión formada.

En un momento de descuido, Thomas Henry Huxley escribió: «Declaro solemnemente que si algún gran Poder consistiera en hacerme pensar siempre lo que es verdadero y lo que es correcto, a cambio de convertirme en alguna especie de reloj al que hubiera que dar cuerda cada mañana al levantarse,

aceptaría la oferta al instante. La única libertad que me interesa es la de actuar correctamente; la libertad de obrar mal estoy dispuesto a cederla tan barata como haga falta a quien se la quiera llevar».^[6.18] Por mucho que admire a Huxley, la frase me parece monstruosa. Convertirse en un Tiktok significaría dejar de ser humano. Sara Teasdale lo dijo así en su poema «Mastery»:

*I would not have a god
come in
To shield me suddenly
from sin,
And set my house of life*

*to rights;
Nor angels with bright
burning wings
Ordering my earthly
thoughts and things;
Rather my own frail
guttering lights
Wind blown and nearly
beaten out;
Rather the terror of the
nights
And long, sick groping
after doubt;
Rather be lost than let
my soul
Slip vaguely from my*

*own control—
Of my own spirit let me
be
In sole though feeble
mastery^[6.b]*

Estoy convencido de que, por una razón u otra, y de un modo completamente incomprensible para nosotros, poseemos este poder tan extraño que llamamos libre albedrío. Y me contento con dejar que los teólogos se preocupen acerca de si Dios podría, si así lo deseara, crear una persona que siempre quisiera hacer el bien. Una persona así, de poder ser llamada

persona, sería tan absurda como un triángulo cuadrado. O quizá no.

Nosotros —eso sí lo sé— no somos criaturas de éstas. Pero no tengo ni idea de la naturaleza de la magia trascendental que se produce en nuestros cráneos. Creo que esta magia no es ni fatal ni fortuita, pero el modo que escapa a esas dos categorías está más allá de mi comprensión. Como el tiempo, al que va ligado, es mejor dejar que el libre albedrío sea un misterio impenetrable —creo que no podemos hacer nada más. No preguntéis cómo funciona, pues nadie en la tierra os lo puede decir.

7. EL ESTADO:

Por qué no soy anarquista

En la tierra de Oz no había pobres, pues no había dinero, y todas las cosas pertenecían a la regenta. Ella cuidaba de la gente como si fueran sus hijos. Cada persona recibía gratis de sus vecinos todo aquello que necesitaba, que es todo lo que cualquiera puede razonablemente desear.

L. FRANK BAUM, *The*

La estructura económica y política de Oz, como corresponde a un país de hadas, es una mezcla fantástica de monarquía y anarquía. Los ciudadanos tienen la libertad de vivir como mejor les plazca, sin importar lo excéntricos que sean su aspecto o su comportamiento. Como casi todos son amables y desinteresados, no hace ninguna falta el dinero, la policía, los juzgados o las prisiones. Por otra parte, Ozma, la bonita muchacha que gobierna el país, es un dictador benévolo y de un

poder asombroso, gracias a su poderosa magia y a la magia, todavía más poderosa, de amigas como Glinda, la bruja buena del Sur. Ozma tiene un cuadro mágico que le permite ver todo lo que pasa en cualquier lugar del mundo. El gran *Libro de Registros* de Glinda anota sobre la marcha cualquier suceso importante de Oz, en el mismo instante en que ocurre. ¡Las Grandes Hermanas os están vigilando!

Aunque Baum sólo estaba jugando con ideas utópicas, la mayoría de escritos de los primeros anarquistas y socialistas no me parece que tengan un nivel más alto que el del tercer capítulo

de *The Emerald City of Oz*, en el que el Historiador Real presenta un informe detallado de cómo se gobierna Oz. En este capítulo y los dos siguientes intentaré explicar por qué pienso que una nación industrial moderna ha de evitar extremos parecidos, y por qué digo que soy socialista democrático — es decir, por qué me considero conservador.

Después de algunos preliminares sobre democracia y socialismo, el capítulo que estáis leyendo tratará básicamente del anarquismo y del ultraliberalismo. El siguiente capítulo tratará de la obsesión por el mercado

libre de los que yo llamo smithianos. Y el tercero hablará brevemente de Karl Marx y de otras cosas. Los temas de los tres capítulos se solapan considerablemente, pero me ha sido imposible organizados mejor. Quizás este aspecto caótico refleja el estado caótico de mis propias ideas sobre economía, así como el estado caótico de la teoría económica moderna en general.

Cuando dije que era conservador, hablaba un poco en broma. Soy consciente de que palabras tales como *liberal*, *radical*, *conservador*, *socialista*, y hasta *demócrata*, se han usado con tantos significados que ya son

tan ambiguas como *idealista y realista*. Siempre hay la tentación de definir una ideología de una manera tan amplia que, por definición, abarque a todo el mundo. Así, en *Confessions of a Conservative*, Garry Wills cae en la práctica común de definir al conservador como el que quiere conservar la prudencia del pasado, o lo que Gilbert Chesterton llamó «la democracia de los muertos». Al mismo tiempo un buen conservador siempre está abierto, naturalmente, a los cambios buenos y prudentes. Wills cita un episodio en el que Chesterton compara la humanidad con Perseo, incapaz de ver «la Gorgona del futuro si

no es en el espejo del pasado... Entre los muertos tengo rivales vivos. En el futuro todos mis rivales están muertos, pues aún no han nacido».^[7.1] Esta manera de definir el conservadurismo hace que cualquiera sea conservador. ¿Quién quiere renunciar a la sabiduría del pasado? Los cristianos seguro que no, pues para ellos la venida de Dios a la tierra fue el mayor acontecimiento de la historia. Nos enfrentamos ahora a un nuevo problema lingüístico. Hemos de inventar nuevas palabras para distinguir la manera de tasar la sabiduría del pasado de William F. Buckley de la de John Kenneth Galbraith.

En su artículo sobre el socialismo, en *The Encyclopedia of Philosophy*, Margaret Colé emplea el mismo truco para convertir a todo el mundo en socialista. Según Mrs. Colé, si uno cree que los gobiernos existentes son injustos, y que deberían ser más justos, entonces es socialista. Esto convierte a Buckley en uno de los principales socialistas del país.

Producir la confusión, ésta es la vieja técnica propagandística de apropiarse del léxico del adversario. A Jacques Maritain le gustaba decir que el catolicismo era el verdadero humanismo, y el humanista John Dewey

explica, en *A Common Faith*, cómo un ateo puede en buena conciencia hablar de fe y de Dios. Los países comunistas se llaman democracias populares y lamentan la ausencia de libertades en los países capitalistas. En su clásica defensa del mercado libre, *The Constitución of Liberty*, Friedrich von Hayek añade una postdata titulada «Why I Am not a Conservative». Los miembros de la escuela de economía de Chicago, tildados generalmente de ultraconservadores, dicen ser los verdaderos liberales, dando al término el sentido que tenía en el siglo XIX. Cuando en 1978 le preguntaron a Milton

Friedman, el principal coreógrafo de la escuela, si era conservador, contestó: «¡Por Dios, no me llamen eso! Los conservadores son los del New Deal como Galbraith, que quieren dejarlo todo como está».^[7.2]

Respeto la opinión de Friedman. ¿Hay algo en la historia reciente que sea más obvio que el avance continuo de la planificación centralizada en las democracias del mundo? En la actualidad todas tienen economías mixtas, en las que el mercado libre florece, junto a grandes sociedades anónimas que, o bien son propiedades del gobierno, o son dominadas por él. Y

a pesar de los últimos deslices, como la elección de Margaret Thatcher en Inglaterra y la de Ronald Reagan en los Estados Unidos, la tendencia ha arraigado tan firmemente que parece un abuso de lenguaje llamar conservadores a aquellos que quieren invertirla, y radicales a quienes quieren mantenerla o acelerarla.

Hubo una alegría comprensible entre los conservadores del país cuando Reagan ganó las elecciones de 1980, en especial porque su hombre, Barry Goldwater, había fracasado anteriormente. «Creo que este momento es de verdad la línea divisoria», decía

William Rusher, editor de *The National Review*, la revista favorita de Reagan. «El conservadurismo está en su momento decisivo. Y a propósito, nuestro viejo enemigo, el liberalismo, ha muerto.»^[7.3]

Los ideólogos gustan de hablar en hipérbole, y si os tomáis en serio las declaraciones de los conservadores, os puede dar la impresión de que también el socialismo se está muriendo o está muerto ya. «El acontecimiento más importante de la historia del pensamiento reciente es el fallecimiento del sueño socialista», así reza la primera frase de *Wealth and Poverty*

[Riqueza y poder], y el himno de George Gilder a la economía de oferta. Como queda claro en el resto del párrafo, para Gilder no hay ninguna diferencia esencial entre la decadencia de las ideas socialistas en Rusia y las transformaciones suaves del socialismo democrático en Suecia.^[7.4]

Esta negativa a distinguir entre el socialismo democrático y el socialismo totalitario es característica de los escribas conservadores. He aquí un fragmento típico de prosa púrpura de William F. Buckley, Jr.: «El fracaso objetivo del socialismo es tan manifiesto como el brillo del sol, la

aridez de los desiertos, o la blancura de las nieves».^[7.5]

Mientras escribo esto, el socialismo está en alza en Europa y en Inglaterra. Está gobernando en Grecia, con Andreas Papandreu, en Francia con François Mitterrand, y en España, con Felipe González, un socialista lo bastante listo como para declararse no marxista. En la Gran Bretaña, «la nueva oposición de Su Majestad» la forma el recientemente constituido Partido Socialdemócrata, el primer nuevo partido de cierta importancia en Inglaterra en medio siglo. Puede que el socialismo radical del Partido Laborista esté, en efecto,

muñéndose, pero el socialismo democrático del tipo que a mí me gusta —libertades democráticas combinadas con la mejor mezcla de control gubernamental y libre empresa— trata de ganar el poder en la Gran Bretaña, mientras Margaret Thatcher se agarra con fuerza a su programa básico Tory para curar los males de la economía británica. A pesar de las oscilaciones hacia la derecha de Alemania Occidental, Holanda, Dinamarca, Noruega y Bélgica, el socialismo democrático sigue creciendo en otros países. En 1982, Olof Palme y los socialdemócratas tuvieron una victoria

decisiva en Suecia, que puso fin a seis años de gobierno «conservador». Lo he puesto entre comillas porque en Europa los partidos conservadores apoyan muchos objetivos que para Gilder y Buckley serían socialistas.

Desde mi perspectiva, las palabras como *liberalismo*, *conservadurismo* y quizá también *socialismo*, aunque no estén exactamente muriendo, sí se están diluyendo en la vaguedad. Si Gilder y Buckley entienden por socialismo el declive progresivo del mercado libre clásico, a medida que crecen las grandes corporaciones y los gobiernos, me temo que se van a llevar una gran decepción.

Sencillamente, no hay modo de que un Estado industrial avanzado pueda hacer frente a las complejidades de la tecnología, minimizando el derroche, la miseria y el peligro de una revolución, sin un fuerte control gubernamental. Como estas regulaciones son necesarias para «conservar» tanto el capitalismo como la libertad, para un conservador no se trata de cómo eliminar los controles gubernamentales, sino de cómo mejorarlos, de cómo conservar el consenso en las sociedades democráticas de hoy. Pero antes de seguir adelante con los detalles de esta tarea, permitidme comentar aparte un

par de ideas que, en mi opinión, no son discutibles.

La democracia es, en mi opinión, una cosa buena. Con este término, que no es nada preciso, entiendo la democracia en el sentido moderno de gobierno constitucional y representativo, un sistema político en el que los dirigentes ganan o pierden su posición en una elección secreta en la que se presentan alternativas auténticas. Como resumió John Dewey en cierta ocasión, la democracia es la aceptación de que «ningún hombre ni ningún grupo limitado de hombres es lo bastante sabio o lo bastante bueno como para gobernar

a otros sin su consentimiento». Supongo que estamos de acuerdo también en las ventajas del sufragio universal —que no hay que negar el derecho al voto a ningún ciudadano por razones de sexo, raza, religión o posición social.

No me recordéis, por favor, la democracia ateniense. No era una democracia en el sentido citado más arriba, sino una aristocracia en la que las diferencias entre la élite se resolvían votando. Dos terceras partes de los atenienses eran esclavos que no podían votar, por no hablar de las mujeres de la élite, sin derecho al voto, que eran casi esclavas. En la *República*, Platón hizo

un intento de defender los derechos de la mujer, pero ¿quién le tomó en serio? Aristóteles nunca puso en duda que los esclavos nacieran con una naturaleza especial, ni que las mujeres fueran intelectualmente inferiores a los hombres. ¿Se os ocurren otros argumentos en favor de los derechos de la mujer en todo el trecho de siglos de dominación masculina que va desde la *República* de Platón hasta el ensayo «The Subjugation of Women», de John Stuart Mill?

Está claro que la democracia funciona mejor en la medida que los electores son inteligentes y están bien

informados, es decir, la eficacia de la democracia esta fuertemente ligada a la educación. Cuando pienso que en los Estados Unidos las mujeres no votaron hasta después de nacer yo, y que los negros no pudieron votar en cantidades significativas hasta más tarde aún, no soy pesimista con respecto a nuestro gran experimento de hacer que la educación y el derecho al voto sean extensivos a todos los ciudadanos. Es difícil imaginar cómo se hubiera podido llevar a cabo una tarea tan monumental sin una debilitación temporal de los valores morales de las escuelas y colegios, y por ende de la prudencia del

electorado. Pero, considerando lo recientemente que empezó esa obra, y el gran tirón cultural que representa, me sorprende lo bien que nos está saliendo.

El mayor peligro —como señaló Mill en *Representational Government*, subrayó Alexis de Tocqueville en *Democracy in America*, y pintó con gran colorido José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*— es que la educación no vaya al compás de la generalización del derecho al voto, que el voto de los ignorantes ponga un gobierno de bobos en lugar de un gobierno de sabios. Las masas sin educación son, como nos recordaba

Thomas Hobbes, tan fácilmente influenciables por la lisonja y la adulación de los políticos como pueda serlo cualquier gobernante por manejos parecidos de sus consejeros.

El 18 de julio de 1967, *The New York Times* informaba que cuatro mil buenos ciudadanos de la ciudad costera de Picoaza, en Ecuador, eligieron para alcalde unos polvos para los pies. Una compañía que fabricaba un desodorante para los pies había anunciado: «Vote por cualquier candidato, pero si quiere higiene y bienestar, vote Pulvapiés». La víspera de las elecciones, la firma distribuyó unas octavillas que decían:

«Para alcalde, honorable Pulvapiés». La ciudad eligió a Pulvapiés por una cómoda mayoría. Vaya risotada habría soltado H. L. Mencken ante esta confirmación de su baja opinión del voto de las masas. «No creo en la democracia», dijo Mencken en cierta ocasión, «pero reconozco de buena gana que es la única forma de gobierno realmente divertida que la humanidad haya podido soportar jamás.»

Platón temía la democracia precisamente por los peligros del gobierno de una mayoría ignorante. El pueblo, decía Alexander Hamilton, es una gran bestia. Uno piensa en el terror

del populacho que siguió a la Revolución Francesa, o en los linchamientos de negros en el Sur por las mayorías blancas locales. En la actualidad, algunos estados con grandes circunscripciones fundamentalistas protestantes casi han conseguido hacer aprobar leyes que prohíban enseñar el evolucionismo en las escuelas estatales. En los Estados Unidos, el poder del voto popular está, naturalmente, muy limitado por la Constitución, la Declaración de Derechos, y el Tribunal Supremo. Sin embargo, sigue habiendo grandes distritos en los que nadie sabe aún cómo evitar una «tiranía de la

mayoría», aparte de mejorando la educación, claro.

Hay otros dilemas profundos de la democracia que aún estamos lejos de resolver. Al decidir quién tiene derecho al voto no sabemos dónde hay que trazar exactamente la línea divisoria entre los niños y los adultos, entre los que tienen plenas facultades mentales y los que no, o entre los delincuentes y los que no lo son. No sabemos cuál es la mejor manera de repartir las competencias de gobierno entre las ciudades y el Estado. No sabemos si los representantes electos deberían votar por lo que ellos creen que es mejor para el mundo, su

país o su distrito, o si deberían votar por aquello que sus electores creen que es mejor para cualquiera de estos objetivos.

En resumen, ya sabemos todos que las democracias tienen sus defectos. Todos sabemos que no hay consenso entre los expertos en ciencias políticas acerca de qué forma de democracia representativa funciona mejor. Puede que esa mejor ni tan siquiera exista. Como han demostrado Kenneth Arrow y otros, si planteamos determinados postulados razonables acerca de los objetivos de un sistema de voto, dichos postulados pueden a veces resultar

contradictorios. En cierto sentido, no *hay* ningún sistema perfecto. Las democracias del mundo todavía están evolucionando y experimentando, y (así lo esperamos) están mejorando aún.

Echando una mirada retrospectiva a los últimos siglos de la historia del mundo, me impresiona aún la facilidad con que nos hemos liberado del derecho divino de los reyes y de las ideas monárquico-absolutistas de Hobbes. (Un buen día Inglaterra decidirá que conservar un símbolo no vale todo el gasto, la pantomima ni las implicaciones sociales que la monarquía conlleva.) La reciente ascensión de la democracia

constitucional me parece que es, como también se lo parece a la mayoría de filósofos e historiadores de la política, el único progreso verdaderamente importante que se ha producido en el arte de gobernar. A pesar de los defectos y de los terribles patinazos, e independientemente de cómo imaginéis el futuro, me parece que convendréis conmigo en que la democracia constitucional es superior a cualquier sistema en que, o bien no haya elecciones, o votar sea, como en los países comunistas, una ceremonia falsa.

Otra creencia que doy por sentada es que la reciente y generalmente aceptada

conciencia de que la humanidad tiene capacidad para controlar su propio destino, minimizar la guerra (si no eliminarla), la miseria y otros sufrimientos innecesarios —la capacidad de conformar un mundo mejor — es también algo bueno. (No todo el mundo piensa así. Millones de fundamentalistas protestantes esperan que el mundo vaya empeorando sin cesar hasta que, el día menos pensado, acabe la historia con la llegada del Anticristo, seguida de su ignominiosa derrota y del Segundo Advenimiento.) Al igual que la democracia, la idea es tan vieja como los antiguos griegos,

pero no ha sido hasta recientemente que se ha extendido lo suficiente como para convertirse en una fuerza de cambio.

Para esta idea H. G. Wells tenía un nombre que siempre me ha gustado. La llamaba la Conspiración Abierta. Con «Abierta» pretendía distinguirla de conspiraciones cerradas y clandestinas como el anarquismo y el comunismo. Es un movimiento que actúa a la luz del día y no en la oscuridad. Wells veía la Conspiración Abierta como un proceso amplio, informe y mal definido de educación de las masas, combinado con cambios lentos y no violentos hechos con cautela, por medios democráticos,

en sociedades abiertas tales como la Inglaterra de Wells o los Estados Unidos. «Dadles tiempo y nada más, y el incesante rumor de los ideales más permanentes», escribía William James, «y el continuo empuje de la verdad y la justicia harán que el mundo vaya en su dirección.»^[7.6]

Los socialistas democráticos, o por lo menos los que yo admiro, comparten con los ultraliberales un cierto miedo a las «consecuencias no pretendidas» de los cambios sociales abruptos. Exactamente igual que la mayoría de mutaciones biológicas van en detrimento de la supervivencia de un organismo, o

del de su especie, así la mayoría de cambios repentinos en una sociedad son también catastróficos. Normalmente la manera más rápida de alcanzar un objetivo social es evolucionando lentamente hacia él. «No hay profecía más segura», dijo Herbert Spencer, «que la de que los resultados previstos por una ley serán ampliamente superados por los no previstos. Hasta las acciones físicas sencillas nos podrían llevar a esta conclusión. Consideremos una de ellas.»

Como podéis ver, esta chapa de hierro forjado no es del todo plana:

sobresale un poco por aquí, hacia la izquierda —«está abollada», como se suele decir. ¿Qué haremos para aplanarla? Está claro, contestáis, que golpear sobre la parte prominente. Bien, aquí tengo un martillo, y le doy un golpe a la chapa donde me habéis dicho. Más fuerte, decís. No hace efecto aún. ¿Otro golpe? Bien, helo aquí, y otro, y otro más. Como podéis ver la prominencia sigue ahí: el mal es el mismo de antes, de hecho es mayor aún. Pero esto no es todo. Mirad cómo se ha deformado la chapa por el otro lado. Donde antes era plano

ahora es curvo. Vaya chapuza nos ha salido. En vez de arreglar el defecto original, hemos añadido otro más. Si hubiéramos preguntado a un artesano experto en «aplanar», que es como se llama, nos habría dicho que no íbamos a conseguir nada bueno golpeando sobre la parte saliente. Nos habría enseñado a dar unos cuantos martillazos precisos y en distintas direcciones en alguna otra parte: atacando así el mal por acciones indirectas en vez de directamente. El tratamiento necesario es menos simple de lo que pensabais. Ni una lámina de metal se

puede tratar con éxito por esos métodos de sentido común en los que tenéis tanta confianza. ¿Qué habrá pues que decir de la sociedad? «¿Pensáis acaso que soy más fácil de tocar que una flauta?» pregunta Hamlet. ¿Es acaso más fácil enderezar la humanidad que una chapa de hierro?^[7.7]

¿Qué clase de martillos suaves son los más efectivos para mejorar la forma del mundo? Siguiendo el consejo del Gato de Cheshire, de que no podréis encontrar el mejor camino a escoger a menos que sepáis adonde queréis ir, ¿no

resulta evidente que cualquier Conspirador Abierto ha de tener presente, siquiera débilmente, la forma de lo que Platón llamó la Ciudad Ideal?

Hay dos extremos que los Conspiradores Abiertos maduros ya no consideran en serio. Uno de ellos es el anarquismo extremo en el que cada cual va a lo suyo, y el Estado es sustituido por una cooperación voluntaria entre individuos libres o entre pequeños grupos autónomos. El otro es el socialismo extremo en el que todo es propiedad del gobierno excepto, quizás, los vestidos de los ciudadanos y algunas otras pertenencias personales, y todo el

mundo está obligado a hacer lo que le mande el gobierno.

Echemos primero una mirada al extremo anarquista del espectro. Tal como están las cosas, simplemente no hay manera de que una sociedad industrial moderna pueda prosperar sin un gobierno fuerte que haga cumplir la ley. Esto significa, naturalmente, un sistema de policía, tribunales, abogados, jueces, cárceles y, debido a la ausencia de una comunidad mundial, un ejército. Uno no puede ni siquiera disfrutar de sus más humildes posesiones sin un gobierno que mantenga un enorme sistema que impida que los ladrones se

las lleven. Independientemente de que el altruismo tenga una base genética (como creían algunos anarquistas como el príncipe Piotr Kropotkin y como creen algunos biólogos modernos) o de que sea un hábito adquirido después del nacimiento, no hay el más leve motivo para suponer, que, en un futuro previsible, la humanidad puede eliminar lo que los cristianos llaman pecado original.

No sólo es la necesidad de un Estado que mantenga la ley y el orden lo que hace que el sueño anarquista sea algo tan imposible. Aun si una pequeña comunidad de visionarios que piensen

todos del mismo modo encontrara una manera de mantener el orden entre ellos, no serían capaces de fundar ni de mantener una sociedad industrial. Los pequeños grupos autogobernados no son capaces de construir embalses para tener agua potable, ni carreteras que unan las ciudades, dinamos que les produzcan la electricidad, coches, imprentas, hospitales modernos, ni cualquier otra cosa que requiera una tecnología avanzada. Las grandes empresas sólo pueden ser realizadas por grandes corporaciones que sean, o bien propiedad del Estado, o bien controladas por éste, o que funcionen

como grandes oligarquías independientes dentro del propio Estado. El anarquismo al viejo estilo podía funcionar en una sociedad preindustrial como, por ejemplo, las tribus de indios americanos antes de la llegada del hombre blanco. Pero si pretendemos disfrutar de las ventajas de la ciencia y la tecnología, los ideales del anarquismo hacen tan poco al caso como los ideales del Sermón de la Montaña.

Aunque el sueño anarquista juegue aún un papel mítico en el comunismo marxista, no hay la menor evidencia de que en Rusia, China, Cuba, o cualquier

otro país que se diga marxista, el Estado esté en trance de disolverse o, por lo menos, planeando hacerlo. De vez en cuando, novelistas como Tolstoi y Aldous Huxley, poetas como Karl Shapiro y Paul Goodman, o algún filósofo de tercera, empuñarán la bandera anarquista como quien toma una novedad inocua. En los años sesenta había pequeños grupos de muchachos ignorantes, como los Weathermen,^[7.a] que soltaban eructos bakuninianos en voz alta, y que incluso hicieron algún intento infantil de lo que los anarquistas duros de las primeras épocas llamaban propaganda de la acción directa.

Tuvieron menos influencia en la política de la nación que los testigos de Jehová.

Toda la escena contracultural de los años sesenta, con su extraña mezcla de sexo pervertido, marihuana, rock, zen, astrología, palabrería obscena y anarquismo rancio, siempre se me antojó como un magnífico ejemplo de la facilidad con que los airados rebeldes se convierten en rematados conformistas. Después de decir a cualquiera que tuviera más de treinta años que cada persona tiene derecho a hacer lo que quiera, millones de jóvenes empezaron a hacer las mismas cosas. Los chicos se dejaron crecer el pelo

hasta los hombros. Las chicas aprendieron a escandalizar a sus abuelas diciendo tacos. Los chicos y las chicas compraban los mismos discos y adoraban a las mismas estrellas del rock. Los más radicales de entre ellos proclamaban a los cuatro vientos su devoción por la «democracia participativa», y al mismo tiempo elogiaban el régimen de Hanoi y decoraban sus habitaciones con fotografías de Fidel Castro y el Che Guevara. Hasta empezaron, como recordaréis, a hablar del mismo modo. Unos pocos llegaron a tal estado de perturbación mental que pusieron

bombas y asesinaron a los que querían actuar a su manera, distinta de la de ellos. ¿Quién se conforma más que un adolescente inconformista?

Tan pronto como los vientos empezaron a cambiar de dirección, los líderes de la nueva izquierda descubrieron que era menos divertido agitar la bandera negra y reventarse a sí mismos, que hacer horóscopos, abrazar una religión oriental, andar vendiendo cocaína, aceptar un empleo en Wall Street o casarse con alguien rico. Aparte de cuatro desharrapados repartidos por el mundo que lo puedan seguir predicando, el anarquismo está todo lo

muerto que pueda llegar a estar cualquier ideología política.^[7.8] Para una revolución triunfante hace falta autoridad, disciplina, un plan acordado previamente, y considerables dosis de sacrificio —requisitos que no reúne fácilmente una chusma de narcisistas ingenuos que lo único que quieren es que les dejen solos para hacer lo que les dé la gana. Como dijo el Historiador Real, los ideales anarquistas no «nos resultan prácticos», aunque Dorothy le aseguraba que, al parecer, en Oz funcionaban la mar de bien.

En el otro extremo del espectro tenemos el socialismo radical. Al

contrario que el anarquismo, colabora fácilmente con la tecnología moderna. Si Lincoln Steffens levantara la cabeza diría: «Vi el futuro y, ay, funciona». ¡Pero a qué precio! Un Estado que lo posee casi todo y se encarga de casi todo, no puede mantener su poder sin convertirse en una tiranía monstruosa en la que todas las libertades de la democracia occidental se evaporan mientras la cultura asume las características de una colonia de termitas. Aunque la palabra *socialismo* se la hayan apropiado los movimientos marxistas y fascistas que acabaron en dictaduras, no sé de ningún socialista

democrático de hoy que esté a favor de un Estado en el que todos los negocios privados sean abolidos y en el que se suprima cualquier forma de libre competencia. Aun dejando aparte la pérdida de libertad y las violaciones masivas de los derechos humanos, ¿quién preferiría la sosa uniformidad de los bienes, servicios, arte e ideas que caracteriza a las dictaduras, a la variedad y multiplicidad de elecciones posibles que se dan en las democracias con economía mixta?

Desde luego que cada nación democrática de hoy en día, ya se diga capitalista o socialista, es una mezcla de

mercados libres y corporaciones propiedad del gobierno o controladas por éste. Como rezaba la plataforma del Partido Socialdemócrata alemán en 1959, en su histórica ruptura con el marxismo, «tanta competencia como sea posible, y tanta planificación como haga falta». En cierto sentido, hasta las economías de Rusia y de China son mixtas. En ninguna gran nación se puede controlar *totalmente* la economía. Pero las economías rusa y china se parecen tanto al socialismo extremo que podría inducir a confusión decir que son mixtas.

La creencia de que una economía mixta puede ser un término medio

duradero entre un capitalismo sin restricciones y un socialismo tiránico fue fuertemente rechazada por los dos padres austríacos del ultraliberalismo moderno, Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek. Esta opinión está insinuada en el mismo título del libro más famoso de Hayek, *The Road to Serfdom*, una obra de mediados de los años cuarenta que aún suministra toda la retórica y el apasionamiento esenciales al ultraliberalismo moderno. Según ambos «von», cualquier desplazamiento hacia el socialismo nos acerca a lo que Hilaire Belloc llamó el Estado servil.

Milton Friedman y su mujer, Rose,

se hacen eco de la misma opinión en su *Capitalism and Freedom*, o como lo llaman algunos de sus detractores, *Capitalism and Friedman*. Su último libro, *Free to Choose*, perpetúa la misma falsa disyuntiva. En el libro no aparece la frase «economía mixta» en ninguna parte. Los Estados Unidos están ahora, advierte Friedman, en el punto que hay que elegir entre evolucionar «hacia una mayor libertad y una limitación de los poderes del gobierno, en el espíritu de Smith y Jefferson, o hacia un gobierno monolítico y omnipotente al estilo preconizado por Marx y Mao». A mí me suena como si

alguien dijera que, en el terreno de la fe religiosa, hay que elegir entre evolucionar hacia el catolicismo o hacia el ateísmo. Naturalmente, los Friedman no suelen recordarnos que en la primera mitad de este siglo tres naciones capitalistas —Alemania, Italia y España— se convirtieron en dictaduras, por no hablar de las dictaduras pro-capitalistas de América Latina. Ni tan siquiera Joseph Schumpeter, que aborrecía el socialismo, pensaba que éste fuera incompatible con la democracia. Los logros de las economías democráticas mixtas de todas partes del mundo, todas ellas más socializadas que la de nuestro

país, refutan la profecía frívola de que el socialismo democrático lleva a la servidumbre.

Aunque en los países comunistas no haya indicios de cambios democráticos, se empiezan a filtrar en sus mercados elementos de descentralización y de incentivación capitalista, tan a hurtadillas como el socialismo se cuele por las grietas del capitalismo. El progresivo capitalismo de Yugoslavia comenzó en la década de los sesenta. En la misma dirección avanzan lentamente Hungría y catastróficamente Polonia. Los nuevos líderes de China están hablando ahora de las ventajas de los

mercados competitivos (¿quién sabe cuánto durarán estas discusiones y qué saldrá de ellas?) e incluso Castro ha estado estimulando la producción en Cuba ofreciendo incentivos a los trabajadores que superen sus cuotas. Según yo lo veo, los dos extremos que para Mises y Hayek eran inevitables son precisamente los sistemas menos estables.

¿Hasta dónde habría de llegar la propiedad del gobierno en una economía democrática de tipo mixto? ¿Cuánta planificación y cuánta regulación son necesarias para el sector privado? ¿Es necesaria más planificación que la

actual en los Estados Unidos, o sólo hay que cambiar algunos tipos de planificación —de modo que el actual equilibrio entre planificación y empresa privada quede inalterado? Estas son las cuestiones sobre las que discuten los principales economistas. Antes de comentar sus enfrentamientos repasemos los puntos en los que están de acuerdo.

Consideremos los tres economistas más famosos de los Estados Unidos: Galbraith (socialista democrático), Friedman (ultraliberal) y Paul Samuelson (un neokeynesiano ecléctico, a medio camino entre los dos anteriores). Los tres son hombres

honrados, inteligentes y bien informados. Los tres están de acuerdo en las virtudes de la democracia y sus libertades. Los tres rechazan los extremismos del anarquismo y del socialismo radical. Los tres están a favor de la economía mixta. Los tres son Conspiradores Abiertos. Y los tres creen que, uniendo la razón y el conocimiento a un cierto sentido de la justicia (venga éste de donde venga), la humanidad puede eliminar a la larga el sufrimiento en gran escala, y maximizar la felicidad de todo el mundo.

Confío en que el lector sepa que ya sé lo borrosas que son las frases de la

parte final del párrafo anterior. El utilitarismo, con su máxima «el mayor bien para el mayor número», nunca consiguió dejar claro el significado de la misma, y la mayoría de filósofos de la política de hoy están de acuerdo en que cualquier forma de utilitarismo presupone tácitamente una teoría de la justicia que no es fácilmente formulable. No disponemos de un modo adecuado de medir la felicidad, ni de medir lo que se entiende por el mayor bien. Ni tan siquiera hay un acuerdo sobre el significado de estos términos. Es más, si pudiéramos ponernos de acuerdo sobre el significado de la felicidad, y

tuviéramos algún modo de medirla, nos quedaría aún el problema de decidir qué se entiende al decir que hay que maximizarla.

¿Es mejor que todo el mundo sea un poco feliz o que haya una élite sumamente feliz en un mar de gente infeliz? El «hedón» de Jeremy Bentham, el «cuanto» de felicidad que apuntaba su «cálculo de placeres» resultó ser tan inútil como el flogisto. La idea de que se pueden cuantificar los valores humanos y que los problemas económicos se pueden resolver como las ecuaciones de la física alcanzó altísimas cotas de absurdo en la «psíquica matemática» de

Francis Ysidro Edgeworth. Para éste, cada hombre, mujer o niño es una «máquina de placer», cuyo comportamiento se orienta siempre a maximizar sus satisfacciones. La teoría del juego, la teoría de las decisiones, la teoría de la utilidad y otros útiles matemáticos modernos que se aplican en la actualidad al comportamiento humano son de alguna ayuda, pero no mucha. Presuponen objetivos que estas herramientas teóricas no nos pueden facilitar, y sobre los que los economistas siguen disputando con la misma intensidad de siempre.^[7.9]

Una cuestión fundamental en la que

no se está muy de acuerdo es la siguiente: ¿hasta dónde habría de llegar un gobierno ideal en su intento de aliviar las formas más extremas de sufrimiento, tanto dentro de la propia nación como en otros países? Una expresión que está actualmente de moda para designar esta acción directa es «justicia redistributiva». Dicho llanamente, significa obtener dinero mediante los impuestos para invertirlo en programas de asistencia social. Los socialistas democráticos creen en la justicia redistributiva, naturalmente. Una de las más fuertes defensas que se ha hecho últimamente de ella es el famoso libro

de John Rawls, *A Theory of Justice*. Para Rawls, el Estado tiene la obligación moral de redistribuir la justicia, no por razones utilitarias (como maximizar los hedones) sino porque no sería moralmente correcto, en un sentido absolutamente kantiano, obrar de otra manera. La abolición de la esclavitud y las victorias en la lucha por los derechos civiles de los años sesenta, fueron ejemplos de justicia redistributiva iniciados por la acción federal y puestos en vigor a pesar de la violenta oposición de los gobiernos locales y estatales. El programa de Seguridad Social y otras «redes de

seguridad» para los pobres, son formas de justicia redistributiva que a muchos conservadores no les importaría abandonar totalmente.

Hay un viejo chiste de un boy-scout que volvió a casa con un ojo morado. Al preguntarle su madre qué le había pasado, contestó que había intentado ayudar a una viejecita a cruzar la calle pero que ella no quería. La condición de Robin Hood, tomando al pie de la letra el mandato de Jesús al joven rico de que vendiera todas sus propiedades y que repartiera el dinero entre los pobres, obliga a los ricos a hacer un trecho de este camino. Estos, naturalmente, no

quieren. ¿Hace falta que os recuerde que cada paso que se ha avanzado por esta senda en el pasado ha levantado un enorme clamor en su contra por parte de todos aquellos que tenían algo que ganar si alguna medida de bienestar social propuesta no se llevaba a cabo?

En Inglaterra y América hubo una época en que los padres podían obligar a sus hijos a pasar casi todo el día en un trabajo insalubre y monótono en una fábrica. A mediados del siglo pasado, fue una gran conquista del socialismo americano que se declarara ilegal que los niños de menos de doce años trabajaran más de diez horas diarias.

Ambas naciones decidieron finalmente que el trabajo infantil era una inmoralidad y que en vez de ello los niños tenían que estar en la escuela, y naturalmente, la escolarización pública implicaba mayores impuestos. Las primeras leyes reguladoras del trabajo infantil se encontraron con una oposición estruendosa tanto de los padres como de los dueños de las fábricas, y en Inglaterra hasta de la Iglesia anglicana. ¡Cómo osa el Estado, tronaban los editoriales de los periódicos, decir a los padres y a las madres lo que han de hacer con su prole!

[7.10]

Una famosa caricatura de James Thurber en el *New Yorker* presentaba a un hombre y una mujer sentados a una mesa, y la mujer preguntaba: «¿Qué fue del Partido Socialista?». Pues bien, una cosa que seguramente aceleró su decadencia en este país fue el New Deal. De nuevo, un gran gemido de dolor partió del colectivo empresarial mientras el Congreso aprobaba un artículo tras otro de la plataforma de 1928 del Partido Socialista.^[7.11] Seguramente esto debilitó tanto al partido como su dogmatismo y su optimismo superficial, la decisión imprudente de Norman Thomas de

permitir que los trotskistas se unieran a sus filas, o la oposición inicial de Thomas (consecuencia de su aborrecimiento de toda la vida por la guerra) a que los Estados Unidos entraran en la segunda guerra mundial.

Desde el New Deal, los controles del gobierno sobre la economía se han ido haciendo cada vez más severos. Tenemos leyes antidiscriminatorias para la raza, el sexo, y muchas otras cosas. Una agencia federal hace lo que puede para combatir la venta de alimentos nocivos o peligrosos y de drogas. Hay leyes contra el fraude publicitario. El gobierno subvenciona grandes sectores

de la economía, ayudando a veces a salir de sus apuros económicos a grandes corporaciones. Sostiene la investigación científica y la explotación del espacio a gran escala. Ayuda a las universidades privadas. Promueve las artes. ¿Os podéis imaginar a un conservador de hoy que quisiera que el gobierno dejara de asegurar sus depósitos bancarios? Y sin embargo, cuando se propuso este seguro por primera vez, los conservadores lo denunciaron como una forma impracticable de socialismo.

Aunque los ultraliberales discutan entre sí tanto como los socialistas

democráticos, la mayoría de ellos están de acuerdo en que un gobierno grande es cosa mala y que uno pequeño es algo bueno. No es que no estén de acuerdo con los socialistas acerca de qué es el mal — todos tienen claro que el hambre, la enfermedad, la miseria, el desempleo, las discriminaciones sexual y racial, etc. son males— pero están convencidos de que la mayoría de esfuerzos federales por remediar esos males son peores que la enfermedad. Con sólo que un gran gobierno renuncie a sus poderes, deje de poner parches y de decir a los ciudadanos libres qué es lo que han de elegir, la mano invisible de Adam Smith

pondrá en marcha el hechizo que producirá la mejor forma de justicia posible. En pocas palabras, los ultraliberales creen que lo más probable es que, a la larga, los males sociales disminuirán si Washington abandona su «sobrecarga» y deja de intentar mejorar la sociedad.

Una de las defensas recientes del ultraliberalismo más ampliamente discutidas es un libro de 1974 titulado *Anarchy, State and Utopia*, de Robert Nozick, un filósofo de Harvard. Por ironías de la vida, su despacho estaba por aquel entonces junto al de Rawls, por quien Nozick profesa una gran

admiración aunque no esté en absoluto de acuerdo con él. La lectura del libro de Nozick ha sido para mí una experiencia desconcertante. ¡Y no es la menor de sus idiosincrasias el hecho de que un filósofo haya conseguido escribir un grueso libro de teoría política sin citar para nada a Aristóteles!

Aunque Nozick esté muy lejos del anarquismo tradicional, recomienda un Estado tan débil, tan próximo al Estado mínimo de Spencer, que hace que a su lado Friedman parezca socialista. El único objetivo del Estado «vigilante nocturno» de Nozick es, al igual que para sus mentores Locke y Spencer,

prohibir que las personas infrinjan los derechos básicos de los demás. En palabras de Nozick, se «limita a las funciones de proteger a todos los ciudadanos de la violencia, el robo y el fraude, a hacer cumplir los contratos, etc.». Si se pasa de estos objetivos, en particular obligando a los ciudadanos a pagar por los programas de asistencia social, comete una inmoralidad. Contrariamente a lo que dicen los anarquistas radicales, Nozick razona que el Estado vigilante nocturno es justo. Y en oposición a los conservadores y liberales modernos, y a los socialistas, argumenta que todas las estructuras

«programadas» de redistribución obligatoria son injustas. Su imagen de la utopía es una nación formada por muchas comunidades pequeñas con estructuras económicas y políticas muy variopintas, entre las que hay comunidades en las que la riqueza se redistribuye, siempre y cuando nadie sea obligado a participar en esa redistribución.

La «teoría del derecho a la propiedad» de Nozick, como él mismo la llama, se basa en un enorme postulado metafísico: que el derecho de ganar y guardar dinero y propiedades es uno de los derechos humanos más inviolables.

Los que obtienen riquezas legalmente, insiste, sin hacer mal a otros, pueden hacer con ellas lo que les venga en gana. Pueden gastarlas, darlas a otros (incluidos sus hijos), jugárselas o destruirlas. Es inmoral que el Estado grave esas riquezas con la intención que sea, excepto la del mantenimiento del Estado mínimo.

La mayoría de anarquistas consideraban que la propiedad, obtenida por cualquier medio que no fuera el trabajo honrado, era la fuente primaria de todos los males sociales. «La propiedad», decía Pierre Proudhon, «es un robo.» Para Nozick, lo que es un robo

es el gravamen estatal de la riqueza. El Estado no tiene ninguna obligación moral de redistribuir la riqueza. Es injusto obligar a nadie a ayudar al necesitado. Toda caridad habría de ser voluntaria. Si los pobres no pueden convencer a los ricos de que cuiden de ellos, pues que así sea. Nozick es franco: «Ningún sacrificio de nadie en favor de otros está justificado». Si un diez por ciento anual de los impuestos pudiera ser empleado en aliviar un poquito de la miseria humana, ha dicho, el impuesto sería inmoral.^[7.12]

Nada hay más fácil que hacer postulados antagónicos cuando se trata

de los derechos humanos. Si se considera, por ejemplo, que el derecho a una alimentación adecuada y al cuidado médico son más fundamentales que el de propiedad, un Estado del bienestar, que grave y redistribuya los ingresos para garantizar esos derechos, sería más justo que el Estado mínimo de Nozick. Pero Nozick no consiente nada de esto. Parece como si dijera que si una nación es incapaz de impedir que algunos de sus ciudadanos mueran de hambre sin poner impuestos sobre los otros, sería moralmente más correcto dejar que aquéllos murieran que establecer un impuesto y cobrarlo por la fuerza. Sin

embargo Nozick deja una escotilla de escape. A veces podría ser necesario violar los derechos de propiedad, dice como por casualidad en una nota de la página 30, «para evitar un horror moral catastrófico», pero añade que no le interesa examinar esas complejidades. Como Nozick no aclara tales detalles, es difícil saber qué entiende por horror. Como dice Samuel Scheffler, en un ataque convincente a las ideas de Nozick, ¿cuántos lisiados y huérfanos habrían de morir para que se pudiera considerar «un horror moral catastrófico»?^[7.13]

Los ultraliberales acusan

constantemente a los liberales y a los socialistas de no querer hacer lo que a la larga es verdaderamente mejor para los pobres, sino sólo aquello que les hace (la frase y la letra bastardilla es de Irving Kristol) «*sentirse* buenos y *parecer* buenos mientras hacen el bien». A juzgar por el libro de Nozick, los liberales hacedores del bien tienen fundadas razones para la acusación con la que contestan habitualmente. A menudo los ultraliberales parecen glacialmente indiferentes a la miseria humana. Se contentan con permitir grandes cantidades de sufrimiento transitorio en la creencia de que, si sus

programas de no injerencia con el mercado libre están bien fundados, a la larga grandes beneficios gotearán sobre los pobres, y de que es más probable que desaparezcan así las injusticias sociales.

Por desgracia, a corto plazo la gente se puede morir. La gran ola de inmigración irlandesa a América a principios de la década de 1850 fue consecuencia de una plaga de la patata que atacó a Irlanda a finales de la década de 1840. ¿Cómo afrontaron esa crisis los gobernantes de Irlanda? En vez de racionar el trigo, o suministrarlo gratuitamente a los que pasaban hambre,

se dejó que su precio alcanzara los niveles del mercado libre. Los vendedores de trigo se hicieron riquísimos, y los que podían pagarlo siguieron bien alimentados, pero un millón de pobres, sin libertad de elegir e incapaces de convencer a los ricos de que les alimentaran, simplemente murieron. Otro millón abandonó Irlanda. La mano de Smith demostró ser un puño cerrado con nudillos de metal.

Los críticos del libro de Nozick (que, por cierto, ganó un National Book Award) observaron que aunque Nozick manifiesta muy poca compasión por los millones que cada año mueren

innecesariamente en el mundo por falta de alimentos, dedicaba muchas páginas al sufrimiento de los animales. Nozick es un inveterado vegetariano. Aunque su sección sobre los derechos causa una fuerte sensación de que Nozick siente que está moralmente mal comerse un animal (¿vale esto también para el pescado?). Al mismo tiempo es contrario a que el Estado fomente la salud de los ciudadanos mediante los impuestos. Nadie puede poner en duda la brillantez, originalidad y exuberancia de Nozick, pero (como alguno de sus críticos ha dicho) su filosofía tiene algo de «horripilante». Algunos de sus

partidarios han pregonado que su teoría del derecho a la propiedad era un nuevo paradigma kuhniano de la filosofía política. Quizá, pero mi pronóstico es que será uno de esos filósofos que consiguen una fama transitoria defendiendo hábilmente unos puntos de vista que todo el mundo considera monstruosos. Sus diestros argumentos pueden provocar doctas críticas en revistas académicas, pero no es probable que tengan mucha influencia, por la sencilla razón, al menos, de que ni la gente normal ni los políticos los entenderán.

A Nozick le gusta emplear párrafos

largos que consisten exclusivamente en preguntas. Permitidme que le imite preguntando cualquier cosa evidente sobre los derechos. ¿Tiene un ciudadano derecho a ___? En el espacio en blanco podemos poner cosas tales como empleo, protección de sus ahorros, protección contra alimentos nocivos y drogas, una mínima educación, una alimentación adecuada, una asistencia médica adecuada, asistencia a la tercera edad, protección frente a los accidentes laborales, bibliotecas gratuitas y parques, servicio de bomberos, vacunaciones gratuitas, agua y aire limpios, etc. ¿Tienen derecho a la ayuda

gubernamental los habitantes de una ciudad si ésta resulta destruida por un terremoto?

Naturalmente, Nozick considera que todos o la mayoría de estos derechos son deseables, pero, si lo entiendo correctamente, ninguno de ellos es tan fundamental como el derecho, subrayado por John Locke, de retener dinero y propiedades y hacer con ellos lo que mejor le plazca. En consecuencia, el Estado ideal no debería cargar a los ciudadanos con impuestos destinados al bienestar público de ninguna clase, ni tan siquiera para escuelas. Puede que a corto término haya sufrimiento, pero a la

larga, la mano invisible de Smith hará más por los pobres que cualquier programa del gobierno financiado con impuestos.

El ultraliberalismo de Nozick tiene mucho en común con la filosofía de la escritora norteamericana de origen ruso, Ayn Rand. El culto de Rand al «objetivismo», que combina el ultraliberalismo de libre mercado con un código moral basado en un «egoísmo racional», causó su mayor sensación en los campus universitarios hacia finales de los cincuenta y principios de los sesenta. Su decadencia durante la década de los setenta se debió

principalmente, según creo, a su estridente ateísmo, y a su aversión por cualquier forma de altruismo y abnegación. No hay nada misterioso en el hecho de que tanto los católicos conservadores como los fundamentalistas protestantes de la nueva derecha hagan poco uso de un híbrido salido de aparear a Milton Friedman con Madalyn Murray O'Hair. Sin embargo, resulta tranquilizador que Alan Greenspan, el principal consejero económico del presidente Ford, empezara su carrera como un reconocido randiano.

Rand murió en 1982. William

Buckley, que la encontraba insoportable, escribió un divertido obituario en el que describía su primer encuentro con la señora. Ella lanzó así su primer rompehielos: «Usted es demasiado inteligente para creer en Dios». Buckley cita lo que Whittaker Chambers escribió en una revista sobre uno de los libros de Rand: «Después de pasarme la vida leyendo, no puedo recordar otro libro en el que el tono de imperiosa arrogancia fuera sostenido tan implacablemente. Su estridencia no da respiro, y su dogmatismo es inapelable».

[7.14]

Estoy de acuerdo con estas

impresiones, aunque no pueda estarlo con Buckley cuando dice que Rand era «una anti-estadista elocuente y convincente». Sus ideas políticas me parecen tan simplistas como su ética y su metafísica. Incluso le parecía bien el empleo de la dinamita para hacer aceptar una opinión. Su novela más famosa, *The Fountainhead*, acaba cuando Howard Roark, un arquitecto egocéntrico que se dice que está inspirado en Frank Lloyd Wright, es exculpado por un jurado. Como quizá recuerden, su delito había consistido en volar las viviendas que él mismo había proyectado porque los constructores

habían osado alterar sus sacrosantos planes arquitectónicos. Gary Cooper interpretó el papel de Roark en una película de 1949, digna de ser olvidada y basada en esta absurda trama.

Menos radicales que el ultraliberalismo de Rand y Nozick, aunque vayan en la misma dirección — la del anarquismo— son las opiniones de una pandilla variopinta de escritores y economistas de los Estados Unidos que, a pesar de sus ásperas diferencias, comparten una admiración común por Adam Smith y la falta de respeto por el socialismo y Lord Keynes. Me refiero a Milton Friedman y a sus seguidores

monetaristas, o los activistas del Partido Ultraliberal, a los apóstoles de la economía de oferta que un buen día conquistaron a Reagan, a los conservadores que admiran a Buckley y a Russell Kirk, y a los neoconservadores que toman a Irving Kristol y Norman Podhoretz por perlas de sabiduría. El próximo capítulo me dará razones para pensar que estos smithianos (la mejor palabra que se me ocurre para abarcarlos a todos) están defendiendo una causa tan perdida como la restauración del Sacro Imperio Romano.

8. EL ESTADO:

Por qué no soy smithiano

Se ha dicho: «Si Milton Friedman no hubiera existido habría habido que inventarlo».

PAUL SAMUELSON

Para evitar las depresiones y para estimular el crecimiento económico, John Maynard Keynes insistió en la

necesidad de que los gobiernos se esforzaran en que se mantuviera la demanda del consumo adecuada. Los partidarios de la economía de oferta, que en 1980 cautivaron la mente y el corazón de Ronald Reagan, dicen lo contrario.^[8.1] Según ellos, los Estados Unidos y otros países democráticos han llegado demasiado lejos en el camino del socialismo y la política de asistencia social. La única manera de resucitar el sueño americano es estimular la parte correspondiente a la oferta. Menores impuestos para las sociedades anónimas y los ricos, abolición de las leyes de salario mínimo, disminución de los

gastos de asistencia social, y que el gobierno no se meta en cuestiones de negocios. Hasta que los beneficios netos no sean lo bastante altos, tanto como lo fueron en un pasado dorado, los empresarios no encontrarán atractivo asumir los riesgos que son esenciales para una tecnología vigorosa y en expansión.

Para dramatizar la importancia de rebajar los impuestos, los «supply-siders» dibujan la «curva de Laffer», una curva que se cuenta que dibujó el economista californiano Arthur B. Laffer en una servilleta de papel en un coctel cuando explicaba las bases de la

economía de la oferta a un funcionario de la administración Ford. Si los impuestos federales son cero, es evidente que el gobierno no obtiene ningún dinero. Si los impuestos son del cien por cien, es igualmente obvio que nadie querrá trabajar (la nación volverá atrás a una economía secreta de trueque), y el gobierno tampoco obtendrá nada. Así pues, dibujáis una curva misteriosa en forma de campana, la curva de Laffer, que correlaciona el nivel de impuestos con los ingresos del gobierno; después buscáis en dicha curva el punto E que maximiza los ingresos del gobierno.

Hay una dificultad enorme. Nadie sabe a qué se parece la curva de Laffer. George Gilder,^[8.2] cuya defensa entusiasta de la economía de oferta, *Wealth and Poverty*, se vendió tanto en 1981 que tuvo que empezar a buscar desgravaciones, tiene un perro de caza noruego que se llama Laffer. Gilder dice que la cola del perro es una curva de Laffer. No es un mal ejemplo. Puede que la curva represente la realidad incontrovertible de que, si los impuestos son demasiado altos, son contraproducentes, pero, por lo demás, a los economistas les sirve tanto como la cola de un perro.

Hay otra dificultad. Aun en el caso de que supiéramos qué forma tiene una curva de Laffer, no sabríamos en qué lugar de ella hemos de situar la economía. Irving Kristol, defendiendo la economía de oferta en *Commentary*, admite que, aunque no pueda probarlo, está de acuerdo con Laffer en que estamos «demasiado arriba» de la curva de Laffer. Aplauda el plan de Reagan de deslizarse hacia abajo por la curva por medio de los recortes de impuestos por un mismo rasero, arguyendo que si disminuye la presión fiscal, los ricos abandonarán los sistemas improductivos de evasión de impuestos, y el gobierno

obtendrá más dinero que ahora.^[8.3] A la larga, como exclama Gilder: «Los impuestos regresivos ¡ayudan a los pobres!». La curva de Laffer es algo que causa impresión hasta que uno se da cuenta de que no es más que una aplicación trivial de la regla dorada aristotélica del punto medio. Los impuestos que van mejor son los que no son ni demasiado bajos ni demasiado altos.^[8.4]

Pero, ¿cuándo no son ni demasiado altos ni demasiado bajos? La respuesta no es fácil. ¿Servirá el recorte de los impuestos marginales sobre las corporaciones para que el nivel de

empleo aumente lo suficiente como para justificar los recortes de Reagan a la asistencia social? Puede que las grandes corporaciones empleen lo que ahorran en impuestos para investigación y desarrollo, pero puede que no. Puede que inviertan ese dinero en comprar otras corporaciones, o en extenderse en ultramar donde la mano de obra es más barata. ¿Hará la disminución de los impuestos marginales sobre los ricos y la clase media que éstos ahorren e inviertan más, o sólo se conseguirá que simplemente gasten más en cosas superfluas? ¿Harán los grandes recortes de impuestos que la gente trabaje más, o

resultará que trabajan menos porque pueden gastar más en ocio? Como ha observado Galbraith, la suposición de que los ejecutivos experimentarán un frenesí repentino de creatividad si tienen que pagar menos impuestos implica que en el caso contrario fingen una impotencia general, y de esto no tenemos ninguna evidencia.

Aun suponiendo que el programa de Reagan estimule la producción, ¿mantendrá la tasa de inflación en un nivel aceptable una vez que la economía empiece a crecer otra vez? El fenómeno de la estanflación es sumamente complejo y no se comprende muy bien.

Seguramente es obvio que ni las grandes firmas ni los grandes sindicatos van a mantener voluntariamente los precios y salarios a la baja, independientemente de lo apasionados que sean los discursos del presidente, a menos que el país esté al borde del colapso. Una corporación, o un sindicato, tiene demasiado que ganar con su desobediencia, y más aún si los otros obedecen. Quizá la única manera de detener la inflación, sin que simultáneamente aumente el desempleo, sea mediante controles federales cuidadosos aplicados a determinadas industrias y sindicatos. Esto,

naturalmente, sería un avance del socialismo, que todavía horripila tanto a la psique americana que esos controles quizá no sean políticamente posibles, salvo en situaciones de extrema emergencia.

Para muchos ciudadanos mal informados, la idea de control de los precios y salarios evoca el fantasma de una burocracia mastodónica que determine y aplique dichos controles, y la aparición del mercado negro. Ésto, naturalmente, es una patraña. Los que abogan por el control de precios y salarios piensan solamente en controles sobre las grandes sociedades anónimas,

y el trabajo y la agricultura en gran escala, sectores en los que los precios ya están controlados, y donde las normas federales se pueden hacer cumplir fácilmente. Nadie sugiere que haya que controlar los precios en la venta al detalle donde aún prospera la buena competencia smithiana de los viejos tiempos.

La triste realidad es que los economistas no saben cuál es la mejor manera de detener la inflación. La evidencia empírica es demasiado débil. Pocos economistas predijeron la estanflación, que en la actualidad afecta a la mayoría de economías mixtas del

mundo, y no hay consenso, ni sobre las causas de la inflación, ni sobre las maneras de eliminarla sin producir miseria social.

Por lo que respecta al futuro de la «Reaganomics», los economistas tienen que conformarse con hacer conjeturas. Estoy escribiendo esto poco después de que Reagan, con la ayuda de sus enemigos del Congreso y para mayor decepción de sus amigos conservadores, ha hecho aceptar a la fuerza un aumento de los impuestos para compensar parcialmente los recortes anteriores. Pero el programa económico de Reagan sigue siendo el mismo revoltijo de

economía de oferta, monetarismo, desregulación de la industria, y una extraña refunfuñadura sobre el patrón oro, un impuesto único, una enmienda constitucional que exija que el presupuesto sea equilibrado, y otras fantasías. Aún es lo que Kevin Phillips llama una máquina de Rube Goldberg en la que cada paso ha de funcionar a la perfección, o de lo contrario el dispositivo falla.^[8.5] Aún es un esfuerzo, basado en una teoría ideal, para hacer que América vuelva a la época de Calvin Coolidge.

Si en 1984 la «Reaganomics» todavía no ha dado resultado, podéis

estar seguros de que ningún «supply-sider» le echará las culpas a la teoría de la oferta, del mismo modo que ningún monetarista se las echará a la teoría monetaria. Las culpas del fracaso se atribuirán a cosas tales como las administraciones anteriores, el Congreso, David Stockman, Milton Friedman, los acontecimientos imprevistos, la falta de disposición o de capacidad de Reagan para evitar los compromisos, la falta de tiempo para que el recorte de los impuestos estimule el crecimiento, y otros parámetros.

Poco antes de que Reagan fuera elegido, le preguntaron a Laffer cómo

era posible que el recorte de los impuestos tuviera un efecto explosivo instantáneo sobre la economía. ¿No tardarían los incentivos por lo menos tres años en surtir efecto? Laffer replicó: «¿Cuánto tardarían ustedes, yendo en tropel, en alargar la mano y coger un billete de cincuenta dólares?». Después de que la economía hubiera respondido al recorte de impuestos de Reagan entrando en una recesión, Laffer dijo a *The Wall Street Journal* que lo que realmente quería decir era que el incentivo *empezaría* a actuar instantáneamente, pero que los recortes no darían beneficios hasta tres o cuatro

años después.^[8.6] En una larga entrevista en *Barron's*, Laffer culpó de la recesión al aplazamiento del recorte de los impuestos, del que culpaba a su vez al director del presupuesto, David Stockman. «Cuando lleguemos al 83 o al 84», predijo, «estaremos en una economía boyante... No me cabe la menor duda. No puede haber nada de lo que esté más seguro.» A la pregunta de cuál era, según él, la mayor amenaza para esta profecía, contestó con una sola palabra: «Stockman».^[8.7] Ambos habían sido buenos amigos hasta que Stockman faltó a su palabra.

El monetarista Beryl Sprinkel,

Subsecretario del Tesoro, es igualmente optimista. En *Wall Street Week* (5 de noviembre de 1982) hablaba con orgullo de que el Índice Dow estaba subiendo, la inflación se mantenía en un cinco por ciento, los tipos de interés bajaban a números de una sola cifra, etc.. La desafortunada pero necesaria recesión, decía, ha terminado. La economía estaría pronto en alza y, hacia finales de 1983, todo el mundo estaría de acuerdo en que la «Reaganomics» había sido un gran éxito.

Desde mi perspectiva, el intento de Reagan de liberar América de su cautiverio en manos de un gobierno

poderoso me parece tan poca cosa como el plan ideado por Tom Sawyer, hacia el final de *Huckleberry Finn*, para liberar a Jim de su esclavitud. El consejo sensato de Huck era demasiado pesado para los impulsos románticos de Tom. He aquí cómo reaccionó Tom ante el plan de Huck:

¿Funcionar? Claro que sí, como una pelea de ratas. Pero, caramba, es demasiado simple, no tiene nada. ¿Qué gracia tiene un plan con tan pocos quebraderos de cabeza? Es tan flojo como el jarabe de grosella. Mira Huck, daría menos que hablar

que robar en una fábrica de jabón.

No dije nada, porque ya me lo esperaba. Pero sabía perfectamente que cuando él tuviera trazado *su* plan, no habría ninguna objeción.

Y no las hubo. Me dijo de qué trataba su plan y enseguida comprendí que tenía quince veces más estilo que el mío, y que convertiría a Jim en un hombre libre tanto como lo haría el mío, y que quizá también nos mataría a todos. Así pues, me gustaba el plan, y le dije que lo llevaríamos a cabo. No hace falta que os diga de qué se trataba, pues yo ya sabía que el plan

no conservaría su forma original por mucho tiempo. Sabía que iría cambiando a medida que fueran pasando las cosas, y que él iría añadiendo nuevas fanfarronadas a la menor ocasión. Y así lo hizo.

Me resulta tan difícil creer en los poderes que pueda tener en la actualidad la mano invisible de Smith como creer en la magia de Glinda. Sin los controles federales de hoy, nuestra economía se salía periódicamente de madre hasta tal punto que en los años treinta, de no haber intervenido el gobierno con programas masivos de asistencia social,

se habría llegado a una situación de caos y sufrimiento de las que suelen llevar a la tiranía. Es fácil olvidar que antes de la crisis económica de 1929 pocos economistas creían que el gobierno hubiera de tener alguna responsabilidad en la dirección de la economía. El concepto de producto nacional bruto era por aquel entonces desconocido. Y si se hubiera conocido, los economistas no hubieran sabido cómo calcularlo. (Aún hoy no están de acuerdo en cómo hay que calcular el PNB.) Todo lo más que un gobierno puede hacer en las depresiones, decía Herbert Hoover, es dejar «que pasen ellas solas».

Las ideas de Milton Friedman no son tan extremadas, pero casi. Piensa que el gobierno debería amortiguar las depresiones, pero sólo manipulando la oferta de dinero. Está convencido de que la Gran Depresión de los años treinta no fue en absoluto culpa del capitalismo de libre mercado. Ocurrió porque el Fed no pudo regular el dinero convenientemente. Está convencido de que sólo una política monetaria firme puede evitar las depresiones y sujetar la inflación.

Os podría parecer que los «supply-siders», que comparten la admiración de Friedman por Adam Smith, habrían de

ser benévolo con las ideas monetaristas del primero —que consisten esencialmente en pedir un crecimiento lento, continuo y predecible de la oferta de dinero, acompasado con el crecimiento del PNB. Pues no es así. Jude Wanniski, en su famosa defensa del lafferismo, modestamente titulada *The Way the World Works*, tiene un concepto tan bajo de Friedman como lo pueda tener de Marx o de Keynes.^[8.8] Wanniski cree que ninguno de los principales modelos económicos es lo suficientemente exacto para explicar la crisis económica de 1929. Nos recuerda que, a finales de octubre de 1929, el

padrino del monetarismo, Irving Fischer, publicaba casi a diario declaraciones en las que decía a los inversores que la economía era sólida y que siguieran comprando. «Las cotizaciones han alcanzado lo que parece un nivel permanentemente alto», declaró Fischer un poco antes de perder nueve millones de dólares de su propio bolsillo. Wanniski culpa a los monetaristas de haber hecho que la Depresión fuera peor de lo que habría sido si el Fed no les hubiera hecho caso.

¿Qué *provocó* la crisis? Todos los economistas que han escrito libros sobre el tema están equivocados. Wanniski ha

encontrado la respuesta, él solito. «La crisis económica de 1929 y la Gran Depresión sobrevinieron debido a» — cito literalmente del capítulo siete— «la aprobación del Acta de Aranceles de 1929 de Smoot-Hawley.»

Jack Kemp, un exdefensa de los Buffalo Bills que en la actualidad es el lafferista más gritón del Congreso, nos asegura (en su libro *An American Renaissance*) que Wanniski ha demostrado más allá de cualquier duda razonable la verdad de su notable descubrimiento. (Esta afirmación resulta menos sorprendente cuando uno se entera de que Wanniski ayudó a Kemp a

escribir el libro.) Irving Kristol, que debería saber más, ha aclamado el libro de Wanniski como «el libro de texto de economía más grande después de Adam Smith». Laffer, en cuyas estrafalarias teorías económicas se basa el libro, es menos comedido. «Con toda honestidad», se cita en la cubierta de la edición rústica, «creo que es el mejor libro de economía que se haya escrito jamás.»

Algunos smithianos, al igual que algunos monetaristas, creen que la mejor manera de rebajar la inflación es dejar que una recesión rigurosa haga caer los precios. Esto es exactamente lo que ha

ocurrido bajo Reagan, tanto si lo pretendía como si no, y aún queda por ver hasta dónde dejará la administración que crezca el desempleo antes de ordenar al Fed que deje de retener la oferta de dinero. Hay que felicitar a Kristol por tener un concepto desfavorable de esta cura. Un gobierno de la época anterior a la política de asistencia social podría haberlo hecho impunemente, razona en su artículo de *Commentary*, pero ningún partido puede esperar permanecer en el poder si permite una recesión larga y profunda. Pronto veremos si la Dama de Hierro de Inglaterra puede sobrevivir a los costes

sociales de haber escogido esta vía. Pronto veremos qué será de Reagan y su partido si la tasa de desempleo sigue siendo alta en 1984.

Aunque se proclame neoconservador, la aceptación por parte de Kristol de controles federales para evitar sufrimientos innecesarios — asistencia social pero no paternalismos, como le gusta decir (sí, esto quiere decir que *A* se encuentra con *B* para decidir lo que *C* le da a *D*)— le lleva tan cerca del tipo de socialismo democrático del que es partidario su amigo Daniel Bell que es posible (aunque no probable) que un fuerte empujón mande de nuevo a

Kristol al campo neosocialista. Esto es aún más cierto de Paul Samuelson, que se describe como «ecléctico post-keynesiano». Cuando Samuelson habla de «cambios estructurales» en la economía necesarios para suavizar la inflación, puede que quiera decir un aumento tal de la planificación gubernamental (conservando, naturalmente, el estado del bienestar y las libertades tradicionales) que se pueda decir que es un socialista emboscado. Al igual que Galbraith, ve que las economías mixtas democráticas de todo el mundo adoptan la misma estrategia básica, independientemente de

que se digan capitalistas o socialistas. Como ya he dicho, esas dos palabras se están haciendo tan borrosas que son prácticamente inútiles. Hay países en los que algunos grupos que se dicen «socialistas radicales» quieren, de hecho, que el gobierno intervenga menos en la economía que algunos líderes políticos americanos que, bajo ninguna circunstancia, permitirían que se les llamara socialistas.

Nosotros que, por falta de una expresión mejor, nos llamamos socialistas democráticos, creemos tanto como cualquier smithiano en un mercado libre sin trabas, en cualquier dominio en

que éste funcione de verdad. Nos oponemos también a que se sobrecargue el gobierno, si por esto se entiende que el Estado intente hacer más de lo que puede hacer de acuerdo a su capacidad. Nosotros los socialistas —ahora quizá debería hablar en singular— reconocemos que los ciudadanos poseen la facultad misteriosa del libre albedrío. (Los economistas rara vez usan un término tan metafísico; prefieren esconderlo bajo eufemismos tales como «capricho de las expectativas» o «*mood management*») Somos también conscientes de la imposibilidad de convertir la economía en una ciencia con

el poder de predicción de la física. Los átomos, los planetas y las abejas obedecen a leyes inmutables. Las sociedades humanas, no.

Compartimos con los smithianos todo esto. Pero, al contrario que la mayoría de ellos, nos sentimos abrumados por un fenómeno moderno que Smith no podía prever más que débilmente. Para Smith, una fábrica podía contar, como mucho, con una docena de personas. Desde entonces el capitalismo ha visto la ascensión inexorable, como acertadamente predijo Marx, de las corporaciones gigantes y de las multinacionales que emplean a

cientos de miles de personas, y que se comportan como Estados socialistas independientes y no democráticos, más poderosos que las pequeñas naciones. Si en los Estados Unidos unís los activos de Exxon y AT&T, suman aproximadamente lo mismo que todos los activos de firmas pertenecientes a un solo propietario. Casi el ochenta por ciento de todas las ventas corresponde a las quinientas mayores firmas. «General Motors», según observó Ralph Nader, «podría comprar Delaware si Du Pont quisiera venderlo.» Sin las regulaciones gubernamentales, los oligopolios pueden determinar los precios por unos

procedimientos que nada tienen que ver con las fluctuaciones a corto plazo del mercado libre. ¿Qué debería hacer un Estado ideal con estas empresas monstruo?

Supongamos que una compañía petrolera gigante, una de las Siete Hermanas, engulle una docena de pequeños productores independientes. ¿No restringe esto drásticamente la competencia? Como todo el mundo sabe las Siete Hermanas colaboran en provecho mutuo compartiendo los oleoductos, pactando los precios y de muchas otras maneras. Admitamos sin más que la prospección, extracción,

refinamiento, transporte y comercialización del petróleo y la gasolina es mucho más eficiente si una sola compañía, o un pequeño número de ellas, domina el panorama. Nada hay tan antieconómico como cincuenta compañías extrayendo petróleo todas a la vez de un mismo gran pozo tan aprisa como pueden, sin leyes que regulen la distancia mínima entre pozos o el caudal de bombeo. La industria petrolera es un monopolio natural. Cuanto mayores son las compañías, menor es su número, y menor es el despilfarro.

¿Qué política seguiría un smithiano ante firmas gigantescas como éstas?

¿Debería el gobierno intentar disolverlas para así restaurar la competencia y la determinación de los precios por el mercado, sin tener en cuenta el despilfarro que ello implicaría? ¿Debería regular a las Siete Hermanas para impedir los abusos de poder, o debería hacerse cargo de ellas? ¿Los males derivados de la propiedad privada del gran petróleo serían menores o mayores que los que se derivarían de la propiedad gubernamental del sector? Si finalmente resulta que la propiedad estatal de los monopolios y oligopolios naturales es lo mejor, entonces los intentos de

disolverlos, aun en caso de que eso fuera posible, no serían deseables. Dejémosles en paz, han indicado algunos socialistas (y muchos conservadores han temido que así fuera), para que la transferencia final de papeles sea más fácil. Después de que Mitterrand nacionalizara los fuertemente controlados bancos y grandes industrias de Francia ¿se notó alguna diferencia en el modo de hacer de los ejecutivos? Resulta irónico que algunos conservadores que reclaman una política federal de no intervención frente a las grandes corporaciones puedan estar, de hecho, acelerando el día en que un

gobierno fuerte se haga cargo de ellas.

En vano podéis buscar alguna idea esclarecedora sobre estos espinosos temas en *Anarchy, State and Utopia* de Robert Nozick. Nos dice que un Estado no debería prohibir «actos capitalistas entre adultos que están de acuerdo en ello». Es una frase inteligente, pero ¿qué significa? ¿Significa que el Estado no ha de prohibir la formación de compañías tan poderosas que interfieran con los mercados libres? El libro de Nozick no es tanto una defensa de unos programas económicos concretos como un libro que no ofrece ningún programa en absoluto. ¿Quién puede estar en contra de su tema

central? (Que un Estado ideal no debería ser ni tan pequeño como para no poder hacer lo que ha de hacer, ni tan grande como para hacer lo que no debe.) Es tan insípido como la afirmación de que los impuestos no han de ser ni demasiado altos ni demasiado bajos, o como la declaración de los socialdemócratas alemanes de que la interferencia del gobierno con la competencia no debería ser ni demasiada ni demasiado poca. El mal es una cosa mala.

Para los niveles prácticos en los que se plantea la discusión entre Friedman y Samuelson, entre éste y Galbraith, y entre este último y Friedman, las

declaraciones de Nozick son, o bien demasiado encumbradas, o bien demasiado extremas para ser pertinentes. Su libro es divertido de leer, lleno como está de apartes chistosos y argumentos estrafalarios basados en teoría del juego, pero parece venido directamente de Oz. Tras su fantasía, no es más que un enfoque de la economía desde el punto de vista de la «generación del yo», que difiere un poco del de Ayn Rand. ¡Dejadme en paz! No toquéis *mi* dinero. No aflijáis mi conciencia con cadáveres en los bordes de los caminos de África, con los desempleados, con los ancianos, o con

los enfermos que viven donde los únicos médicos son quiromantes o veterinarios. No os preocupéis por la posibilidad de que los pobres lleguen a ser tan miserables y tan numerosos que puedan incendiar Boston, y Harvard de rebote. De los pobres ya se cuidará, en el dulce mañana, la prestidigitación de los ágiles dedos de Adam Smith.

Aunque los smithianos de hoy sean más sofisticados que los primeros soñadores anarquistas, comparten con ellos un odio ferviente por los gobiernos fuertes. Esta es la razón por la que sus escritos reflejan a menudo mayor simpatía hacia el anarquismo que hacia

el socialismo democrático. El periódico anarquista de Pierre Proudhon se llamaba *La Liberté*, y su homólogo americano, de Benjamin Tucker, se llamaba *Liberty*^[8.9]. Libertad ha sido siempre el slogan más importante tanto de la jerga anarquista como de la ultraliberal. No es sorprendente encontrarse con que Nozick cite la famosa diatriba de Proudhon contra el Estado, o enterarse de que el hijo de Friedman, David, economista de la Universidad de California, Los Angeles, sea un anarquista cuyo libro, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, sea muy admirado

por su padre. No es sorprendente encontrarse con que a algunos ultraliberales se les empañen los ojos cuando escriben acerca de los Wobblies.

¡Capitalismo contra socialismo! Me parece que el conflicto es ya casi obsoleto. El tema candente no es cuál de los dos, sino cuál es la mejor mezcla de libre empresa y controles estatales. En mi opinión, éste es un tema abierto en el que intervienen tanto los conocimientos técnicos como los postulados éticos. Puede que no haya una mezcla mejor, del mismo modo que no hay una mejor manera de votar, una mejor ciudad, o una esposa ideal. Puede que la mezcla

ideal esté tan entretrejida con los hábitos culturales que sea imposible comparar la mezcla ideal del Japón, pongamos por caso, con la nuestra. La variedad puede ser un bien en sí misma. Un mundo en el que todas las economías fueran parecidas podría ser tan insípido e indeseable como un mundo en el que todas las ciudades fueran parecidas o una ciudad donde todas las casas fueran iguales.

Para subrayar el lugar del legítimo debate, permitidme que repesque algunos recuerdos de cuando estudiaba en la Universidad de Chicago, y Frank H. Knight y Jacob Viner eran los líderes

de la «Escuela de Chicago» de economía. Uno de los discípulos y colegas de Knight era un joven inquieto llamado Henry C. Simons, cuyas ideas monetaristas habrían de tener más adelante una gran influencia sobre Friedman, el hombre que estaba destinado a convertirse en el estudiante más eminente de Simons. En esa época, la guarida del campus era un bar de la calle cincuenta y cinco que se llamaba Hanley's. Solía estar abierto legalmente hasta después de la hora de cerrar los bares, y sólo se podía entrar atravesando un restaurante contiguo que estaba abierto toda la noche; se llamaba

a la puerta trasera y allí, por una ventanilla, le reconocían a uno. Si parecías estudiante o profesor, te dejaban entrar.

Cada noche, el profesor Simons, que padecía de insomnio, estaba allí, sentado a una mesa apartada, meditando sobre la edición de madrugada del *Chicago Tribune*. En 1946, a los cuarenta y seis años de edad y con una salud precaria, Simons murió de una sobredosis de somníferos.

En 1934 la University of Chicago Press publicó un panfleto de Simons titulado *A Positive Program for Laissez-Faire*.^[8.10] Levantó una

tempestad en los círculos académicos y aún es citado como referencia básica sobre la Escuela de Chicago. Cuando salió el panfleto, compré una copia y lo leí con una perplejidad creciente. A Simons, como a Adam Smith, no le gustaban los monopolios. Eran «cánceres malignos», decía Simons, que había que «extirpar» tan pronto como fuera posible. Aceptaba que eran inevitables en aquellas áreas en que la competencia fuera un despilfarro, pero como no representaban ninguna ayuda para el *laissez-faire*, y disolverlos habría sido perjudicial para la economía, pensaba que el Estado

debería poseerlos directamente sin más, en vez de intentar abozarlos. De acuerdo con esto, su panfleto recomendaba que el gobierno se fuera haciendo cargo gradualmente de industrias clave tales como los ferrocarriles, empresas de servicios públicos y «todas las demás industrias en las que fuera imposible mantener unas condiciones de competencia efectiva». Allí donde fuera posible el libre mercado, Simons quería que se estimulara la competencia y se hiciera respetar por medio de reglamentos muy rigurosos.

Apenas si podía creerlo. He aquí a Simons, aclamado como el profeta del

nuevo *laissez-faire*, reclamando una política de socializaciones que el propio Norman Thomas consideraba prematura. Thomas solía decir que una de sus pesadillas recurrentes consistía en soñar que el gobierno se había apoderado de los ferrocarriles. (Hoy, el transporte de pasajeros por ferrocarril ha sido nacionalizado de hecho con un enorme subsidio federal a Amtrak, y una buena parte del transporte de mercancías ha sido nacionalizado por Conrail, por no hablar de los subsidios menos visibles a las líneas aéreas y los autobuses.) Thomas creía que un cambio de este calibre tenía que ir precedido de un

largo período de educación y de una mejora de la pericia y la moralidad federales. De lo contrario, ¿no administraría peor los ferrocarriles una burocracia corrupta que sus propietarios privados? Simons no sólo recomendaba la propiedad estatal de los monopolios naturales, sino que además estaba a favor de generalizar los servicios de asistencia social del gobierno y de estrechar los controles federales sobre la publicidad. Al fin y al cabo ¿cómo puede un ciudadano elegir libremente y racionalmente si le lavan el cerebro desde Madison Avenue?

¿Puede alguien creer de verdad,

aparte de Milton Friedman y los que trabajan en agencias de publicidad, que los millones que se gastan anualmente en propaganda de coches, jabones, cigarrillos, cerveza, aspirinas, desodorantes, pastillas para la digestión, remedios para las hemorroides, etc., se invierten en bien de los consumidores? O los mil millones de dólares que en 1981 gastaron las grandes compañías sólo en mejorar su imagen. ITT y otras dieciséis firmas gastaron diez millones de dólares cada una. La principal preocupación de ITT era combatir el resultado de una encuesta según la que el sesenta por ciento del público la

confundía con AT&T.^[8.11]

Puede que las ideas de Simons sobre los monopolios sean desconcertantes para un smithiano de hoy; sin embargo hay tanto desacuerdo entre ellos acerca de la mezcla ideal en economía como lo pueda haber entre los socialistas democráticos. La mayoría de conservadores locales están a favor de una variedad de programas de asistencia social, así como de una policía fuerte y unos grandes efectivos militares. A algunos —Kristol, por ejemplo— les gustaría ver leyes contra la pornografía. Sus desacuerdos, al igual que los de los socialistas democráticos, afectan

principalmente a cuestiones de grado y momento. Qué controles habría que añadir, cuáles dejar sin efecto, y cuál es el mejor momento de hacer el cambio. La línea de separación entre el socialismo democrático y el capitalismo planificado no es fácil de trazar. Para mí, esta cuestión de la «mezcla ideal» es, en buena medida, empírica. A falta de una expresión mejor, digo que soy socialista democrático porque, después de considerar todos los factores, creo que nuestro gobierno debería cambiar prudentemente, conservando siempre las libertades democráticas, hacia una economía de tipo mixto en la que

hubiera una planificación central mayor y mejor que la que tenemos ahora.

Por lo que respecta al empresariado, ¿cómo podría ponerse de acuerdo en qué controles gubernamentales son los mejores, si los controles deseables para una compañía no lo son para otras? Si una regulación favorece a *A* y perjudica a *B*, lógicamente los directivos de *A* estarán a favor de ella y los de *B* en contra. ¿Os habéis encontrado alguna vez con un empresario (o un líder sindical) capaz de decir: «Ya sé que la ley federal *x* hará disminuir los beneficios de mi compañía (o sindicato), pero la apoyo a pesar de

todo porque x es buena para la nación»? ¿O un ejecutivo (o un líder sindical) capaz de decir: «La ley x reportaría grandes beneficios a mi firma (sindicato) pero me opongo a ella porque sería perjudicial para mi país»?

Eugene V. Rostow, el eminente profesor de Yale y a menudo funcionario del gobierno, es un asesor muy bien pagado de AT&T. En 1980 Ma Bell le pagó 180.000 dólares. ¿Es concebible que Rostow fuera a apoyar alguna acción antimonopolista contra AT&T? En 1975 escribió un artículo para *The New York Times* titulado «Keeping Ma Bell in One Piece». La creencia de que

lo que es bueno para la empresa *B* es bueno para el país es un síndrome universal que afecta a los que trabajan para la empresa *B*, ya sea ésta Ma Bell, la ferretería Bell, o el Dr. Bell, un dentista que se haya constituido en sociedad anónima para ahorrar impuestos.

¿Podéis imaginaros un ejecutivo de Chrysler o de Braniff que, aun siendo un admirador de Friedman, se oponga a la ayuda gubernamental a su firma porque piense que en una economía libre, si una compañía va a la quiebra, hay que dejar que desaparezca? El hecho es que algunas de las industrias más reguladas

de los Estados Unidos *quieren* estar reguladas. Todo depende, naturalmente, de si la regulación ayuda o duele. [8.12]

Cuando estoy escribiendo esto, algunos fabricantes de coches quisieran que una intervención federal frenara la entrada de coches japoneses, pues ésta hace disminuir sus ventas. Pero General Motors y Chrysler, que importan coches, opinan lo contrario. Los grandes bancos no quieren regulaciones de ninguna clase; los pequeños necesitan de éstas para sobrevivir. Los grandes transportistas y el sindicato de camioneros quieren que el transporte por carretera esté regulado, los

pequeños transportistas, no. Los grandes comercios de bebidas querrían que no hubiera regulación, cosa que temen los establecimientos familiares. Las grandes cadenas de TV lamentan los controles que coartan su libertad, pero quieren a su vez nuevos controles que se opongan al establecimiento de nuevas cadenas y sistemas de televisión por cable. Las grandes compañías del gas quieren la ayuda federal porque sin ella no se podría terminar el gaseoducto de gas natural de Alaska. Las grandes líneas aéreas no querían regulaciones hasta que se vieron envueltas en una guerra de precios destructiva. Ahora quisieran que

volviera a haber alguna regulación. Somos el único país del mundo que permite que sus líneas aéreas estén en manos privadas.

Jesse Helms, senador de extrema derecha por Carolina del Norte, es un acérrimo defensor del libre mercado sin ninguna traba, excepto cuando se trata de la ayuda federal para los cultivadores de tabaco y cacahuets de Carolina del Norte. El senador por Tennessee, Howard Baker, es un ferviente partidario de que el gobierno no intervenga en las cuestiones empresariales, hasta que se trata de la ayuda federal para el reactor

reproductor de Clinch River, en Tennessee. ¿Habéis oído alguna vez que un diputado, ya sea demócrata o republicano, dijera una sola palabra contra los subsidios federales y las regulaciones favorables para cualquiera de las principales industrias de su propio estado?

Mi padre era un pequeño petrolero independiente de Tulsa. Uno de nuestros vecinos era uno de los vicepresidentes de Gulf. Ambos hombres eran ultraconservadores. Cuando yo era chico y les oía hablar, estaba claro que mi padre apoyaba de todo corazón todas las regulaciones federales que favorecieran

a los independientes, y estaba en contra de las que favorecieran a Gulf. Nuestro vecino opinaba lo contrario. Por lo que respecta a estos temas, el abismo entre Gulf y Gardner era insalvable.^[8.a]

La reivindicación de que «el gobierno no intervenga en la industria del petróleo» es vacía a no ser que uno especifique a qué parte de esta industria se refiere y qué controles son exactamente los que hay que levantar. Si se levantan todos los controles sobre la prospección y extracción, ¿qué ocurrirá? ¿Se encargará de ello la mano de Smith? No. Serán las Siete Hermanas quienes se encarguen. Y sucede prácticamente lo

mismo con otras grandes industrias. Si se levantan ciertos controles federales, los oligopolios engordan y las pequeñas firmas competitivas se debilitan (y con ellas el mercado libre). Si se eliminan otros controles sucede lo contrario.

En 1981, el FCC^[8.b] suprimió una antigua restricción sobre AT&T, permitiéndole entrar en el mercado en expansión del tratamiento de datos por ordenador. AT&T está contentísima, naturalmente, con este levantamiento, pero IBM, GTE, Xerox, y un centenar de pequeñas firmas que se verán perjudicadas por el poder de Mamá Bell para eliminar las competencias, por

medio de su monopolio sobre las líneas telefónicas de larga distancia y su propiedad sobre Western Electric, preferirían que volviera la antigua restricción. ¿Ha favorecido el libre mercado la acción del FCC? La respuesta depende de a qué ejecutivo hagáis la pregunta.

La mayoría de economistas y periodistas que se dicen conservadores son comprensiblemente vagos respecto a lo que hay que hacer con los modos de entorpecer la competencia de las grandes corporaciones. A veces hacen como si las firmas gigantes no existieran. Otras hacen como si no

fueran más que versiones aumentadas de pequeñas empresas; en palabras de Galbraith: «Mobil no es más que la tienda de la esquina en mayor». Como las grandes corporaciones no van a desaparecer —lo que hagan sólo pueden hacerlo las grandes corporaciones— ¿qué debería hacer el gobierno con ellas? ¿Dejarlas en paz y que sigan creciendo? ¿Intentar regularlas para maximizar la competencia? Si se escoge la última opción, la que apoya Kristol, entonces no hay que abandonar los controles, sino mejorarlos. En esto no hay unas líneas maestras de actuación que valgan, ni para los smithianos ni

para los socialistas, pues los problemas son demasiado enmarañados y técnicos.

Si todos los economistas del mundo hicieran una cadena con los brazos extendidos —según reza una frase que se suele atribuir a George Bernard Shaw — tampoco alcanzarían ninguna solución. En 1980, en el programa de radio de Larry King, oí cómo éste preguntaba a Friedman por qué él y sus colegas discutían tan a menudo. Esto, contestó Friedman, es un mito. La economía es una ciencia, y los economistas están de acuerdo en todos los problemas básicos. ¿Quiere decir, dijo King sorprendido, que entre usted y

Galbraith no hay diferencias fundamentales? «Oh», dijo Friedman, «pensé que su pregunta se refería a los economistas.»^[8.13]

Sidney Weintraub, coeditor de *The Journal of Post Keynesian Economics*, calificó las recomendaciones de Friedman al gobierno en 1980 de «receta segura para una estanflación desastrosa».^[8.14] Como sabe todo el mundo, esto es precisamente lo que ocurrió cuando Margaret Thatcher intentó seguir la estrategia monetarista de Friedman en Inglaterra, pero previsiblemente (y correctamente) Friedman se queja de que la señora no

supo seguir sus consejos. No cabe duda de que Friedman no considera a Weintraub economista. A mediados de 1982 Friedman empezó a quejarse (correctamente de nuevo) de que Reagan no siguiera su consejo cuando aceptó un compromiso con el Congreso para aumentar los impuestos. En su último libro, *Free to Choose*, Friedman no sólo no menciona a Galbraith, sino que tampoco habla de Samuelson. Quizá tampoco considere que Samuelson sea economista.

El 1 de noviembre de 1981, oí a Friedman y a Walter Heller en una entrevista que les hacía Louis Rukeyser

en televisión. Friedman daba «muy buenas notas» a Reagan por haber recortado los impuestos y el presupuesto, y por haber suprimido regulaciones. (Los recortes de impuestos le gustan a Friedman, sobre todo porque obligan a recortar el presupuesto.) Su consejo a Reagan era que mantuviera firmemente este rumbo, y que nunca, bajo ninguna circunstancia, aceptara elevar los impuestos. Heller no estaba de acuerdo. Comparaba el monetarismo de Friedman y la economía de oferta de Laffer con «dos escorpiones en una botella», y urgía a Reagan para que subiera los impuestos tan pronto como

fuera factible para prevenir el desastre. [8.15] El mes siguiente Herbert Stein declaró: «Si el capitán de un navío zarpa de Nueva York hacia Miami con el plan de navegar con rumbo norte, “¡siempre adelante!” no será una orden sostenible, y esto estará claro antes de avistar los icebergs». Supongo que Friedman tampoco cree que Heller o Stein sean economistas.

Por lo menos el Tío Miltie es franco y consecuente, y tan invulnerable en los debates como un predicador fundamentalista. En vez de gritar: «¡Despierta América, y desempolva tu Biblia!» como Herbert Armstrong,

Friedman grita: «¡Despierta, América, y desempolva *The Wealth of Nations!*!». Algunas de sus opiniones son anatema para los dirigentes empresariales, y hasta se oponen a ellas muchos economistas que se dicen conservadores. Está a favor del comercio libre y sin restricciones, y cree que una supresión unilateral de todos los aranceles haría más que cualquier clase de medida antitrust por combatir la determinación de los precios por parte de las grandes corporaciones. Si los japoneses pueden hacer coches más baratos y mejores que nosotros, todos tendríamos que

comprarles a ellos. No hay que dar un solo centavo a Chrysler, Lockheed, o Braniff, ni a ninguna otra compañía que sufra un tropezón en el mercado. Quiere sustituir todos los programas de asistencia social por un impuesto sobre resultados negativos —un nuevo plan que también apoyan, dicho sea de paso, liberales como Samuelson y James Tobin, y que han defendido los tres últimos presidentes anteriores a Reagan. (Tiene aproximadamente tantas probabilidades de convertirse en ley como el impuesto único que se pregona ahora.) Recomienda un sistema de vales que diera a los padres la libertad de

elegir entre la escuela pública y la privada.

La mayoría de las opiniones de Friedman proceden de una devoción ferviente por la mano invisible de Smith, y una convicción firme de que casi todos los esfuerzos del gobierno por mejorar la economía o ayudar a los pobres, aquí y en cualquier parte, a la larga son menos efectivos que no hacer nada. En la decimoprimer edición revisada de su célebre libro de texto, *Economía*, Samuelson sugiere que antes de leer cualquiera de los convincentes libros de Friedman, uno debería preguntarse si es posible hoy en día que un economista

profesional esté contra alguno de los siguientes puntos:

1. Seguridad Social
2. Protección económica frente a catástrofes
3. Legislación sobre la agricultura
4. Reglamentación sobre alimentos y fármacos
5. Permiso y capacitación obligatorios para los médicos
6. Permiso y capacitación obligatorios para los conductores
7. Ayuda al extranjero
8. Utilización pública y regulación
SEC^[8.c]

9. Monopolio del correo
10. Salario mínimo
11. Servicio militar en tiempo de paz
12. Control de precios y salarios
13. Políticas fiscal y monetaria anticíclicas
14. Patrones mínimos de seguridad
15. Escolarización pública obligatoria y gratuita
16. Prohibición de la venta de heroína
17. Medidas estatales y federales más estrictas sobre trabajadores inmigrantes
18. Topes mínimos de interés para el préstamo usurario
19. Leyes de garantía de préstamos

20. Planificación gubernamental

21. La encíclica del papa Pablo VI, diciendo que la planificación centralizada de la economía es la clave del desarrollo económico.
[8.16]

Repasad los libros de Friedman y sus columnas de *Newsweek*, comenta Samuelson, y veréis cómo se opone a todas y cada una de estas características de nuestra economía mixta. Aunque quizá estéis de acuerdo con la negación de algunas de ellas, añade Samuelson, tendréis que admitir que combatirlas todas implacablemente es una indicación

alarmante de hasta dónde quiere llegar Friedman con su smithismo.

Friedman tiene tanta inquina a la American Medical Association como a la Puré Food and Drug Administration. Ambas son un obstáculo a la libertad de los americanos para elegir el propio médico, aunque sea un curandero, y para elegir el propio remedio, aunque sea nocivo o dañino. Es mejor tener de vez en cuando una tragedia como la de la talidomida, o tener medicamentos nocivos en el mercado (y mayores beneficios para los que trafican con fármacos), que tener un organismo que, en la opinión de Friedman, obstaculice

la introducción de nuevas medicinas en su celo por proteger al consumidor. La FDA, afirma llanamente, «ha hecho más daño retrasando el progreso en la producción y distribución de medicamentos valiosos que bien haya podido hacer impidiendo la distribución de fármacos dañinos o inútiles», a Friedman le gustaría abolir totalmente la FDA, no reformarla. Naturalmente, es contrario a cualquier forma de medicina socializada.

En algunas cuestiones me siento más próximo a Friedman que a sus antagonistas. En ausencia de un público suficientemente informado y motivado

para apoyar el socialismo democrático, los compromisos políticos y los parches a medias que impliquen un intento federal de arreglar la economía pueden ser efectivamente peores que no hacer nada, o que hacer algo tan trivial que permita al libre mercado resolver un problema mejor de lo que los burócratas están en condiciones de hacer. (Un viejo refrán ajedrecístico dice: En caso de duda, mover un peón.) Nuestro sistema sanitario es un ejemplo que hace al caso. Ninguna otra democracia industrializada tiene una manera tan horriblemente mala como la nuestra de resolver las necesidades sanitarias de sus

ciudadanos. Como dijo Michael Harrington, «el sistema americano combina lo peor del capitalismo con lo peor del socialismo». Globalmente, sin embargo, veo a Friedman como un radical ingenioso y doctrinario que lucha por una visión mística que quizá hubiera sido interesante en la época de Herbert Spencer, pero que hoy es tan simplista como, pongamos, la Ley de Say, la curva de Laffer, o la maravillosa fórmula de la raíz cuadrada de Von Thünen para calcular el salario que habría de ganar cada trabajador.

Friedman es uno de esos economistas —tiene dobles en todas las

escuelas— que en muchos aspectos se me antojan parecidos a un masajista. Supongamos que uno padece de lumbago. Si va a un médico acreditado ¿qué sucede? Está demasiado ocupado para escuchar todos sus males y parece no tener idea de qué es precisamente lo que anda mal. En vez de hacer un diagnóstico, propone un sinfín de análisis, todos ellos costosos y que requieren tiempo. Pero si va a un masajista, le hace un diagnóstico en diez minutos. Se trata de una luxación de cierta vértebra, y asegura que desaparecerá con unas cuantas fricciones en la espina dorsal que le

saldrán baratas. Escucha pacientemente todos sus males, y contesta con una confianza y una autoridad ilimitadas. Sí, habla más como un médico que el propio médico. Naturalmente, la razón de que el médico de verdad sea impreciso es que sabe demasiado. Sabe que el lumbago puede tener un centenar de causas distintas y que sería tonto de su parte comprometerse en algo sin tener un número suficiente de datos. Dado el estado actual de cosas en la ciencia y la práctica médica, y la ignorancia del público en cuanto a medicina, si los masajistas no existieran, nuestra sociedad tendría que inventarlos.

Una vez escuché un vibrante discurso de Norman Thomas en la capilla de la Universidad de Chicago, de la que era decano su viejo amigo Charles Gilkey. Al terminar la concurrencia hizo algo sin precedentes. Se levantó y aplaudió. El tema del discurso no podía haber sido más simple ni más fundamental. Trataba del derecho de los niños y los ancianos a no morir de hambre, en un mundo capaz de eliminar el hambre.

No es como para tomárselo a broma que, con toda nuestra ciencia y nuestra tecnología, de las que tanto alardeamos, estemos lejos aún de desmentir las

profecías tétricas del reverendo Thomas Malthus, si bien por razones que Malthus no pudo prever. Disponemos ya de una tecnología agrícola capaz de alimentar una población mundial varias veces mayor que la actual; y los obstáculos que impiden que los alimentos lleguen a los hambrientos son sólo de índole social y política.

Ya sé que no se dispone de una estadística precisa sobre el hambre mundial. Soy consciente de que las estimaciones de la población mundial pueden equivocarse en cientos de millones, y que la malnutrición es el más borroso de los conceptos. En mi

opinión, tanto los optimistas como los catastrofistas que escriben libros de divulgación acerca del hambre mundial tienen una penosa falta de humildad al hacer extrapolaciones para el futuro basándose en una información poco firme, en una terminología imprecisa, unos parámetros complejos y una incertidumbre abrumadora acerca de los cambios sociales y políticos.

Lo que me gustaría dejar claro, sin embargo, es tan innegable como deprimente. Aunque pueda haber razones para un optimismo a largo plazo, el problema a corto plazo del hambre sigue siendo un terrible

recordatorio de lo retrasado que está el progreso social con relación al científico. «Una hambruna inevitable y gigantesca» como decía Malthus —«el último y más espantoso de los recursos de la naturaleza» para detener el crecimiento de la población cuando ésta exceda la provisión de alimentos— todavía acecha al mundo. El número de gente que pasa hambre en todo el mundo está aumentando en cifras absolutas, y puede que en la actualidad incluso esté aumentando en proporción (debido a la inflación). Hace falta tener una fe ciega, y una sensibilidad peculiar para con los que sufren, para creer que la mano de

Smith es la mejor manera de asegurar el derecho a la vida a los millones de niños que mueren de hambre.

Puede que Norman Thomas no estuviera muy fuerte en cuanto a conocimientos de filosofía y teoría económica, pero andaba fuerte en amor y compasión. Consideremos un pequeño ejemplo. Durante la segunda guerra mundial nuestro gobierno metió en diez campos de concentración a 110.000 personas de ascendencia japonesa (de los cuales 75.000 eran ciudadanos americanos, y, de éstos, sólo 5.000 no lo eran de nacimiento) y los retuvo allí de tres a cuatro años. No habían cometido

ningún crimen. No vale decir que esta monstruosa violación de las libertades civiles era necesaria para evitar el sabotaje o el espionaje, o para su propia seguridad. Programas parecidos para los americanos con ascendencia alemana o italiana ni tan siquiera fueron sugeridos. Tampoco internaron a ningún japonés en Hawai.

¿Quién protestó? No lo hicieron los comunistas ni sus lobotomizados compañeros de viaje. Al fin y al cabo, no hay que tener misericordia con los posibles enemigos de la Unión Soviética. Tampoco los conservadores ni los liberales. Aparte de algunos

grupos religiosos ineficaces y de unos cuantos pensadores independientes como por ejemplo Eugene Rostow, todos se unieron en un racismo engendrado por la histeria de la guerra. El presidente Roosevelt ordenó el internamiento; el Congreso lo aprobó, y el Tribunal Supremo lo validó.

Earl Warren defendió activamente la evacuación, y lo mismo hicieron otros liberales: Francis Biddle, William Douglas, Tom Clark, Carey McWilliams, Walter Lippmann, Hugo Black, Henry Stimson, Abe Fortas... la lista no tiene fin. (Algunos de ellos lamentarían posteriormente sus palabras y acciones.)

Los estudiantes no hicieron manifestaciones. Hasta la oficina nacional de la American Civil Liberties Union guardó silencio oficialmente, a pesar de la división de opiniones entre sus miembros. Sólo un americano notable denunció esa vergüenza: Norman Thomas. Ya sea de la izquierda, de la derecha o del centro, la única protesta enérgica vino de Thomas y sus socialistas democráticos. He aquí cómo el propio Thomas se expresaba en un artículo de una revista:

En una experiencia de casi tres décadas nunca he encontrado tan

difícil despertar al público americano sobre un tema importante como éste. Hombres y mujeres que no saben nada de lo que pasa (aparte quizá de la versión de color de rosa que da la prensa) niegan con vehemencia que haya campos de concentración. Parece ser que esta palabra sólo se ha de emplear si los guardas hablan alemán y llevan látigo además de fusil.^[8.17]

A los liberales americanos aún les remuerde la conciencia a causa de la «caza de brujas» rojas que vino después. Por cómica y censurable que

fuera, fue insignificante al lado del sufrimiento impuesto tan estúpidamente, y soportado con tanta paciencia, a nuestra minoría japonesa. Sí, su sufrimiento fue suave comparado con el de millones de judíos asesinados por Hitler, y el número aún mayor de víctimas que mató Stalin, sin distinción de raza, color o credo.^[8.18] Soy consciente también de que los japoneses encarcelados fueron compensados parcialmente de sus pérdidas económicas.

Por lo que respecta a las víctimas de Hitler y de Stalin, es bueno recordar que los líderes liberales y conservadores

americanos permanecieron tan callados ante los mismos como ante nuestros campos de concentración para japoneses. Los esfuerzos de Thomas para convencer a Roosevelt de que abriera América a los judíos alemanes cayeron en saco roto. Cuando Thomas, John Dewey, Sidney Hook y otros socialistas democráticos hablaron claro de las purgas rusas y de los campos de la muerte, fueron terminantemente acusados, por los compañeros de viaje y los liberales mal informados, de reaccionarios, antirrojos, profascistas, merecedores de tan poca confianza como los editoriales acerca del hambre

en Rusia que publicaban los periódicos de Hearst, que, dicho sea de paso, resultaron ser ciertos.

Pocos liberales se tomaron la molestia de leer el informe de ochocientas páginas *Not Guilty*, que en 1938 emitió un comité presidido por Dewey que se formó para investigar los juicios de Moscú. Corliss Lamont, que fue el compañero de viaje más consecuente que haya podido existir jamás, consideraba a Dewey y sus amigos como «representantes, conscientes o inconscientes, de la estrategia bien conocida de Hitler de sembrar malentendidos, suspicacias y

hostilidades entre Rusia y las democracias occidentales... todos vosotros no sois más que... un ignominioso puñado de fango que se tragará la gran alcantarilla de la historia».^[8.19]

Algún día habría que recopilar una deprimente antología de las citas de los principales liberales e intelectuales de Inglaterra, América y Europa que se negaron tenazmente a escuchar lo que intentaban decirles sobre Stalin los líderes de la izquierda no comunista. El incidente que me resulta más ilustrativo para este sórdido episodio es la visita del vicepresidente Henry Wallace a

Magadan en 1944. Magadan era la capital del sistema de trabajos forzados de Kolyma en la región de minas de oro del norte de Siberia. Aunque se sabía ya que era uno de los campos de trabajos forzados más conocidos, ¡Wallace se paseó por la región sin sospechar ni por una sola vez que Magadan era algo más que una ciudad minera próspera y feliz!

Elinor Lipper, que estaba prisionera allí, tiene un capítulo que trata de la visita de Wallace en su libro *Eleven Years in a Soviet Prison Camp*. La escena fue de alta comedia. Wallace y su grupo, en el que se encontraba Owen Lattimore, fueron timados fácilmente

desmontando todas las torres de vigilancia, escondiendo a los prisioneros y disfrazando de porqueras a unas cuantas lindas muchachas. Las chicas tuvieron algún que otro problema con alguna de las preguntas entendidas sobre cerdos que les hizo Wallace (por medio de John Hazard, su intérprete), pero el pobre Wallace no sospechó nada. En su libro *Soviet Asia Mission*, describió Magadan en términos entusiastas, y Lattimore hizo lo propio en un artículo de *National Geographic* (diciembre de 1944). «Probablemente no ha habido nunca una fase de colonización más ordenada que la

conquista del norte de Rusia bajo el Soviet», escribió Lattimore. A lo que Elinor Lipper replicó: «Esto es absolutamente cierto. ¿Qué otro gobierno mandarían cada año cientos de miles de sus propios ciudadanos a trabajos forzados en territorios recién descubiertos?».

Cuando el capítulo del libro de Lipper sobre la visita de Wallace apareció en el *New York Post* (11 de junio de 1951), Wallace mandó una carta increíble que el *Post* publicó el 20 de junio. «No fue hasta mucho después», decía Wallace, «que me enteré de que existían los campos de trabajos

forzados. El testimonio de los que han escapado de esos campos indica que la Rusia comunista trata a los disidentes políticos prácticamente de la misma manera que la Rusia zarista, y por regla general menos humanamente.»

Esto me movió a escribir un comentario que el *Post* sacó el 24 de junio. Hice una lista de seis magníficos libros escritos en inglés sobre los campos de trabajos forzados, todos ellos aparecidos antes de 1943, y señalé que bajo los zares el número de presos nunca pasó de 50.000.^[8.20] Y sólo una pequeña parte de ellos eran presos políticos. Que un hombre de la talla de

Wallace pueda haber escrito un libro sobre Rusia sin tomarse la molestia de leer nada crítico sobre el estalinismo es algo que hoy resulta difícil de creer, sin embargo ésa era la manera de hacer de la época. Recuerdo haber enviado una copia de *Forced Labor in Soviet Russia*, de David Dallin, a un amigo liberal, y que me la devolviera sin leer porque Dallin había sido menchevique y por lo tanto no se podía confiar en él. En Francia, Albert Camus intentó convencer a su examigo Jean-Paul Sartre de los horrores de los trabajos forzados en Rusia, y lo único que consiguió fue ser ridiculizado en la novela de Simone de

Beauvoir, *Les Mandarins*.

En 1952 Wallace estaba ya suficientemente informado para decir que el sistema soviético era «algo completamente malo», pero le costó mucho tiempo aprender lo que Norman Thomas y sus compañeros habían intentado explicarle durante veinte años. En 1948, cuando Wallace se presentó a las elecciones presidenciales por el Partido Progresista, el Partido Comunista Americano, que por aquel entonces controlaba el Progresista, embaucó a Wallace con la misma facilidad que lo habían hecho las falsas porqueras de Magadan. Estoy de

acuerdo con la caracterización que Dwight McDonald hace de Wallace (en su libro *Henry Wallace: The Man and the Myth*) como el «ególatra más aburrido y carente de sentido del humor en el escenario político americano después de William Jennings Bryan».

Por mucho que yo deplorara las ignorantes bufonadas del senador Joseph McCarthy y sus colegas, que, como dijo Thomas en cierta ocasión, no sabían la diferencia entre comunismo, socialismo y reumatismo, hay que admitir que la ceguera de los liberales e intelectuales americanos ante los males del sistema soviético fue una de las causas

principales del flujo hacia la derecha que aún está en vigor. Si os parece que *ceguera* es una palabra demasiado fuerte, os recomiendo la siguiente prueba desagradable de hacer: id a una gran biblioteca y leed las reseñas de los juicios de Stalin en *The New Republic*, *The Nation* y de los informes de Walter Duranty en *The New York Times*.

No sé de ningún líder político de la historia de América, aparte de Thomas, que haya manifestado consecuentemente su indignación contra la injusticia, dondequiera y cuando quiera que ésta fuera cometida. ¡Quién sabe cuándo volveremos a ver otro tan bueno como

él! En Park Avenue, en Manhattan, hay una Norman Thomas High School.^[8.d]

Me sorprendería que a algún centro de enseñanza media se le pusiera el nombre de Milton Friedman o de cualquier otro smithiano contemporáneo. Dudo de que alguien cite alguna vez a Friedman, a Buckley, Kristol, o al presidente Reagan, como la «conciencia de América».

9. LA LIBERTAD:

Por qué no soy marxista

¿Cómo puedo aceptar una doctrina que pone como biblia, por encima y más allá de toda crítica, un libro de texto obsoleto [Das Kapital] que, además de ser científicamente erróneo, carece de interés y aplicación para el mundo moderno?

JOHN MAYNARD KEYNES

«Liberal» es un concepto más nebuloso aún que «socialista», pero creo que algo que distingue a la mayoría de los que decimos ser socialistas democráticos de la mayoría de los que prefieren la etiqueta de liberales, es una percepción más penetrante de las imperfecciones de la estructura económica y política de las democracias modernas. Nadie es más consciente que un socialista democrático del poco talento de la mayoría de presidentes y miembros del Congreso de los Estados Unidos, del parecido entre demócratas y republicanos (retórica aparte) y de nuestro estafalario sistema de hacer campañas y votaciones que

puede permitir la elección de un candidato que la mayoría de los electores consideran un inepto. Hay sistemas de votación muy superiores al nuestro que funcionan la mar de bien en otros países.^[9.1] Votamos incluso a políticos y jueces de los que ni tan sólo sabemos el nombre hasta el mismo momento de entrar en la cabina electoral.

Nadie se ríe más que un socialista democrático con la vulgaridad chillona de las convenciones presidenciales de los partidos, con sus cuidadosamente ensayadas manifestaciones «espontáneas» y el rugido de unos

ignorantes con pocos objetivos aparte de ser elegidos o reelegidos. Frecuentemente, los políticos de ambos partidos no creen, y a veces ni tan siquiera entienden, las observaciones que les hacen los que les escriben los discursos y sus asesores de imagen pública. Y lo que es peor aún, las frases melodramáticas de los discursos de los políticos, tanto liberales como conservadores, son a menudo completamente vacías. Un momento sumamente hilarante de la campaña del senador Ted Kennedy, cuando se presentó para la nominación presidencial de 1980 contra Jimmy

Carter, fue cuando gritó que había tres maneras de combatir el desempleo: ¡más puestos de trabajo, más puestos de trabajo y más puestos de trabajo!^[9.2] Sí, y hay tres remedios seguros para la inflación: ¡no dejar que suban los precios, no dejar que suban los precios, y no dejar que suban los precios! Nadie vio más claro que la mayoría de socialistas democráticos, a diferencia de la mayoría de liberales, la mentira piadosa y la hipocresía descarada del Camelot de John Kennedy.

Nadie es más consciente que un socialista democrático de los aspectos represivos de los sindicatos: el racismo

de algunos gremios, el «invisible apretón de manos» con el mundo de las grandes finanzas en el estímulo de la inflación, la cooperación desvergonzada con el crimen organizado, y las toscas tácticas dilatorias contra las tecnologías informatizadas que beneficiarán grandemente a los consumidores. A fin de cuentas, ¿es la oposición a la robótica muy distinta en realidad de la propuesta cínica de Frédéric Bastiat de que hubiera una ley que obligara a los leñadores franceses a usar hachas desafiladas para que su trabajo fuera más lento y así hubiera más puestos de trabajo? Sería difícil demostrar que los

objetivos del Sindicato de Camioneros tienen más en común con los ideales del socialismo democrático que, pongamos por caso, los objetivos de la American Medical Association o la National Association of Manufacturers.

Nadie es más consciente que un socialista democrático de la maquinaria rechinante que parece estar permanentemente encerrada en nuestra economía: la locura de la bolsa, los sistemas fiscales cada vez más barrocos e incomprensibles, la ineficacia de las agencias gubernamentales, la venalidad de los burócratas, la corrupción de los programas de asistencia social. No

tenéis que recordarnos que si el subsidio de desempleo excede al salario que puede ganar una persona, ésta preferirá seguir en la asistencia social y ocultará sus ingresos. Irving Kristol no nos dice nada que no sepamos ya cuando dice: «La dependencia tiende a corromper y la dependencia absoluta corrompe absolutamente».

Nos alegramos tanto como cualquier smithiano cuando un grupo local encuentra un modo de repartir el correo de una ciudad más rápido y barato que la arcaica estafeta de correos. Al mismo tiempo somos conscientes de ineficacias parecidas en compañías privadas. Las

grandes corporaciones pueden llegar a tener formalidades burocráticas tan enmarañadas y procedimientos de decisión tan torpes como cualquier agencia del gobierno. A veces, a una gran firma le resulta tan difícil sacarse de encima a un ejecutivo incompetente como a una agencia del gobierno. ¿Malgastan realmente más tiempo y dinero los burócratas que los ejecutivos de Exxon? ¿Toma cualquier industria automovilística estatal tantas decisiones equivocadas como Chrysler? Los americanos están tan asustados del socialismo de aquí, que los accionistas de American Motors votaron por dejar

que Renault (¡una firma nacionalizada por Charles de Gaulle y hoy propiedad del gobierno socialista francés!) se hiciera cargo de la compañía.

El problema de la ineficacia del gobierno no es muy distinto de su homólogo existente en la administración de las sociedades anónimas. En gran parte es un problema sociológico que no tiene una respuesta clara. El problema no es cómo eliminar las grandes finanzas o el gran gobierno, pues nada de ello es posible. El problema es cómo mejorar las grandes finanzas y el gran gobierno. Está claro que el cambio hacia un socialismo democrático eficaz es tan

largo y doloroso como pueda serlo, para los que se dicen conservadores, el camino hacia una economía eficaz de libre mercado.

Seguramente el lector ya sabe que pienso que Karl Marx no nos sirve de nada para intentar suavizar ninguna de las alternativas económicas que se nos abren. Estoy de acuerdo con la afirmación de Keynes de 1931 que sirve de epígrafe a este capítulo. La destacada influencia que tuvo Marx en la historia se debió ante todo a su retórica —sus virulentos ataques contra los males del capitalismo salvaje y su visión apocalíptica del futuro. Sus enormes

errores conceptuales, su colosal egotismo, su inflamada intolerancia, su machismo, sus profecías irreflexivamente equivocadas, su pesado bagaje hegeliano, su estúpido materialismo, todo sumado daba tantas excrecencias que H. G. Wells las comparaba con su enorme barba. Wells vio esa barba en todas partes, en los bustos, retratos y estatuas, en su viaje a Moscú en 1920, viaje que describió en un librito injustamente olvidado titulado *Rusia in the Shadows*:

Unos dos tercios de la cara de Marx son barba, una barba inmensa,

solemne, lanuda y uniforme que ha de haber imposibilitado cualquier ejercicio normal. No es la clase de barba que se da en un hombre, es una barba cultivada, mimada e impuesta patriarcalmente al mundo. Es exactamente igual que *Das Kapital* en su fatua abundancia, y la parte humana de la cara mira por encima de ella como un búho que tratara de ver la impresión que la barba produce en la humanidad. Las imágenes omnipresentes de esa barba se me hicieron cada vez más irritantes. Me empezó a corroer el deseo de ver a Karl Marx afeitado.

Si dispongo de tiempo, algún día cogeré los trastos de afeitarse y la emprenderé con *Das Kapital*; escribiré *The Shaving of Karl Marx*.
[9.3]

El inconveniente es que, una vez se le han afeitado las impertinencias, lo que queda de Marx se le parece tan poco (¿qué aspecto *tenía* el tipo bajo toda esa pelambre?) que llamarlo marxismo me parece un abuso de lenguaje.

Lo mismo ocurre, por cierto, cuando se afeita a Freud. Quitad todas las fantasías y errores del psicoanálisis y lo que queda es tan próximo a la herencia

común de la psiquiatría pre-freudiana que no hay ninguna razón para seguir llamándolo freudiano. Es sorprendente la poca gente que se da cuenta de que es tan poco cierto que Freud fuera el primero en descubrir el papel de los móviles inconscientes como que Marx lo fuera del papel del afán de lucro. Y, de la misma manera que no me parece bien el reciente resurgir del marxismo en los países democráticos, en especial entre los estudiantes jóvenes,^[9.4] me horrorizaría igualmente que resurgiera el interés por el psicoanálisis, como sin duda ocurrirá, entre los psiquiatras jóvenes. Repasar documentos recién

descubiertos de Marx y Freud, para descubrir qué creían *en verdad* esos gárrulos gurús y en qué momento de su vida, puede ser estimulante para los historiadores, pero a mí me parece que tiene tan poca relación con los problemas modernos como examinar documentos hebreos antiguos para saber exactamente qué pretendía exactamente Jehová cuando hablaba a los profetas. Marx y Freud han dejado ya de ser vigentes. Dejémosles que ocupen sus nichos en la historia.

Un físico moderno no se define como newtoniano, einsteiniano o bohriano. Un biólogo moderno no tiene

ninguna obligación de definirse como darwiniano, o mendeliano. ¿Por qué habrían de llamarse marxistas los socialistas democráticos, especialmente en América y Canadá donde hay tanto prejuicio contra esa palabra? ¿Por qué perjudicar un programa socialista poniéndole el calificativo de marxista, aun cuando uno pueda estar convencido de que, en lo más íntimo, Marx creía en la democracia? En mi opinión, cuanto antes los socialistas democráticos, tanto los de aquí como los del extranjero, dejen de llamarse marxistas, mejor. No tienen nada que perder aparte de mohosas cadenas ideológicas. Nuestro

propio decano del socialismo democrático, Michael Harrington, se ha convertido en un heredero mucho más eficaz de Norman Thomas desde que ha dejado de sentirse obligado a entonar de vez en cuando el nombre de Marx.^[9.5]

Por lo que respecta a la forma que ha tomado el marxismo en Rusia, China y otros países que se dicen comunistas, el fracaso de éstos al caer en una tiranía indistinguible del fascismo, mitologías aparte, ha sido claro para cualquiera que no sufriera de lo que a un amigo le gusta llamar *dormitosis cerebral*. En vista de ello, el famoso discurso de *mea culpa* de Susan Sontag de 1982, en el Town

Hall de Manhattan, donde anunciaba su pasmoso descubrimiento de que el comunismo es algo malo, me pareció el acontecimiento más divertido que haya tenido lugar en el frente radical desde que Eldridge Cleaver descubrió a Jesús.

Fue divertido a dos niveles. Ahí estaba Miss Sontag, una mujer inteligente de casi cincuenta años, confesando haberse dado cuenta de repente de algo que Mary McCarthy ya sabía a los dieciocho. Aún más divertidos fueron los silbidos y abucheos que levantó su discurso, y las atormentadas réplicas que aparecieron en *The Nation*, *The Village Voice* y otras

publicaciones.

Sontag tenía naturalmente toda la razón cuando dijo que cualquiera que leyera el *Reader's Digest* durante los años cincuenta y sesenta habría estado mejor informado de la verdad de la Unión Soviética que alguien que sólo leyera *The Nation* o *The New Statesman*. Hubiera estado más acertada si hubiera hablado de los años treinta y cuarenta, y más elegante si hubiera citado algunos periódicos socialistas democráticos, en vez de una revista poco culta que contrataron unos cuantos exizquierdistas anticomunistas como Max Eastman para que escribieran sobre

Rusia. Con todo, es bueno saber que Sontag se considera socialista democrática, y hay que aplaudir su valor de decir lisa y llanamente, a muchos que obviamente no querían oírlo, que durante medio siglo un gran número de liberales americanos habían sido engañados.^[9.6]

No fueron engañados porque en el fondo fueron malos, sino por ser ignorantes y crédulos. Que les engatusaran entonces es más fácil de entender que el hecho de que muchos radicales de hoy sigan sosteniendo que Marx tiene aún algo que decir acerca de los problemas de la economía de hoy. La

pura verdad es que, actualmente, Marx es tan inaplicable como Smith. Los grandes magnates capitalistas del pasado no tienen equivalentes hoy en día. Los verdaderos propietarios de nuestras gigantescas sociedades anónimas, los millones de accionistas, no tienen ningún papel en la administración de esos oligopolios.^[9.7]

Las grandes firmas están en manos de ejecutivos profesionales y expertos técnicos cuyos nombres son desconocidos para la mayoría de accionistas. Aunque, en los niveles superiores, la paga de algunos ejecutivos puede ser bastante alta (en

1981 más de cincuenta ejecutivos de los EE. UU. tenían salarios anuales superiores al millón de dólares, y algunos de ellos pasaban de los cinco millones), su móvil principal es que la compañía siga viva y en expansión. No maximizan los beneficios en su propio interés, sino en el de los accionistas, a los que Galbraith describe como las «personas desconocidas, anónimas e impotentes que no tienen la menor idea de si sus beneficios son verdaderamente máximos o no».[9.8]

No hay manera de eliminar estos monstruos impersonales a menos que queráis renunciar también a cosas tales

como los coches, el teléfono, la televisión, los aeroplanos, y las armas modernas. Y tampoco hay manera de que funcione la tecnoestructura, por usar la expresión de Galbraith, sin arreglar los precios de manera que se eviten los efectos caóticos a corto plazo de numerosos parámetros que representan otros tantos aspectos ineludibles del mundo real. Sí, sigue habiendo una cierta competencia entre monopolios — la del aluminio contra el acero, la de la madera y el vidrio contra los plásticos, etc., y la competencia clásica sigue viva en los niveles inferiores de la economía — pero en el marco de la

tecnoestructura el cuadro tiene poco que ver con el simple capitalismo de libre mercado de Adam Smith.

Los modelos clásico y neoclásico, como les gusta decir a algunos economistas, ignoran el «tiempo real». Suponen que el dinero cambia de manos inmediatamente, pero naturalmente no es así. Hay un sinfín de demoras. Las empresas tienen que «pactar por adelantado» con los sindicatos, pagando salarios más altos mucho antes de hacer y vender los bienes por cuya producción se paga a los trabajadores. Al fijar los precios, las grandes firmas tienen que intentar prever los efectos de decisiones

que puedan tomar no tan sólo los sindicatos, sino también otras firmas, organismos del gobierno, los gobiernos de otras naciones en las que tengan intereses, etc. Han de intentar adivinar los caprichos que pueda tener el público en el futuro. ¿Se preferirán los coches grandes o los pequeños dentro de tres años? Una mala previsión de General Motors puede significar pérdidas de millones.

En el Edén sin complicaciones del libre mercado, el desempleo tendría que hacer disminuir los salarios. Pero en el mundo real, los salarios tienden a ir sólo en una dirección. Puede que los

sindicatos acepten a regañadientes una congelación salarial, como ocurre en la actualidad, pero ¿una reducción? ¡Jamás! En consecuencia, los salarios se traban como una rueda de trinquete que sólo puede girar en un sentido. Además, los trabajadores son víctimas de lo que Keynes llamó la «ilusión del dinero». Suponen ingenuamente que todos sus aumentos salariales son reales; luego, cuando descubren que los precios también suben, se sienten engañados, aunque puede ser que, de hecho, sus ingresos reales hayan experimentado un pequeño aumento. De ahí su demanda constante de salarios más altos aún, que

a su vez hacen subir más y más los precios.

En una economía de libre mercado ideal, el trabajador que pierda el empleo venderá su casa, hará las maletas y, con toda su familia, se iría a vivir a otra parte donde haya ofertas de empleo. Si su oficio es x , y en el nuevo empleo hace falta alguien con el oficio y , entonces aprenderá este oficio. En la realidad, no resulta tan fácil vender la casa, desarraigarse y cambiar de ciudad. Tampoco es fácil que uno deje su oficio en el que ya es experto y aprenda otro nuevo. Puede que unos cuantos individuos sean capaces de cambiar

fácilmente de domicilio y de modo de vida, pero a la mayoría de trabajadores les cuesta un cierto tiempo; en realidad, les cuesta tanto tiempo que, una vez han aprendido un nuevo oficio y han cambiado de sitio, la economía puede haber dado otro vuelco tan radical que no hayan ganado nada con el cambio.

Nadie niega que, a la larga, las leyes de la oferta y la demanda influyen en los precios y los salarios fijados por la tecnoestructura. No hace falta que nos lo diga Milton Friedman. El caso es que los sindicatos, las regulaciones y subsidios del gobierno, el poder de los oligopolios en la administración de los

precios, y muchas cosas más, estropean los mecanismos del libre mercado. A la larga prevalecerá el mercado, pero puede que pasen años antes de que los precios recorran la espiral de lo que los economistas llaman las «telarañas» de sus gráficas y alcancen el equilibrio, y para entonces los parámetros seguramente ya habrán proyectado los precios en otras espirales. Para los conservadores, estos lapsos de tiempo, las consiguientes pérdidas y quizá hasta la miseria social que producen, son tan pequeños como breves. Para los liberales y los socialistas, los lapsos son largos y las pérdidas son enormes.

En cualquier caso, no hay manera de introducir por la fuerza los mecanismos clásicos del libre mercado en la tecnoestructura, por no hablar de la excesiva cantidad de controles gubernamentales que haría falta para mantenerlos allí. Las leyes antimonopolistas, por ejemplo, pueden impedir la connivencia abierta, pero los monopolios siguen manipulando los precios exactamente igual por acuerdo tácito, tan imposible de evitar como las señas clandestinas en las partidas de bridge cuando la apuesta es alta.

Las antiguas medidas antitrust de Teddy Roosevelt se han convertido en un

ejercicio fatuo y nostálgico, mantenido por pequeños grupos de liberales y conservadores sentimentales, y por los honorarios estratosféricos de los abogados. A principios de 1982, y después de trece años de costoso litigio, el Departamento de Justicia abandonó su demanda antitrust contra IBM. Abandonó también nueve años de esfuerzos fracasados por romper el oligopolio de las Tres Grandes compañías de cereales para el desayuno: Kellogg, General Mills y General Foods. Curiosamente, estas decisiones fueron aplaudidas a la vez por muchos liberales, conservadores,

socialistas, y, ¡hasta por Friedman! «¿Qué sentido tiene», preguntaba Lester Thurow, «gastar tanto tiempo y talento en debatir si la gente está gastando un décimo de centavo más por los copos de cereal de Kellogg?»^[9.9]

En cuanto a AT&T, a la que el Departamento de Justicia aparentemente golpeó con tanta fanfarria cuando abandonó los otros procesos antitrust, no le dio en realidad ningún golpe. Se ordenó efectivamente a Bell System que vendiera sus veintidós compañías de servicio local, pero éstas eran las ramas más improductivas y problemáticas de Bell System. Se levantaron las

restricciones de un decreto de 1956, con lo que se permitió que Mamá Bell pariera a «Baby Bell», una compañía subsidiaria llamada American Bell que pronto invadirá los campos en expansión de la electrónica de televisión por cable, comunicaciones por ordenador, tratamiento de datos, equipos terminales de ordenador, y otros aspectos de la Era de la Información en la que estamos entrando. Conservando Western Electric, los laboratorios Bell (uno de los centros de investigación más excelentes del mundo) y su monopolio sobre las líneas de larga distancia, AT&T estará pronto en condiciones de suministrar noticias y

publicidad a domicilio por medio de pantallas conectadas a la línea telefónica, quizá incluso por medio de periódicos impresos por un dispositivo telefónico. Como consecuencia de las acciones del gobierno, es probable que Mamá Bell engorde más aún, y la competencia entre las compañías telefónicas locales puede que sólo produzca ineficacia y precios más altos que los que habrían prevalecido de otra manera.

No hay modo alguno de detener el avance de la tecnología en un territorio desconocido e imponente. Nuestro país se enfrenta ahora a una competencia

cada vez más feroz con la floreciente economía de la Alemania Occidental y con la eficacia rítmica, limpia e inflexible de las fábricas japonesas en las que unos robots infatigables trabajan las veinticuatro horas del día —algunos de ellos en la construcción de otros robots— y en las que por la noche no hay nadie aparte de un vigilante solitario. El modo más seguro de perder la carrera de la construcción de coches más pequeños y baratos, y de ordenadores más potentes sería disolver General Motors e IBM, y cortar la financiación gubernamental a la investigación básica. Puede que a veces

lo pequeño sea bello, pero si una nación pequeña y bella como Japón piensa que una tecnología robotizada, organizada por ordenador y grande, es bella, lo más probable es que la mano internacional de Adam Smith aplaste cualquier economía que cargue sobre la mano nacional las esperanzas de regular su tecnoestructura.

Cuando estoy escribiendo esto (1982) una ola de fusiones colectivas está barriendo el país. Y no sólo Reagan no dice nada en contra, sino que (¡sorpresa!) tampoco lo dicen muchos liberales. Hasta parece como si a las cúpulas sindicales tampoco les

molestara. «Es en bien de los puestos de trabajo», decía Douglas Fraser, presidente del United Auto Workers. «Estoy a favor de las fusiones, especialmente allí donde refuerzan las compañías... A corto plazo para Chrysler, y a la larga para Ford, es casi una necesidad. Se ahorraría por la mayor escala y se obtendría más rentabilidad, y esto aumentaría la seguridad de los trabajadores. [...] No tienen que desmenuzar General Motors; ya tienen bastante con la competencia del extranjero. Y aunque GM engullera ahora mismo a Chrysler y Ford, la competencia con los japoneses es tan

dura que ya no sería ninguna tragedia.»^[9.10] ¡El apretón de manos entre las cúpulas sindicales y la gran empresa es cada vez más patente!

Pero, considerando todos los aspectos de la cuestión, las grandes compañías pueden llegar a un punto en que un aumento de volumen no comporte un aumento de la eficacia. Puede que sólo aumente la torpeza burocrática, e induzca una autosatisfacción que desaliente las innovaciones. Por lo general, aumenta la concentración de poder político en las manos de cada vez menos individuos con poder de decisión. Los pros y los contras están

enormemente enmarañados, y las consecuencias probables de las nuevas absorciones son difíciles de prever. A decir verdad, los principales economistas, sea cual sea su tinte político, no están de acuerdo en el mejor enfoque a dar al problema de esos goliats que día a día son más altos y gordos.

Pero, si de algo podemos estar seguro, es de que ni Smith ni Marx tienen nada que decir que nos sea de utilidad para saber qué hacer. Aun en el caso de ser políticamente posible, la absorción de los gigantes por parte del gobierno no resuelve nada. Seguramente

los conservadores están en lo cierto cuando nos previenen de que si, en la actualidad y en los Estados Unidos, se llevara a cabo una revolución de esta índole, nos llevaría a la corrupción, al estancamiento económico y a la tiranía política. Tampoco hay modo alguno de desmenuzar los gigantes y restaurar el individualismo smithiano a la vieja usanza. ¿Cómo un gobierno que pretenda sobrevivir puede romper la mitad de la economía americana? Sólo podría hacerse si una revolución grotesca dejara la nación en manos de un régimen de smithianos radicales capaz de desmenuzar las grandes corporaciones y

los conglomerados multinacionales en pequeñas firmas que se hicieran mutuamente la competencia, y que tuviera la fuerza necesaria para impedir que los gigantes se reagruparan. Paradójicamente, ambos cometidos requerirían un enorme aumento del volumen y el poder del gobierno federal. El tratamiento de este compromiso ineludible entre oligopolio y libre competencia es un problema tan difícil para el socialismo democrático como para el capitalismo democrático, o para cualquier otro «ismo» que pretenda conservar una economía mixta.

Desde que el Tribunal Supremo

rompió la Standard Oil, los elefantes de las finanzas americanas se han hecho más mastodónticos. Irónicamente, como señala Galbraith, los débiles esfuerzos del gobierno en la lucha antitrust no sólo no perjudicaron a los elefantes, sino que, al mismo tiempo, impiden que las hormigas colaboren entre sí para crecer. ¿Cómo puede contribuir a la libre competencia que el gobierno prohíba que dos pequeñas compañías del ramo x se fusionen para formar otra mayor que pueda verdaderamente competir con las grandullonas de ese ramo?

Los grandes conglomerados crecen a pasos agigantados. ITT^[9.a] es

propietaria de Wonder Bread, de Hostes Twinkies, Burpee Seeds, de productos de linón Scott, de la cadena de hoteles Sheraton, y de muchos otros negocios (compañías de alquiler de coches, compañías de seguros, financieras, y casas editoriales, por citar unos cuantos) que no tienen nada que ver ni con teléfonos ni con telégrafos. ¿Sabían que Armour and Company es ahora propiedad de Greyhound? ¿Que Gulf & Western es dueña del Madison Square Garden, de Simón & Schuster y de otras firmas que hacen películas, cigarros, ropa, acero y unas cuantas cosas más? ¿Que hace poco que Coca-Cola ha

comprado Columbia Pictures? ¿Que Seven-Up, que ahora anuncia que su producto es más sano que otros refrescos que, como Pepsi-Cola, contienen cafeína, es propiedad de Philip Morris?^[9.11] Nadie pensaba que la nicotina sea mejor para la salud que la cafeína, pero no olvidemos que Philip Morris no es una persona.

Resulta simpático ver las corbatas deportivas de los smithianos con la efigie de Smith en ellas para recordarnos a todos el papel indispensable del libre mercado en cualquier economía mixta democrática. Por lo menos, la cara de Smith resulta

menos vulgar que el símbolo del dólar de plata que les gustaba llevar a los «objetivistas» de Ayn Rand. Pero cualquier conservador que se imagine que Exxon y General Motors se comportan como rudos individualistas, y que la competencia clásica se puede generalizar a todo lo ancho de la tecnoestructura, vive en un mundo de fantasía.

Los temas económicos más candentes de hoy en día implican unas complejidades —matices sutiles sobre un continuo sin extremos— insospechadas en tiempos de Smith y de Marx. Consideremos una de esas

cuestiones: ¿hasta qué punto las decisiones grupales de las megacorporaciones habrían de estar libres de la interferencia del gobierno? «Los gestos del gobierno se habrían de limitar a la esfera propia del gobierno», dijo Reagan al Congreso de 1981. ¡Gracias, señor presidente, por esta observación tan esclarecedora! La verdadera discusión es, naturalmente, cuáles son esas funciones propias del gobierno. Y ésta es una cuestión técnica que no tiene respuesta fácil en ningún país, ni tan siquiera en la Unión Soviética.

En Rusia, la mayor parte de la

planificación es estatal, con un esfuerzo cada vez mayor por estimular los incentivos, aumentando la autonomía de las corporaciones. Aquí, en los Estados Unidos, la parte principal de la planificación está en manos de las grandes corporaciones, pero está sometida a un control gubernamental creciente. Aunque los EE. UU. y la U.R.S.S. no dan muestras de converger por lo que respecta a sus sistemas políticos, o al respeto por los derechos humanos, parece que sí convergen en cuanto al modo de funcionar en sus tecnoestructuras. No es tanto una convergencia hacia prácticas de libre

mercado como hacia una planificación en manos de unas corporaciones gigantescas relativamente independientes. Puede que los Estados Unidos y el Japón se vayan pareciendo cada vez más, a medida que aquí se vaya debilitando el antiguo antagonismo entre capital y trabajo, y allí se haga más fuerte el individualismo. En cualquier caso, en las sociedades democráticas con tecnologías avanzadas, la línea entre la toma de decisiones por corporaciones privadas y la toma de decisiones por parte del Estado se desdibuja cada día más. He aquí cómo lo dice Galbraith en *The New Industrial State*:

Si no fuera porque la discusión es ante todo ideológica, haría tiempo que se estaría de acuerdo en que la línea divisoria entre lo público y lo que se dice privado en la industria militar, la exploración espacial y la energía atómica, es tan borrosa que es prácticamente imperceptible. Los hombres pasan fácilmente de un lado a otro de esa línea. Al retirarse, los almirantes y los generales, así como también los altos funcionarios, pasan más o menos automáticamente a las industrias asociadas más próximas. Un observador entendido ha dicho ya de estas firmas que son la rama

«seminacionalizada» de la economía. ...Se aceptará cada vez más que la corporación madura, al irse desarrollando, entra a formar parte de un complejo administrativo mayor asociado al Estado. Con el tiempo, la línea entre ambos desaparecerá, y la gente recordará divertida el fingimiento por el que, en el pasado, se había considerado que General Dynamics, North American Aviation y A.T.&T, eran empresas *privadas*.

Si por socialismo económico se entiende algo como la economía

soviética actual, en la que la tecnoestructura está completamente en manos estatales y todas las decisiones fundamentales las toma el Estado, entonces no soy socialista. Si queréis decir una economía mixta y un Estado de bienestar como el nuestro, mitad libre empresa para los pequeños negocios y mitad dominada por corporaciones monstruosas que son semiautómatas pero que cada vez están más bajo la regulación estatal, entonces soy socialista democrático.

No estoy del todo satisfecho con el término, pero no se me ocurre otro más honesto. Como estoy a favor de una

economía mixta, podría decir que soy capitalista democrático, pero eso implicaría que quiero menos planificación estatal en vez de más. Tom Hayden y su mujer, Jane Fonda, dicen que su programa actual es de «democracia económica». Hayden insiste en que no es socialismo, pues refuerza el papel de los consumidores y de los trabajadores en la planificación gubernamental. Muy bien, pues soy demócrata económico. Podría decir también que soy socialdemócrata, radical conservador, conservador radical, socialista ultraliberal, progresista, neoliberal, neocapitalista,

neokeynesiano, postkeynesiano, economista humanista,^[9.12] o un montón de etiquetas más de las que ahora circulan, todas igualmente confusas y también casi carentes de sentido.

Quizá me guste la palabra socialismo por razones sentimentales. Naturalmente, sólo soy escritor. Si me presentara a un cargo político quizá me conviniera abandonar esa etiqueta. Quizá la palabra no merezca sobrevivir. Puede que el punto de vista que sostengo se beneficiara enormemente con un nombre no inventado aún. Es difícil decirlo. Por el momento tengo la esperanza de que esa palabra se

revitalice de manera que conserve la línea de continuidad con los socialistas democráticos del pasado y que al mismo tiempo ensanche y profundice su significado a fin de reflejar los nuevos conocimientos económicos y las complejidades de la tecnología moderna.^[9.13]

Se llame como se llame, no hay modo alguno de hacer que nuestra economía, con sus industrias mastodónticas y su impresionante poderío militar, pueda volver a los viejos días de Adam Smith, en los que toda la economía podía ser regulada efectivamente por los mecanismos de

libre mercado. No pretendo saber exactamente cómo se hará la planificación en el futuro, por qué grupos ni con qué fines morales. Como no me canso de decir nunca, puede que no haya una mejor manera de hacerlo. Puede que haya muchas maneras, todas igualmente buenas, de alcanzar el equilibrio entre los controles gubernamentales y las decisiones libres de las grandes corporaciones y los pequeños negocios. Y naturalmente, todo el proceso está entremezclado con, y modelado por, unos fines morales que caen completamente fuera del terreno económico. No hay modo de que una

ideología pueda librarse del conflicto humano entre el egoísmo y el altruismo. Para un smithiano, y sobre todo si es católico, el pecado original está tan profundamente arraigado en la naturaleza humana que las nuevas estructuras sociales no pueden modificarla sensiblemente. Para un socialista democrático hay aún alguna esperanza de que cambie. La verdad es que no sabemos aún hasta qué punto se puede limitar el egoísmo por medio de la educación y otras fuerzas ambientales. Lo que sí sabemos es que: un gobierno que deja que las empresas campen a sus anchas, hace un flaco servicio a la

sociedad, y se lo hace más flaco aún un gobierno que se hace cargo de todas las empresas.

Veo nuestro país, y también las democracias hermanas, desconcertado por el conflicto entre credos religiosos y la multiplicidad de pautas morales, refrenado por el mal conocimiento de las ciencias sociales, y sin embargo comprometido en un gran intento de hacer avanzar la Conspiración Abierta a trancas y barrancas. El debate en curso sobre la naturaleza del mejor sistema económico es esencial para el éxito de este intento. Es triste que no vayamos más aprisa, pero mirando en perspectiva

la historia mundial me sorprende que
hayamos ido tan aprisa y que hayamos
llegado hasta donde hemos llegado. Con
las advertencias usuales sobre el peligro
del holocausto nuclear y las amenazas
del exceso de población, ¿qué se puede
perder manteniendo la esperanza?

*The steel mill sky is
alive.*

*The fire breaks white
and zigzag
shot on a gun-metal
gloaming.*

*Man is a long time
coming.*

Man will yet win.

*Brother may yet line
up with brother:*

*This old anvil laughs at
many broken
hammers.*

*There are men who
can't be bought.*

*The fireborn are at
home in fire.*

*The stars make no
noise.*

*You can't hinder the
wind from
blowing.*

*Time is a great
teacher.*

*Who can live without
hope?*

*In the darkness with a
great bundle of grief
the people march.*

*In the night, and
overhead a shovel of
stars for*

*keeps, the people
march:*

*«Where to? What
next?»^[9.b]*

Que me perdonen los admiradores de Pound y de Eliot por haber escogido unos versos conocidos de un poeta popular en vez de los de un poeta cuyas estrofas sólo entenderían los más eruditos.^[9.14] No sé ni adonde vamos ni qué viene ahora. «Predecir es muy difícil», decía Niels Bohr, «y sobre todo, el futuro.» Mi estado de ánimo, como el de Wells, alterna entre el optimismo y la desesperación, pero gana el primero. «Mientras haya una posibilidad de que el mundo supere sus problemas», decía Wells (en su novela *Apropos of Dolores*), «pienso que un hombre sensato ha de actuar como si

estuviera seguro de ello. Si al final resulta que su buen humor no estaba justificado, por lo menos habrá estado de buen humor.» Permittedme que acabe citando otra vez a Wells, en uno de sus momentos de buen humor. Se trata del último párrafo de su *Open Conspiracy*:

La Conspiración Abierta es el despertar de la humanidad de la pesadilla infantil, de la lucha por la existencia y de la inevitabilidad de la guerra. La luz del día se abre paso entre nuestros párpados y la multitud de sonidos de la mañana clamorea en nuestros oídos. Llegará el día en

que los hombres se sentarán a contemplar la historia o a leer un periódico antiguo y se preguntarán incrédulos: «Pero ¿existió alguna vez un mundo como ése?». [\[9.15\]](#)

10. LOS DIOSES:

Por qué no soy politeísta

A veces teníamos el río sólo para nosotros durante mucho tiempo. Más allá, a través del agua, estaban las riberas y las islas. Y a veces quizá veíamos una chispa, que no era más que la luz de una vela en la ventana de una cabaña; y otras, una o dos chispas sobre el agua, a bordo de una balsa. Y hasta se podía oír un violín o una canción que, a través del agua, llegaba de la otra embarcación. Es fantástico eso de vivir en una balsa. Teníamos el

cielo sobre nuestras cabezas, todo moteado de estrellas, y solíamos tendernos boca arriba y discutir si alguien las había hecho o habían salido solas. Jim decía que las habían hecho, y yo, que habían salido por azar; yo pensaba que se habría necesitado mucho tiempo para hacer tantas.

MARK TWAIN,

Las aventuras de Huckleberry Finn

Estamos viviendo, como gustan de recordarnos los comentadores de *Huckleberry Finn*, en una balsa, la vieja y desvencijada tierra, y bajamos a la deriva por el largo río del tenebroso tiempo. Sobre nuestras cabezas, están

día y noche las innumerables estrellas, emblemas de un universo inmensurable. ¿Fue nuestro universo «hecho», en cierto sentido que sólo podemos expresar con una tosca metáfora, o «simplemente apareció»? Se ha dicho que los filósofos se pueden clasificar en dos grandes categorías: la de los que clasifican a los filósofos en dos categorías y la de los que no. Yo pertenezco a la primera de ellas. Creo que la dicotomía entre los que creen en un Dios creador y los que no creen en él es la más profunda y fundamental de las divisiones entre las actitudes que uno pueda tomar ante el misterio del ser.

En concordancia con la práctica que intento seguir a lo largo de este libro, doy a la palabra *Dios* el significado que creo que tiene y ha tenido siempre para la mayoría de filósofos y teólogos de la historia del pensamiento occidental, así como para la mayoría de la gente. En el sentido que empleo el término, Dios es un Dios que en cierto modo está fuera de nuestro universo, que en cierto modo creó dicho universo, y que tiene algún tipo de plan para la humanidad y para cada persona; un Dios al que podemos elevar nuestras plegarias y, sobre todo, un Dios que sustenta nuestras esperanzas de inmortalidad. Un Dios personal. Sí,

el Dios de los cristianos, pero no sólo el de los cristianos. El Dios del judaísmo, del Islam y de cientos de otros credos menores. El Dios de Platón (¡sí, Platón!), de Kant, de Charles Peirce, de Unamuno y de un millar de eminentes filósofos y escritores que fueron teístas sin estar encadenados al dogma de ninguna institución religiosa organizada.

Doy por sentado que no podemos «saber» nada sobre la existencia de Dios, o sobre su naturaleza, en el sentido que podemos saber la verdad de un teorema lógico o matemático, o en el sentido que podemos saber, con un grado de certeza variable, la verdad de

un hecho científico, una ley o una teoría. Sin embargo, todo el mundo que haya sentido alguna vez el impulso, por débil que sea, de reflexionar sobre la existencia, se ha de construir alguna clase de modelo, cuya coherencia mantiene por medio de unas metáforas diáfanas, y que expresa su manera preferida de enfocar el misterio último. El modelo de un ateo consiste en una estructura enrevesada, quizá infinitamente compleja, que, o bien ha existido siempre, o ha salido «por casualidad» del vacío, ya sea fruto de una explosión o de un proceso lento, que no tiene nada parecido a inteligencia, y a

la que nuestros destinos le importan tan poco como les pueda importar a los planetas de nuestro sistema solar o a las moléculas de las uñas de nuestros pies. Como dice Chesterton en un ensayo sobre Shelley, para un ateo el universo es «la obra maestra más exquisita jamás construida por nadie».^[10.1]

No vamos a perder tiempo en diferenciar el modelo ateo del agnóstico. Es trivialmente cierto que no hay modo alguno de demostrar la no existencia de Dios. Algunos dicen: «Yo no creo en Dios, pero naturalmente no puedo estar absolutamente seguro de que no haya Dios. Por lo tanto, soy

agnóstico». ¿No está adoptando esa persona una posición indistinguible de la de la gran mayoría de pensadores que se dicen ateos? ¿Hay alguna diferencia significativa entre no creer en Dios y creer que no hay Dios, o entre no creer en la otra vida y creer que no hay otra vida?

Por otra parte, puede haber también personas con tan poca curiosidad metafísica que realmente no sepan si creen en Dios o no. Nunca me he encontrado con ninguna. Quizá existan, pero me sorprendería tanto encontrarme alguna como encontrarme un naipe que hubiera caído al suelo y hubiera

permanecido en equilibrio sobre su canto, o un asno de Buridán que hubiera muerto de hambre entre dos montones de heno.

Hay cosmólogos que no están convencidos de que existan los agujeros negros, y que no tienen ninguna opinión formada sobre la existencia de vida en Titán —yo mismo soy agnóstico en relación a ambas conjeturas— pero el tema de la existencia de Dios está demasiado cargado de emoción para permitir este tipo de neutralidad.^[10.2] A un agnóstico teológico de verdad no sabría qué decirle. ¿Cómo puede uno hablar de música a personas con tan

poco sentido musical que dicen, con toda franqueza, que no saben si oír música vale la pena o no? «No hay mayor necio», dicen que dijo Bismarck, «que el que dice “no hay Dios”, a menos que haya uno que diga que no sabe si lo hay o no.»

Hay una gran variedad de modelos de Dios a disposición de los que deciden no ser ateos ni agnósticos. Hay todo un continuo, o más bien muchos continuos, que van del Dios personal del teísmo tradicional, el Dios creador, al Dios impersonal del panteísmo. Pero antes de pasar a explicar (en el siguiente capítulo) por qué prefiero el modelo

tradicional al panteísta, hemos de considerar un tema curioso que, según parece, ya no preocupa a los pensadores occidentales. ¿Por qué un *único* Dios en vez de varios?

Comparto con William James la opinión de que no es una cuestión trivial —véase la posdata de sus *Varieties of Religious Experience*. Al fin y al cabo, millones de personas inteligentes se han sentido a gusto, y otros siguen haciéndolo aún, con un panteón de divinidades. Hablando por mí mismo, no veo cómo alguien puede leer los diálogos de Platón o el *Tratado sobre los dioses* de Cicerón y luego seguir

considerando que la mitología griega pertenece a un nivel de superstición muy inferior a la mitología cristiana de la Edad Media o del Renacimiento. Es fácil ver los mitos ajenos en un plano inferior al de los propios a los que uno está habituado. A un católico le puede resultar difícil imaginar cómo un devoto griego podía creer que Atenea, la de los ojos claros, hubiera ayudado de verdad a Aquiles a vencer a Héctor. Ahora bien, lo de que la Virgen María ayudara a Juana de Arco ya es, naturalmente, harina de otro costal. Un mito ajeno cuenta que un dios dejó caer una prenda de vestir desde el cielo. ¿Puede haber

algo más absurdo? Sin embargo, un mito medieval cuenta que María dejó caer su ceñidor desde el cielo para reafirmar al inseguro Tomás cuando volvía a tener dudas sobre su fe.

«¿Quién se toma literalmente, hoy en día, esas leyendas medievales?» pregunta un católico instruido. Bien, depende de qué leyendas tenga uno en mente. ¿La ascensión de María? ¿Jesús andando sobre las aguas o convirtiendo el agua en vino? ¿Dios ordenando a Abraham que matara a su propio hijo? Es cierto que hoy en día ningún cristiano ya no toma al pie de la letra mitos pintorescos no bíblicos tales como la

leyenda del Judío Errante, pero también es cierto que ningún hindú instruido se toma al pie de la letra las leyendas parecidas que hay en su propia tradición. Ni tampoco lo hicieron Platón ni Cicerón. Recordad que Platón quería que no se dejara leer a Homero a los niños de la escuela porque consideraba que la mitología homérica era una blasfemia contra los dioses. No es justo interpretar los estrafalarios mitos judeocristianos como símbolos de verdades profundas, y comparar luego esta práctica con las creencias literales de la gente ignorante de la India moderna, de la antigua Grecia o de

Roma.

Hay, en mi opinión, dos razones poderosas para que el politeísmo sea un rasgo común de tantas culturas. Una es seguramente que a mucha gente le es difícil sentir un vínculo personal fuerte con un dios tan misterioso y trascendente que uno sólo se pueda acercar a él con miedo y temor. Uno ansia el calor de una deidad más humilde, un dios que tenga una naturaleza más próxima a la nuestra. Este es el gran secreto de la popularidad de la doctrina cristiana de la Encarnación. La otra razón es que, si a una sola deidad se la modela con los mismos patrones que una persona y no

hay otros dioses ¿cómo puede uno escapar a la sensación de que Dios ha de sentirse tremendamente solo? Sabemos que ningún niño crece hasta alcanzar el estadio adulto sin experimentar un complejo entramado de interacciones con otros seres humanos. Si aplicamos a Dios el modelo unipersonal ¿cómo librarnos de la idea de que Dios ha de participar de algún modo en una sociedad de iguales?

Creo además que ambos impulsos subyacen en el politeísmo cristiano. ¿Politeísmo? Bien, vayamos a los hechos. En primer lugar, muchos episodios del Antiguo Testamento

indican claramente que los antiguos hebreos creían que Jehová era el más poderosos de entre muchos dioses. Más de un famoso teólogo del cristianismo primitivo no negó la existencia de los dioses griegos o romanos. Para ellos, las deidades paganas eran personificaciones de los demonios del cristianismo.

La Trinidad de los cristianos consiste en Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. El Hijo es quien se encarnó en un hombre y vino a la tierra, y se hizo hombre en una forma más completa que cualquier deidad griega que hubiera tomado la forma mortal. No

hemos de olvidar tampoco los innumerables ángeles, incluidos Satán y sus validos. Para los católicos, María ha sido elevada al rango de mujer sin pecado que milagrosamente dio a luz a Dios, y que no sufrió muerte natural. En la mismísima primera frase de la Biblia, la palabra que se refiere a Dios es *Elohim*, una palabra en plural que se hubiera podido traducir por «los dioses», aunque paradójicamente, como observa en alguna parte Jorge Luis Borges, el verbo «creó» está en singular en el hebreo original.

¿No sugiere este episodio, me parece como si lo estuviera oyendo

decir a un cristiano, el misterio de la Trinidad —tres personas incomprensiblemente unidas en Una? Sí, pero también hay misterios parecidos que unifican Uno y Muchos en otras religiones más politeístas que el cristianismo. Paul Tillich fue acusado a menudo de ateo. ¿No se le podía haber acusado también de cuaternitarista? ¿No hablaba del «Dios por encima del Dios» del cristianismo ortodoxo, una «base última de la existencia» indistinguible del Dios Gnóstico por encima del creador; o Brahmán, que se manifestó en la gran trinidad hindú de Brahma, Vishnu y Shiva? En el undécimo canto de *Don*

Juan, Byron hace referencia a

*... at once established
the whole Trinity*

*On so uncontrovertible a
level*

*That I devoutly wished
the three were four,*

*On purpose to believe so
much the more.* [\[10.a\]](#)

No estoy sugiriendo que no haya diferencias significativas entre la Trinidad cristiana y los cuatro dioses del hinduismo; sino sólo que el cristianismo da más rienda suelta al

impulso politeísta que, pongamos por caso, el islamismo o la teología del judaísmo tardío. Los cristianos no son los más indicados para despreciar los relatos que traten de unos dioses que fueron, o aún son, adorados y amados en tradiciones distintas de la suya propia.

El impulso hacia el politeísmo emana de lugares inesperados. En «Eureka», su ensayo cosmológico (que resultó profético, pues habla de un universo oscilante), Edgar Allan Poe propone que cada galaxia tiene su dios particular. En su autobiografía, el deísta Benjamin Franklin se pregunta si nuestro sistema solar está en las manos de un

dios solar. Lord Dunsany expresó a menudo su pesar por haber abandonado los dioses griegos y contaba cómo había llenado él este vacío creándose un politeísmo particular —los grandes dioses de Pegana.

Uno piensa también en James Branch Cabell. Hay una escena maravillosa de *Jurgen* en la que nos enteramos de que Koshchei, demasiado ocupado en otros menesteres, se olvidó de la tierra hasta que se enteró por la abuela de Jurgen de los millones de almas piadosas que vivían y morían creyendo en el cielo y el infierno cristianos.^[10.3] Koshchei, «que hizo las cosas tal como son», consigue

una copia de la Biblia y estudia cuidadosamente el libro de la Revelación. «Ya entiendo», dice Koshchei. «La idea es un poco llamativa. ¡Sea!» Y así Koshchei, movido por la extraña capacidad de amar de la abuela, crea, además de un cielo y un infierno idénticos a los que ha visto descritos, el Dios bíblico y sus ángeles, haciendo que todos ellos «hayan estado ahí desde siempre, desde el principio de los tiempos, pues eso estaba también en el libro». Y, sin embargo, puede que hasta el propio Koshchei, que hizo las cosas tal como son, sea «fruto de otra broma mayor».

¿Por qué hemos de suponer, pregunta Filón, en la quinta parte de *Dialogues Concerning Natural Religion*, de David Hume, que fue una sola deidad la que hizo el cielo y la tierra?

Un gran número de hombres se juntan para construir una casa o un barco, para levantar una ciudad, para formar una república, ¿por qué no pueden colaborar varias divinidades para organizar y construir un mundo? No se trata sino de una semejanza tanto mayor con los asuntos humanos. Distribuyendo el trabajo entre distintas

divinidades, podemos limitar tanto más los atributos de cada una y quitarnos de encima este poder y este conocimiento inmenso que deben suponerse en una divinidad única y que, según tú, sólo sirven para debilitar las pruebas de su existencia. Y si unas criaturas tan locas y viciosas como los hombres pueden, sin embargo, muchas veces unirse para formar y ejecutar un plan único ¡cuánto más no lo podrán hacer esas divinidades o demonios que los podemos suponer varios grados más perfectos!

Ningún fenómeno natural sugiere por analogía, continúa Filón, que el creador haya de ser un único dios. Nosotros vemos subir uno de los platillos de la balanza. Si el otro está escondido, ¿cómo saber si contiene una sola pesa o varias? Y si la pesa que haría falta en el platillo oculto superara cualquier cosa de nuestra experiencia, la hipótesis de que hay una sola pesa resulta más dudosa aún.

Como podéis ver, queridos hermanos y hermanas, comparto con Dunsany una melancólica tristeza por la muerte de los dioses de las antiguas culturas paganas, las deidades en las que

nadie cree hoy en día. Y no soy el único en experimentar este sentimiento. Hace sólo unos cuantos años David L. Miller, profesor de religión en la Universidad de Syracuse, escribió un librito fascinante titulado *The New Polytheism: Rebirth of Gods and Goddesses*. Miller recomienda efectivamente que resucitemos la mitología griega —no como relatos a tomarse en un sentido histórico, naturalmente, sino como parábolas vistosas que, según él piensa, pueden aportar más a nuestra «sensibilidad plural» y a nuestra tolerancia hacia los diversos credos religiosos que los pálidos mitos

monoteístas de la Biblia.

En vista de estos sentimientos ¿por qué no decir que soy politeísta? Permitidme que confiese que, en el sentido más estricto, no sé —¿y quién podría?— si Dios es Uno o Varios. Los conceptos de lo Divino no son más que proyecciones vagas de nuestra experiencia sobre la pared de la eternidad. ¿Quiénes somos nosotros para trazar contornos bien delimitados? Aquello que está más allá de nuestra comprensión sólo se puede modelar mediante símbolos conocidos, y puede que, al igual que ocurre con el libre albedrío, Dios se modele mejor por

medio de unos símbolos que nos puedan parecer contradictorios. No obstante, intentaré explicar por qué el modelo monoteísta me parece preferible al politeísta.

Mi mujer y yo tenemos una gata que se llama Eureka, como la gata de Dorothy en el cuarto libro de Oz. Al modo de su pequeña inteligencia, Eureka debe de ser una especie de politeísta: somos dos los que la alimentamos, y cuando estamos de viaje son nuestros vecinos quienes lo hacen; está rodeada de unos seres gigantescos que se pasean sobre sus dos patas traseras y que hacen cosas totalmente incomprensibles para

ella. Pero nosotros, sus dioses, tenemos un poder de especulación mucho mayor que su pequeño cerebro felino. Nosotros podemos, y ella no, preguntarnos el porqué de nuestra existencia. Si algún día recibimos mensajes de otro planeta, de unas inteligencias que estén tan por encima de las nuestras como éstas lo están de las de nuestros animalitos, o si alguna vez esos superseres llegaran a visitar la Tierra, seguramente no pensaríamos que son ellos quienes crearon el universo, igual que no lo pensamos de nosotros mismos. Así pues, estamos enredados emocionalmente (¡no racionalmente!) en una regresión infinita

de inteligencias cada vez más altas, parecida a la jerarquía de los ángeles, de la que decían saber tanto los escolásticos medievales. Hay una ansia inevitable, por lo menos yo la siento, de «pasar al límite», como dijo en cierta ocasión William James, de aplicar una palabra en singular para el misterio último.

¿Cuáles son las fuentes de este deseo? En primer lugar, está la navaja de Occam, una preferencia por la hipótesis más simple que sirva para lo que queremos. Esto no significa que neguemos que Dios, de algún modo insondable, pueda ser plural. Pero,

como no tenemos manera de saberlo — de hecho no podemos saber ni tan siquiera qué significa decir que Dios es Uno o Varios— es conveniente desde un punto de vista pragmático usar el término más simple.^[10.4] Quienes sientan la necesidad de imaginar a Dios como una sociedad, pueden decantarse por la paradoja cristiana de afirmar una pluralidad que, de una manera imposible de pensar, es también una unidad. Vista así, considero que la Trinidad es una metáfora profunda y satisfactoria, pero no más que la cuaternidad del hinduismo, o la multiplicidad de la mitología grecorromana.

He aquí cómo Chesterton defendía la Trinidad con su estilo característico:

El Dios que simplemente es una unidad imponente, no sólo es un rey sino que además es un rey oriental... Pues para nosotros los Trinitarios (si puedo decirlo con reverencia) — para nosotros Dios Mismo es una sociedad. Es en efecto un misterio insondable de la teología, y aunque fuera lo bastante teólogo para tratarlo directamente, no sería oportuno hacerlo aquí. Baste decir aquí que este triple enigma es tan reconfortante como el vino y tan

abierto como un hogar inglés; que esto que desconcierta el intelecto tranquiliza totalmente el corazón: pero del desierto, de los lugares áridos y de los soles espantosos, vienen los crueles hijos del Dios único; los verdaderos Unitarios que cimitarra en mano han assolado el mundo. Pues no es bueno que Dios esté solo.^[10.5]

Aunque no pueda culparme por el sentimentalismo que se encierra tras estas horripilantes líneas, sospecho que G. K. habría puesto reparos a asignar la misma profundidad al misterio del grupo

de cuatro hindú o a la multiplicidad griega, y que esta falta de respeto por el monoteísmo islámico no es extensiva al monoteísmo de Moisés. Tres personas pueden también estar solas. Naturalmente que están los ángeles rodeando el trono del Dios cristiano, pero hay que recordar que aun los ángeles de mayor rango están separados de Dios por una diferencia cualitativa muchísimo mayor que la que hay entre los monos y nosotros. La vida resultaría bastante triste para tres seres humanos que vivieran en una sociedad formada enteramente de monos.

Como no sé si Dios es Uno o

Muchos, o tan siquiera qué significa afirmar cualquiera de esas dos cosas, me conformo con dejar sin respuesta esta pregunta incontestable. Como no tengo ninguna preferencia por el número tres frente al cuatro, al siete, al cuarenta y siete, o frente a cualquier otro número, ya que no sé si hay algún número que signifique algo al aplicarlo a la divinidad, encuentro más adecuado a mis necesidades pensar en Dios como una Unidad. Este impulso hacia el monoteísmo se observa ya en los grandes politeísmos del pasado. Hay mucho dioses, pero casi siempre hay uno de entre ellos que se erige por encima

de los demás.

Esta simplicidad obedece, sin embargo, más a un impulso que a la conveniencia. Descomponer a Dios en varios dioses es hacer resbalar nuestro modelo en la dirección del antropomorfismo. Del mismo modo que sólo podemos concebir una sociedad humana si sus individuos difieren en cuanto a personalidad, deseos y capacidades, así no podemos concebir una pluralidad de dioses sin suponerles también que cada uno de ellos tiene su individualidad y sus limitaciones. ¿De qué serviría distinguir entre Venus y Diana, o entre Vishnu y Shiva, si fueran

idénticos en todos los aspectos? Aunque sólo hubiera dos dioses iguales, argüía Tomás de Aquino, uno de ellos tendría algún rasgo del que carecería el otro, con lo que ninguno de los dos podría ser perfecto.

En un capítulo posterior volveré a este concepto de un «dios finito» e imperfecto. Ahora quiero hablar sólo de cómo el modelo de muchos dioses da lugar a un problema inquietante para cualquier persona de fe. ¿A cuál de ellos hay que rezar? Si Dios es una sociedad, puede que sus miembros, al igual que los dioses griegos, estén en pugna entre sí. Un guerrero griego podía orar a

Atenea, pero corría el riesgo de que la acción de ésta fuera contrarrestada por Apolo o por cualquier otra deidad. Se puede suponer naturalmente, como hace el cristianismo, que Dios es una pequeña familia, muy bien compenetrada por lo que respecta a todos los planes y decisiones que afectan a la humanidad. «Yo y el Padre somos uno», dicen que dijo Jesús. Pero suponer esto es desplazar el peso de la trinidad hacia la unidad, y es precisamente esta ansia de un Dios último, por lo menos en las tradiciones occidentales, la que hace pasar a un segundo plano la necesidad de que Dios no esté solo. Uno quiere la

comuni3n con un Dios que no tenga rivales, con un Dios que sirva de escapatoria a la preocupaci3n de intentar imaginar una pluralidad de dioses o una escala de dioses desiguales.

William James resumi3 la discusi3n con su ocurrencia habitual: «A menos que haya un Dios sumamente completo, nuestra garant3a de seguridad es imperfecta... Si hubiera distintos dioses, cada uno encargado de su parte, pudiera ser que alguna parte de nosotros no quedara cubierta por la protecci3n divina, y nuestro consuelo religioso dejar3a con ello de ser completo».^[10.6]

El propio James parecía ser partidario de la concepción pluralista, o por lo menos así lo manifiesta en la posdata de *Varieties*, de donde acabo de tomar la cita. «Así pues, que vuelva una especie de politeísmo...» No estoy muy seguro de si lo decía muy en serio, pues no insiste en esta idea en ningún otro lugar de sus escritos. Ciertamente no es la idea que tiene la gente corriente, ni la mayoría de filósofos y teólogos, en las culturas que insisten en la unidad de Dios. Incluso en las culturas politeístas ha habido grandes filósofos, como Platón y Aristóteles que, yendo más allá de la mitología de su época,

consideraron ya el concepto de una deidad suprema.

Yo particularmente me inclino —y este libro es poco más que un sumario chapucero de mis preferencias e inclinaciones— por el modelo monoteísta. No tengo ningunas ganas de adorar a un dios, o un conjunto de dioses, que no sea Dios. Al mismo tiempo, confieso que no tengo respuesta para el dilema Uno o Muchos, del mismo modo que tampoco sé decir si Dios es macho o hembra, alto o bajo, gordo o flaco, o si tiene uno, dos o mil ojos. Como no podemos saber qué significan esos atributos cuando los

aplicamos a Dios, si es que significan algo, ¿qué ganamos considerándolos como temas merecedores de un debate prolongado?

Dicho esto, he de añadir sólo una cosa más. Creo, como Søren Kierkegaard, que un politeísta primitivo, orando honesta y piadosamente ante un ídolo de madera de entre varios, está más cerca de Dios, expresando un sentimiento religioso más verdadero, que un monoteísta filosófico que intente orar, o que no puede orar, a una deidad impersonal abstracta de la clase que voy a considerar en el capítulo siguiente.

[10.7]

11. EL TODO:

Por qué no soy panteísta

Pues que, ¡por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer nosotros tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen en realidad absolutamente ningún lugar en el seno del ser universal, que no vive ni piensa y que, solemne y santo, vacío de entendimiento, permanece allí, plantado sin poder

movearse?

EL EXTRANJERO, de *El
sofista*, de PLATÓN

La palabra panteísmo es una de las más versátiles de la filosofía y sus muchos significados se pueden ordenar en un espectro desigual que va desde el Dios personal del teísmo hasta una idea que prácticamente no se distingue del ateísmo. Normalmente el término se emplea para designar algo que está a mitad de camino entre el teísmo y el ateísmo, un dios muy alejado del modelo personal, que es coeterno con el

universo y no su creador, más inmanente que trascendente, y que no se preocupa por la historia de la humanidad. No es fácil orar a una deidad panteísta, y tampoco es fácil que un panteísta espere la inmortalidad.

Ya hablé antes del truco retórico, practicado frecuentemente por los filósofos que gustan de los juegos de palabras y de levantar cortinas de humo, consistente en apropiarse de la terminología del enemigo y redefinir sus palabras más importantes. Resulta difícil de entender, pero, a veces, algunos ateos declarados parecen hablar como si creyeran en Dios. En su libro *A*

Common Faith, John Dewey sugiere que se redefina *Dios* de modo que quiera decir todas las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad que contribuyen a producir los ideales éticos de la humanidad.

A esta relación *activa* entre ideal y efectivo es a la que yo quisiera denominar «Dios». No insistiría mucho en que debería dársele este nombre, pues quienes sostienen que las asociaciones del término con lo sobrenatural son tan numerosas que cualquier uso de la palabra «Dios» seguramente dará lugar a

malentendidos y será tomada como una concesión a las ideas tradicionales.^[11.1]

No obstante, Dewey esperaba que el uso de esa palabra podría proteger las emociones del ateo de «un cierto sentimiento de soledad y de la desesperación y el desafío consiguientes». Para Dewey, el humanismo era la «fe común» del mundo, destinada a sustituir los arcaicos teísmos. La mejor escapatoria a la desesperación no es la fe en Dios y la esperanza de otra vida, sino unirse a la Conspiración Abierta de H. G. Wells,

cooperando todos juntos en la construcción de un mundo mejor. Al igual que el Wells joven, Dewey no veía nada de objetable en que los humanistas se apropiaran de la palabra *Dios* y la usaran en el sentido pickwickiano que él sugería.

En un capítulo anterior vimos cómo el esfuerzo de los pragmatistas por redefinir la verdad ha desaparecido de la escena filosófica. Me da la impresión de que la sugerencia humanista de redefinir Dios y religión no consiguió muchos adeptos ya desde el principio. Wells pronto comprendió la falta de honestidad semántica de su propia

redefinición y volvió a decir que era ateo. El propio Sidney Hook, buen amigo y discípulo de Dewey, no quiso tomar parte de un engaño tan claro. «Apoderándose de la palabra “Dios” como hacen los humanistas religiosos», escribió, «las aguas del pensamiento, los sentimientos y la fe se enturbian, los problemas se desdibujan, y la “palabra” en sí se convierte en el centro de interés, en vez de serlo su significado.»^[11.2]

Más curioso aún que el empeño de Dewey en usar la palabra *Dios*, lo es su empleo por parte de muchos teólogos modernos que se dicen protestantes. Consideremos por ejemplo a Shailer

Mathews, que fue decano de la Divinity School de la Universidad de Chicago y uno de los principales partidarios de lo que se solía llamar «el evangelio social». Para Mathews, Dios es la manera de llamar a las «fuerzas productoras de personalidad» del universo. Que tales fuerzas existen lo demuestra nuestra presencia en la tierra; por consiguiente, todo el mundo queda convertido, automáticamente y por definición, en la fe de Dios.

La «teología» de Paul Tillich es un asunto más complicado. Tillich defendía su metafísica con una vaguedad tan enloquecedora que a menudo es

imposible saber qué era exactamente lo que quería decir, pero estoy de acuerdo con los que encontraban difícil distinguir el Dios de Tillich de lo que quieren decir los ateos cuando hablan de todo lo que es. Parece como si Tillich estuviera diciendo algo muy profundo cuando habla de la «base del ser», el «ser como tal», y el «incondicionado trascendente», pero lo que acaban significando estos términos es sencillamente: lo que es, tomado en su incomprensible totalidad.^[11.3] ¿No es un tanto fraudulento que un hombre que se declara teólogo protestante llame «Dios» a la «base del ser», y deseche

por poco importantes todos los aspectos del modelo personal en los que insistieron no sólo los padres de la Reforma, sino también el propio Jesús?

No es el panteísmo de Tillich lo que más me desanima —al fin y al cabo es una manera metafísica respetable de enfocar las cosas. Lo que me desanima es la hipocresía de alardear de panteísmo como la culminación de la teología protestante. Al intentar reformar una tradición religiosa, hay unos límites de los que no está permitido pasar. Es mejor abandonar totalmente esa tradición que esforzarse en cambiarla tan radicalmente que no la puedan

reconocer ni sus propios fundadores. ¿Podéis imaginaros la reacción de Lutero o de Calvino (¡o de Jesús!) ante un concepto de Dios tan carente de atributos personales que casi es idéntico a Brahma, al Tao, al Todo del budismo, o al Absoluto de Hegel y los panteístas posthegelianos?^[11.4]

Si Dios no es más que otro nombre del Ser, o una base impersonal del Ser, entonces lo único que distingue el panteísmo del ateísmo es la terminología. Por otra parte, como experimentamos una parte tan minúscula del Todo, la naturaleza del Todo trasciende en cierto sentido nuestra

comprensión. Si enfocáis el misterio del Todo con humildad, y con emociones humanas tales como amor, esperanza, respeto, terror, etc., vuestra actitud se aproximará muchísimo a la de un teísta hacia un Dios personal. En este extremo del espectro, un panteísta podría pensar en el Todo como si contuviera algo, o fuera algo, parecido a una mente humana. Caemos aquí en un marasmo de lenguajes contradictorios, con sus distintas maneras de manejar los símbolos y con grados de énfasis variables que emanan de distintas actitudes emocionales. El resultado de todo ello es que los grandes dioses de

los panteísmos del pasado, los de Plotino, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Royce, Emerson, Whitehead, y los de muchos otros pensadores y movimientos religiosos, tanto de Oriente como de Occidente, son sumamente difíciles de distinguir unos de otros. Para empeorar las cosas, muchas grandes religiones han combinado el panteísmo con el politeísmo, presentando una pluralidad de dioses que no son más que manifestaciones de una última base del ser impersonal y trascendente.

Hay una variante del panteísmo que se aparta un poco de la corriente

principal. Según esta concepción, Dios es un Alma del Mundo, o *Anima Mundi*, una consciencia que nace de la estructura del universo de un modo análogo a como nuestra consciencia emana de la estructura molecular de nuestro cuerpo, o a como un hormiguero o una colmena asumen los rasgos de un ser vivo individual. El Dios de Samuel Alexander, por ejemplo, es una consciencia mundial que emerge lentamente a medida que el universo evoluciona. Según Alexander, este desarrollo no tiene fin. El Alma Mundial se va haciendo cada vez más poderosa y divinizada pero sin alcanzar nunca la

perfección final.^[11.5]

La ciencia ficción moderna ha dado un nuevo giro a esta idea, imaginando que los ordenadores se van haciendo cada vez más inteligentes, hasta que se convierten en dioses creadores o en Dios. Así, en «Answer», un cuento corto de Frederic Brown, le preguntan a un cerebro gigantesco (formado por la conexión de noventa mil millones de ordenadores planetarios): «¿Hay un Dios?» y contesta: «Sí, ahora sí...».

«The Last Question», de Isaac Asimov, es una muestra clásica de este tema. Mientras la entropía empuja al universo lenta e inexorablemente hacia

su «muerte térmica», los ordenadores van perfeccionándose cada vez más. Pero cada vez que se pregunta a un ordenador qué hay que hacer para evitar la muerte del universo, contesta: «Faltan datos para dar una respuesta significativa». Miles de millones de años después, todas las consciencias independientes se han fundido en una consciencia universal, un superordenador llamado AC, que funciona en el hiperespacio. Una vez muerto el universo, AC medita desde el caos durante un intervalo de tiempo cortísimo. De pronto, los datos son suficientes:

Y AC dijo, «¡HÁGASE
LA LUZ!»

Y la luz fue hecha. [11.6]

Aunque el panteísmo suele venir muy adornado, creo que es justo decir que, al identificar a Dios con la Naturaleza, o con ciertos aspectos de la Naturaleza, el Dios panteísta tiende a ser abstracto e impersonal. El Dios de Spinoza, por ejemplo, es una Mente universal con una infinidad de atributos de los que no podemos saber nada. Como el Dios de los teístas, el de Spinoza es trascendente y análogo a una mente humana, pero no es un Dios con el

que uno se pueda relacionar del mismo modo que uno se relaciona con un padre, una madre o cualquier otra persona amada. No es un Dios al que uno pueda rezarle, pues ¿cómo podría alguna cosa ser distinta de como es, o convertirse en algo distinto de aquello en lo que se ha de convertir? No es un Dios en el que se pueda buscar la esperanza de otra vida más allá de la tumba. Desde cierto punto de vista se podría decir que Spinoza, con su penetrante sentido del misterio de la existencia, estaba «ebrio de Dios». Desde el punto de vista de un teísta, Spinoza era ateo. «Se ha dicho, y correctamente, que el panteísmo», decía

Miguel de Unamuno, «no es más que ateísmo disfrazado; pero en mi opinión lo es sin disfrazar. Y tienen razón los que dicen que Spinoza era ateo...»^[11.7]

Al valorar cualquier variedad del panteísmo siempre es útil pasar por alto la retórica, que demasiado a menudo se parece a la del teísmo, para ver qué papel juega el Dios panteísta en la vida de uno de sus creyentes. Si la relación es del tipo que Martin Buber llamó de yo y Ello, en vez de ser de yo y Tú, entonces Dios es poca cosa más que una abstracción helada, a la que los insignificantes asuntos humanos le preocupan tan poco que la palabra *Dios*

parece no ser la adecuada.^[11.8] Shelley empezó su célebre ensayo sobre «La necesidad del ateísmo» con este honesto encabezamiento: «No hay Dios». Pero inmediatamente añadió: «Ha de entenderse que la negación sólo afecta a una deidad creativa. La hipótesis de un Espíritu omnipresente y coeterno con el universo sigue imperturbable».

Se trata principalmente de una preocupación fastidiosa sobre las palabras, por supuesto. Pero si queremos hacernos entender, para evitar más confusión de la necesaria, deberíamos procurar —es uno de los principales temas de este libro—

respetar el significado que habitualmente se da a las palabras. Me parece que en general los grandes panteístas del pasado han caído más a menudo que los teístas y los ateos en el uso de un lenguaje confusionista. (¿Lo hacían inconscientemente, intentando que sus sistemas parecieran más profundos de lo que eran realmente?) Puede ser que las maneras de hablar de Dios de dos panteístas suenen muy parecidas, pero bajo ese lenguaje puede haber concepciones increíblemente distintas. Yo colocaría a Josiah Royce, por ejemplo, cerca del extremo teísta del espectro panteísta. A diferencia del

Absoluto de F. H. Bradley, la Mente Universal de Royce es sensible a la oración y una suministradora de inmortalidad. Aunque habitualmente los historiadores de la filosofía clasifican a Bradley y a Royce como panteístas posthegelianos, cuando uno busca debajo de las semejanzas superficiales, encuentra ideas absolutamente opuestas.

No perdamos más tiempo intentando desentrañar las sutiles diferencias entre los distintos modelos panteístas. El modelo teísta, que es el que yo prefiero por motivos emocionales (no hay otros), necesita un Dios al que uno pueda rezarle, y que ofrezca una esperanza de

inmortalidad. Un Dios que es «enteramente otro» y que, sin embargo, impregna cada aspecto del universo y mora en nuestros corazones. Un Dios que está completamente más allá de nuestra comprensión y que, no obstante, puede ser modelado con esos atributos humanos sin los que el concepto de Dios no jugaría ningún papel en la satisfacción de nuestras ansias.^[11.9]

Los escolásticos tenían una expresión, *vía negativa*, para indicar un modo de hablar que enfatizaba la trascendencia de Dios. La vía negativa consiste en decir lo que no es Dios en vez de lo que es. No es un ser creado, no

está formado por moléculas, no cambia, etc. No podemos decir siquiera que Dios «exista», decían algunos teólogos medievales, si por *existir* entendemos lo mismo que cuando decimos que el Sol o nosotros existimos. Dios es, sí, pero de una manera que no podemos, y que quizá nunca podremos, comprender.

La superexistencia de Dios, como se la ha llamado, se puede distinguir de la existencia del universo, y de la nuestra, por medio de muchas metáforas. Una de ellas, de tipo geométrico, consiste en situar a Dios fuera de nuestro espacio-tiempo, en un continuo superior, en un espacio de cuatro o incluso de más

dimensiones, o quizá en uno de dimensión infinita. Consideremos unos seres bidimensionales que vivan sobre la superficie de una esfera. Son incapaces de imaginar una tercera dimensión espacial, aunque podrían conjeturar que viven en una superficie curva de un espacio tridimensional si descubrieran que, alejándose mucho en cualquier dirección por el camino más corto, a la larga regresaban al punto de partida.

Nosotros, que vivimos en un espacio tridimensional, podemos ver todos los puntos de ese mundo bidimensional. Es más, podemos tocar y alcanzar cualquier

punto del mismo sin necesidad de que nuestro dedo atravesase su espacio. Del mismo modo, un dios en el espacio cuatridimensional podría contemplar nuestro espacio tridimensional que, como Einstein conjeturó, acaso sea una hipersuperficie de una hiperesfera cuatridimensional. Un ser así podría ver cualquier punto de nuestro universo sin necesidad de mirar a través de nuestro espacio. Ese ser podría estirar un dedo y tocar con él cualquier punto de nuestro universo sin que el dedo pasara por ningún lugar de nuestro espacio. Ese ser estaría completamente más allá de nosotros, y sin embargo lo tendríamos

tan cerca como nuestro aliento, o (como dice el Corán) como la vena yugular.

La utilización de un espacio-tiempo de dimensión mayor para hacer un modelo de cómo podía Dios ser a la vez inmanente y trascendente, fue bastante popular en el siglo pasado, con el descubrimiento de las geometrías TV-dimensionales, y se escribieron muchos libros con este tema central. Karl Barth usó a menudo esa metáfora hablando de las acciones de Dios como si incidieran en la historia humana desde una dimensión superior. Karl Heim, otro teólogo alemán contemporáneo de Barth, usaba la metáfora más explícitamente

aún.^[11.10] No es más que una metáfora, naturalmente —una elaboración en términos de geometría moderna de la comparación platónica de nuestro mundo con las sombras de la caverna. «Cuando llegue al cielo», escribía Charles Peirce, «que será cuádrimensional, naturalmente...»^[11.11]

Una metáfora más literaria para referirse a la trascendencia, y que fue una de las favoritas de Unamuno, consiste en pensar en Dios como si estuviera fuera de nosotros de una manera parecida a como un novelista está más allá de sus personajes. En ciertos aspectos, Don Quijote parece

más real que Cervantes, y Sherlock Holmes más que Conan Doyle, y sin embargo sabemos que no fueron más que ficciones en la mente de sus creadores.

[11.12] Él universo, decía Poe en «Eureka», es una «trama urdida por Dios». En *Niebla*, la principal novela de Unamuno, el protagonista visita al autor para protestar por su muerte —una muerte que Unamuno ha juzgado necesaria para el argumento de la novela — y para recordarle que él es también un personaje nebuloso que forma parte de un sueño de la mente de Dios. En *The French Lieutenant's Woman*, el autor John Fowles entra en la novela

sentándose frente a su personaje imaginario, Charles Smithson, en tanto éste dormita en un compartimento de tren Victoriano. Mientras contempla a Smithson dormido, Fowles va pensando en cómo acabar la novela y se le ocurren dos finales igualmente verosímiles, uno feliz y el otro triste. Tira una moneda al aire para decidirse por uno de los dos. Como aclara Fowles en el último capítulo, esta acción de tirar la moneda simboliza las mutaciones aleatorias mediante las cuales la naturaleza elige entre las posibles bifurcaciones con las que se encuentra en la gran epopeya de la evolución. Se podría hacer una larga

lista de novelas, obras dramáticas, relatos, poemas y mitos en los que se representan bellísimas variantes de esta metáfora.

Cuando el énfasis sobre la trascendencia de Dios llega a un extremo en el que no se puede decir nada sobre Él, ni tan siquiera metafóricamente, entonces Dios se convierte, como le gustaba decir a Schopenhauer, en algo prácticamente indistinguible de nada. No es que Dios sea nada —puede serlo Todo— sino que no hay nada que decir sobre una deidad tan distante. Todo lo que uno puede decir de Brahmán es *neti neti*, no esto

no aquello. Podríamos usar también los términos impersonales de Herber Spencer y llamar Incognoscible a ese Dios. Lo Incognoscible no puede ser la nada, pero si no podemos hablar de ello, ni siquiera con nuestros pobres símbolos humanos ¿cómo nos puede servir de algo, o consolarnos? Si Dios ha de tener un papel en nuestras vidas, ¿no resulta obvio que se le han de aplicar como mínimo *algunos* atributos personales, aunque no sepamos cómo hay que aplicárselos?

La razón por la que hay que modelar a Dios según una persona es simple. Es el modelo más alto que tenemos para un

Algo con lo que nos podamos relacionar según el esquema yo-Tú. A una persona podemos adorarla, amarla, agradecerle, confesarle, pedirle perdón, pedirle cosas, etc. No podemos hacer nada de esto con una patata, una galaxia o un Dios que sea (como decía un graffitti de allá por 1967) una piruleta de 6.000 pies de altura. Uno puede esperar que un Dios lo bastante poderoso como para hacer un universo («hacer» en el sentido humano de hacer un reloj) lo sea también para darle otra vida después de la muerte, pero difícilmente se esperaría algo así de un Dios que no fuera más que un superperro, un supergato, o incluso un

superchimpancé. ¿Cómo podemos modelar a Dios si no es a nuestra imagen y semejanza? ¡Seguramente que Dios, de existir, no es menos inteligente que unas personas listas como nosotros!

En casi todas las profesiones se da la práctica jocosa, sobre todo durante los funerales, de referirse a uno que haya muerto, como si el Gran Músico lo hubiera llamado de este mundo, o el Gran Matemático, el Gran Artista, etc. Para los navegantes, Dios es el Gran Piloto; el Gran Director de Escena para los actores, y el Gran Mago para los ilusionistas. Modelamos a Dios de acuerdo a nuestra imagen porque es la

mejor que tenemos.

En la pared de mi despacho hay una fotografía en color de un gran óleo de un amigo canadiense, Pat Patterson, que a primera vista parece una copia de «La Última Cena» de Leonardo da Vinci. Una mirada más atenta permite descubrir que Jesús acaba de hacer lo que los magos llaman el truco de las bolas y las copas. Para colmo, Jesús ha levantado las tres copas descubriendo tres polluelos. Los doce apóstoles están en su conocida actitud atónita, pero en vez de preguntar: «¿Soy yo?» preguntan: «¿Cómo lo hizo?».

Aunque yo fuera cristiano no

consideraría blasfemo este cuadro. ¿No fue un Gran Mago el Jesús bíblico? Convirtió el agua en vino. Multiplicó los panes y los peces. Y eso de que aparezcan milagrosamente tres polluelos ¿no es un hermoso símbolo de la creación de la vida? Me he fijado en un detalle curioso de la reacción de mis visitas ante este cuadro. Los católicos devotos ríen tanto como uno que no sea creyente. En cambio, parece como si los protestantes liberales que aún practican pero que hace tiempo que dejaron de creer en que Jesús hubiera realizado milagro alguno, se ofenden muchísimo.

Dios es el Gran Mago. ¿Que esto es

antropomórfico? ¡Naturalmente! C. S. Lewis observó en cierta ocasión que los panteístas que ponen reparos en las imágenes antropomórficas de Dios rara vez se dan cuenta de que las sustituyen por imágenes más absurdas, y más blasfemas, que las que se derivan de los atributos humanos:

«No creo en un Dios impersonal», dice uno, «sino que creo en una gran fuerza espiritual». De lo que no se ha percatado es de que la palabra «fuerza» se ha empleado en toda clase de imágenes del viento, la marea, la electricidad y la

gravitación. «No creo en un Dios personal», dice otro, «sino que todos formamos parte de un gran Ser que se mueve y actúa a través de todos nosotros» —sin darse cuenta de que simplemente ha cambiado la imagen de un hombre que parece un rey y un padre por la imagen de algo que lo ocupa todo, como un gas o fluido. Una muchacha que conocí fue enseñada por unos padres de «pensamiento elevado» a considerar que Dios era una «sustancia» perfecta; posteriormente se percató de que esto la había llevado, de hecho, a pensar que Él era como un

inmenso pudín de tapioca. (Para colmo de males, no le gustaba la tapioca.) Puede que nos sintamos a salvo de estos niveles de absurdo, pero estamos en un error. Si un hombre observa su propia mente, encontrará, creo, que lo que se presenta como concepciones filosóficas de Dios especialmente avanzadas va siempre acompañado, en su pensamiento, de unas imágenes vagas que, si se miran más detenidamente, resultan ser más absurdas aún que las imágenes humanoides de la teología cristiana. Pues al fin y al cabo, el hombre es la

más elevada de las cosas que nos encontramos en nuestra experiencia sensible. El hombre, por lo menos, ha conquistado el planeta, ha honrado (aunque no ejercido) la virtud, ha alcanzado el conocimiento, y ha hecho la poesía, la música y el arte. Y si al final resulta que Dios existe, no es insensato suponer que somos menos distintos de Él que cualquiera de las cosas conocidas. No cabe duda de que somos indeciblemente distintos a Él, hasta el punto de que todas las imágenes humanas son falsas. Pero esas imágenes de brumas informes y

fuerzas irracionales que, sin darse uno cuenta, rondan por nuestra mente cuando creemos estar llegando a la concepción de un Ser impersonal y absoluto, lo han de ser mucho más. Pues es inevitable que se nos ocurran esas imágenes; no podemos separarnos de nuestra propia sombra.^[11.13]

Algunos monoteísmos, como el islamismo o el judaísmo, se oponen a representar a Dios en forma humana. El sentimiento que se esconde tras esto es fácil de entender, pues no tenemos la menor idea de qué aspecto tiene Dios, ni

de si tiene algún sentido decir que se pueda «ver». Sin embargo, la mayoría de religiones han permitido que sus artistas satisfagan los deseos de los creyentes de tener representaciones simbólicas de Dios, y de todos modos yo no me ofendo. Está claro que Dios no tiene nada que se parezca a mi dedo índice, o quizá debería decir que no hay motivos para pensar que lo tiene. Sin embargo, creo que el universo en el que habitamos por un período tan corto, fue en cierto sentido obra de Dios, y la pintura de Miguel Ángel en la que Dios y Adán se tocan con las puntas de los dedos, me parece un símbolo imponente

del proceso creativo por el que Dios dio la existencia a unos mamíferos tan absurdos como nosotros. Si en otro planeta hay unas criaturas inteligentes que tienen forma de rosquilla, no me cabe la menor duda de que en su arte, si es que tienen arte, representarán a su Dios, si es que tienen, mediante una gran rosquilla. Tampoco me molestan lo más mínimo las estatuas hindúes que representan a Shiva con cuatro brazos. Esto expresa la verdad evidente de que cualquier Dios digno de ser adorado ha de tener una capacidad de manejar las cosas mayor que la de cualquier terrícola de dos brazos.

Esta tendencia a tomar características humanas y aumentarlas hasta el límite es lo que se esconde bajo las creencias tradicionales de que Dios es omnipotente, omnisciente, omnipresente, etc. Nosotros sabemos algunas cosas; Dios, todas. Nosotros podemos hacer algunas cosas; Dios, todas. Nosotros estamos en algún lugar, Dios, en todas partes. Nosotros estamos inmersos en el tiempo; Dios está en la eternidad. Nuestro amor, nuestra bondad y nuestra misericordia son intermitentes y débiles. Las de Dios son perpetuas e infinitas. Al aumentarlas al máximo hemos de tener presente, naturalmente,

lo que los escolásticos, y en particular Tomás de Aquino, llamaron la doctrina de la «predicación analógica». No tenemos la menor idea, en absoluto, de qué significa elevar al máximo los atributos personales de Dios. Cada rasgo humano aplicado a Dios tiene para Este un único significado, que cae completamente fuera de nuestra comprensión. Al mismo tiempo, creemos —y en mi opinión sólo gracias a la fe— que hay una especie de similitud, cuya naturaleza es necesariamente vaga.

Ciertos teólogos han hecho interesantes comparaciones de la relación entre Dios y nosotros con

nuestra relación con otros animales inferiores. Un mono tiene una inteligencia de baja calidad, quizá mejor de lo que se pensó en un principio, y parece ser que consciente también de su propia identidad. No obstante, pensad en los muchos y complejos dominios de nuestra experiencia que están vedados al más listo de los simios. ¡Cuánto mayor no ha de ser la distancia entre Dios y nosotros!

Podemos comprender perfectamente bien lo que hace, piensa y siente un chimpancé. Cuando vemos un chimpancé al que se le ha enseñado a pedir un plátano por señas, sabemos que quiere

un plátano porque le gustan, y que está haciendo la seña correspondiente porque ha aprendido que cuando la hace es probable que le den un plátano. Análogamente, continúa el razonamiento, Dios comprende todos nuestros pensamientos y nuestro comportamiento, aun cuando nosotros seamos incapaces de entender lo que Dios hace y piensa. El abismo que media entre nuestra mente y la de una vaca es infinitesimal en comparación con el abismo que hay entre nuestra mente y la de Dios. Todo esto está implícito en la doctrina tomista de la predicación por analogía.

Aún podemos avanzar un poco más en la dirección del positivismo teológico. No sé si nuestros rasgos — los dignos de admiración, naturalmente — alcanzan su límite infinito en Dios, pues no sé qué significa el calificativo de infinito aplicado a uno de tales atributos. No digo con esto que las perfecciones de Dios no sean infinitas, sino sólo que no sé qué significa decir que lo son. Ya en matemáticas el infinito es un concepto misterioso y complejo, como pone de manifiesto la maravillosa jerarquía de alefs de Georg Cantor. Sin embargo, elevar los atributos humanos a un límite máximo que se dé en Dios, es

una manera de expresar el abismo que nos separa de Él. No veo la razón por la cual, en nuestra forma balbuciente y simbólica del discurso religioso, no podamos decir de Dios que es omnisciente, que lo ve todo, absolutamente misericordioso, etc. Si tenemos siempre presente lo poco que comprendemos esos términos, ellos nos recordarán el misterio de la naturaleza de Dios, conservando, al mismo tiempo, el modelo personal, sin el cual un Dios trascendente es demasiado inabordable para sernos de alguna utilidad.

Comparto con William James la convicción de que la razón es impotente

para demostrar cualquiera de los atributos tradicionales de un Dios personal. Ni tan sólo puede probar su existencia. No obstante, creo que James fue demasiado lejos en la décima lección de su *Varieties*, en la que trata con desdén todos los intentos de pensar acerca de la naturaleza de Dios. Aplicando el test pragmático del significado, debido a Peirce, James considera en primer lugar atributos metafísicos de Dios tales como la simplicidad, la inmaterialidad, la indivisibilidad, su autosuficiencia, y otros rasgos que los escolásticos debatieron infatigablemente. Y llega a la

conclusión de que a un creyente no le importa en lo más mínimo si son verdaderos o falsos.

«Pues, ¿qué acto puedo hacer para adaptarme mejor a la simplicidad de Dios?» pregunta James. «O, ¿en qué me ayuda a planificar mi conducta el saber que su felicidad es en cierto modo absoluta?» James compara los teólogos dogmáticos y sistemáticos con «naturalistas de salón» que sólo estudian pájaros disecados, y no se toman la molestia de estudiarlos en vivo en el campo:

¿Qué es su deducción de atributos

metafísicos, aparte de un mero ejercicio de mezclar y emparejar adjetivos de diccionario, si la separamos del sentido moral y de las necesidades humanas? Algo que hubiera podido hacer —exactamente igual que un hombre de carne y hueso— a partir de la simple palabra de «Dios», una de esas máquinas de madera y metal que la inventiva humana ha creado recientemente. Tienen sobre ellos la señal de la serpiente. Uno siente que en manos de los teólogos no son más que una colección de títulos obtenidos por pura manipulación de

sinónimos; la verbalidad ha entrado en el terreno de la visión, y el profesionalismo en el de la vida. En vez de pan tenemos una piedra, y en vez de un pescado una serpiente. Si un tal conglomerado de términos abstractos fuera realmente el quid de nuestro conocimiento de la deidad, las escuelas de teología podrían en efecto seguir floreciendo, pero la religión, la que es vital, habría desaparecido de este mundo. Lo que mantiene en funcionamiento a la religión es algo más que definiciones abstractas y sistemas adjetivos concatenados, y algo

distinto de las facultades de teología y sus profesores. Todas esas cosas son consecuencia, acreciones secundarias sobre los fenómenos de conversión vital con el divino invisible, de la que he puesto tantos ejemplos, y que se renuevan *in saecula saeculorum* en las vidas privadas de los hombres humildes.

Hasta aquí, comparto los sentimientos que expresa James, pero a continuación pasa a considerar los atributos de Dios que *sí* están relacionados con nuestras vidas: la santidad, la omnipotencia, la

omnisciencia, la justicia, la inmutabilidad, el amor, etc. Estos atributos los rechaza también por inútiles. Como fideísta que soy, estoy de acuerdo con James en que la razón no puede probar ninguno de estos rasgos, pero, para James, ni tan siquiera tiene valor pragmático usar los términos analógicamente. Sólo quiere un Dios o unos dioses que estén lo bastante por encima de nosotros como para poder constituir un cierto fundamento impreciso de la experiencia religiosa.

Creo que la resistencia de James a modelar a Dios como una persona y a elevar analógicamente los atributos

humanos hasta el límite, se puede remontar al hecho de que parece que sus propios sentimientos religiosos jugaron un papel secundario en su vida. Nunca se lanzó hacia un Dios personal con el que pudiera establecer una relación de yo a Tú. Todo lo más que pudo hacer fue, como dice en una carta de 1901, creer que «¡Algo, distinto de nuestro yo inmediato, actúa sobre nuestras vidas!». Describió este Algo como una «esfera de vida mayor y más poderosa que nuestra consciencia habitual, con la que ésta está unida sin solución de continuidad».

En 1904 James escribió: «No tengo

ninguna sensación viva de intercambio con Dios. Envidio a los que la tienen...». Una de las respuestas que dio ese año a un cuestionario religioso fue: «Posiblemente no sepa rezar —lo encuentro tonto y artificial». De una carta de 1907: «Dudo que encontréis algún mal en el Dios del que soy parroquiano —el pobre es poco más que una posibilidad ideal».^[11.14] Había pues motivos más que suficientes para el comentario de George Santayana de que no hay «... ninguna sensación de seguridad ni de alegría en la apología de James en pro de una religión personal. En realidad él no creía; sólo creía en el

derecho de uno a creer que creyendo se puede estar en lo cierto». [\[11.15\]](#)

El «pobre» Dios de James me hace pensar en la tendencia, que se da en algunos ateos modernos que se interesan por el ocultismo y los fenómenos psíquicos, a sustituir a Dios por inteligencias extraterrestres de otras galaxias o de otros espacio-tiempos, o por mentes cósmicas informes con las que uno puede establecer contactos subliminales. Quizá no sea casualidad que el débil sentido de Dios de James fuera acompañado por un interés muy intenso por la investigación de los fenómenos psíquicos.

No hace falta decir que el gran peligro que presentan todos los modelos personales de Dios es que las metáforas humanas si se elaboran y se explicitan demasiado, pueden convertir la teología en puro antropomorfismo. Los humanos tenemos sentido del humor, y éste posiblemente sea un atributo deseable. ¿Tiene Dios sentido del humor? ¿Se le puede llamar el Gran Comediante? ¿Se desternilla de risa el Todopoderoso, en un sentido que no podemos comprender? Hay sólo cuatro referencias en la Biblia a la risa de Dios, y en los cuatro casos, Jehová se ríe del destino de los inicuos —ni un solo caso en que Dios aprecie

un chiste ingenioso. Al igual que a Chesterton, que acabó su *Orthodoxy* imaginando que cuando Dios se hizo Jesús disimuló la risa, me gusta también pensar que Dios tiene algo semejante a nuestro sentido del humor, y me lo paso bien con las historias fantásticas en las que Dios o los dioses se ríen. Pero ¿cómo saberlo? Como me mantengo apartado de cualquier tipo de Revelación que pueda arrojar luz sobre tema tan curioso, creo que lo mejor es dejar que la naturaleza del humor de Dios siga envuelta en el misterio.

Una de las formas más destacadas de antropomorfismo es la implicada en la

pregunta de si nuestro modelo de Dios ha de ser masculino, femenino o ninguna de las dos cosas, tema que en los últimos años han removido las líderes del movimiento de liberación de la mujer. Vaya por delante mi simpatía hacia todas esas feministas que, ya sea desde dentro o desde fuera de las tradiciones cristianas, se han horrorizado del simbolismo machista que domina las mitologías judaica, islámica y cristiana, y que tratan del tema en libros explosivos. Es cierto que ningún teólogo importante de ninguno de esos tres credos ha sostenido, al menos que yo sepa, que Dios tenga una

anatomía masculina, pero eso no dice gran cosa. La Biblia, y también el Corán, está saturada de principio a fin de imágenes masculinas de Dios.^[11.16]

En el Nuevo Testamento, la antigua imagen de un Jehová masculino queda reforzada por las constantes referencias de Jesús al Padre celestial, y por el dogma de que Jesús es el Hijo de Dios. Un cristiano puede justificar que Jesús usara la expresión «Padre» como una concesión al lenguaje del predominio masculino en la antigua Judea, pero ¿cómo puede un cristiano escapar de las implicaciones de saber que cuando Dios decidió venir a la tierra y morir por

nuestros pecados se hizo hombre y no mujer? No me convence la réplica conocida de que era necesario que se hiciera una de las dos cosas, y que dado el contexto cultural la elección era inevitable. Si yo fuera cristiano, macho o hembra, da lo mismo, no sabría qué hacer ante la inescapable masculinidad de la Encarnación.

Hay otras actitudes machistas en las doctrinas básicas del cristianismo que van mucho más allá de la falta de pronombres neutros en el hebreo arcaico o en lenguas posteriores. Dios creó a Eva, se nos dice, como una especie de ocurrencia tardía, para que Adán tuviera

compañía y para servirle; y no la construyó de una manera dignificada como a Adán y los otros animales, sino a partir de uno de los huesos menores de Adán. ¿Podría haber algo más insultante? Eva fue la primera que pecó, precipitando la Caída. En la literatura sagrada hebrea, Dios es presentado como el marido, e Israel como la esposa. En el Nuevo Testamento, la Iglesia es la «novia» de Cristo. Los doce apóstoles fueron todos hombres. Y hasta el Diablo es masculino.

Ni tampoco hay manera de escapar a las opiniones, muy explícitas, de san Pablo acerca del papel subordinado de

la mujer. «Pues un hombre... es la imagen y gloria de Dios: pero la mujer es la gloria del hombre. Pues el hombre no es de la mujer; sino la mujer del hombre. Ni tampoco se creó al hombre para la mujer: sino la mujer para el hombre.» (I Corintios 11:7-9) En este típico episodio, Pablo se esfuerza por explicar por qué es vergonzoso que un hombre rece en la iglesia con la cabeza cubierta, e igualmente vergonzoso que una mujer lo haga con la cabeza descubierta. Todo eso está relacionado con el hecho de que Dios ha dotado a las mujeres con un pelo largo y bello. «¿No así que la naturaleza misma os dicta que

no es decente que el hombre deje crecer su cabellera?» (11:14). ¡A Pablo no le habría hecho mucha gracia el modo en que Jesús iba a ser representado por el arte cristiano!

Es refrescante enterarse, por el libro de Elaine Pagels sobre documentos gnósticos descubiertos recientemente, de que los cristianos primitivos aplicaban a Dios tanto símbolos masculinos como femeninos.^[11.17] Ojalá que a medida que avance la liberación de la mujer los cristianos recuperen esos símbolos primitivos que durante tanto tiempo se han considerado heréticos. No hay motivo alguno por el que pronombres

neutros, sin implicaciones sexuales, no puedan ser de uso general en el discurso teológico, pero es difícil imaginar cómo se puede eliminar la masculinidad de la Encarnación sin modificar el núcleo de la ortodoxia. Un Dios asexuado es fácil de aceptar, pero ¿y un Salvador andrógino? El catolicismo ha compensado parcialmente este sesgo masculino del cristianismo elevando a María por encima de los demás mortales, pero no hay manera de salvarse del hecho de que María no es Dios Madre, sino la madre de una encarnación masculina de Dios. Ni tampoco sirve de gran cosa blandir los

evangelios gnósticos en los que se dice que Jesús había tenido un amor especial por María Magdalena.

En el evangelio canónico de Juan, se da a entender que Jesús sentía un amor especial por Juan, un amor descrito en unos términos tales que se ha convertido en la piedra angular de una literatura considerable (la mayor parte de ella está en lenguas europeas y no ha sido traducida al inglés) en la que se sugiere que Jesús era homosexual. Y ésta es efectivamente la opinión de muchos cristianos homosexuales, entre los que se incluyen pastores y sacerdotes, aunque sea todavía un tema demasiado

tabú para que se pueda discutir abiertamente en los Estados Unidos.
[11.18]

Hace cosa de un año tuve una divertida conversación, por lo menos para mí lo fue, con un pastor episcopalista que era homosexual y que no hacía ningún secreto de su modo de vivir, compartiendo abiertamente un apartamento con su amante. Era violentamente contrario a la ordenación sacerdotal de las mujeres fundándose en el argumento conocido (sostenido recientemente por el papa Juan Pablo II) de que los sacerdotes son símbolos de Jesús que, aunque era Dios, era también

verdaderamente un hombre. Me parece a mí que la teología cristiana tradicional está tan entretrejida con la dominación masculina que pasará mucho tiempo, con cambios doctrinales lentos que por ahora sólo pueden ser objeto de conjetura, antes de que una mujer verdaderamente emancipada, o un hombre que comparta sus opiniones, se pueda sentir a gusto con el cristianismo. Por supuesto que lo mismo se puede decir del judaísmo y del islamismo.

La controversia sobre el sexo de Dios subraya los peligros de hacer un modelo personal de Dios que sea tan antropomórfico que llegue a ser

ofensivo. Sin embargo, si Dios ha de tener algún significado en la vida humana, hay que modelarlo de alguna manera. He expuesto las razones por las que creo que el modelo personal, con el antropomorfismo restringido por la doctrina de la predicación analógica, es el mejor modelo que tenemos, y de hecho es el único, si no queremos caer en un panteísmo en el que Dios se evapora en una nube acuosa de tan poco valor emocional que uno podría simplemente prescindir del símbolo de Dios. ¿Y por qué no? En los dos capítulos que siguen examinaré cuáles creo que son las razones correctas,

cuáles las incorrectas, para creer en un Dios personal.

12. LAS DEMOSTRACIONES: Por qué no creo que se pueda demostrar la existencia de Dios

Me recordáis a un granjero que le dijo a su obispo, después de un sermón en que demostraba la existencia de Dios: «Ha sido un sermón muy interesante, pero a pesar de todo, sigo creyendo que

Dios existe».

WILLIAM JAMES, en una
carta de 1987

Si Dios nos hablara claramente, como lo hacía Jehová tan a menudo en el Antiguo Testamento, podríamos creer en la existencia de Dios (a menos que nos creyéramos locos) por las mismas razones que creemos en la existencia de otras personas. Si Dios nos mostrara su poder con milagros espectaculares, como convertir a alguien en estatua de sal, habría una buena base empírica para creer. Si pudiéramos hacer experimentos

que apoyaran, aunque sólo fuera indirectamente, la hipótesis «Dios existe», creeríamos en Dios por las mismas razones que creemos en la gravedad. Yo no creo que Dios se nos revele, ni que lo haya hecho alguna vez de una manera tan tosca.

¿Hay argumentos puramente lógicos que prueban la existencia de Dios, unas razones tan convincentes que si un ateo inteligente las entendiera se convertiría en teísta? No los hay. En la lección dieciocho de *Varieties of Religious Experience*, William James resumió la situación en unas pocas frases que podrían haber sido escritas la semana

pasada:

Los argumentos en favor de la existencia de Dios han resistido durante cientos de años al oleaje de la crítica de los no creyentes, que, sin poderlos desacreditar ante los oídos de los creyentes, ha ido arrancando lenta e inexorablemente el cemento de la juntas. Si uno ya tiene un Dios en el que creer, entonces estos argumentos lo reafirman. Si uno es ateo, no consiguen convencerlo.

La larga serie de pensadores

famosos, plenamente capaces de entender dichos razonamientos y que, sin embargo, no fueron convencidos por ellos, es un testimonio de la debilidad de esas «demostraciones». Pero, podríais contestar, ¿no hay también una larga lista de teístas, igualmente distinguidos, que creyeron firmemente que la existencia de Dios se *podía* demostrar sólo con la razón?

Sí, y ahora os explicaré por qué he adjetivado «lógicos» diciendo que no hay argumentos «puramente» lógicos. Hay, en efecto, argumentos parcialmente lógicos. Si partís de unos ciertos postulados, que carezcan de base lógica

o científica, las demostraciones tradicionales tienen sentido. Desde mi perspectiva fideísta, los postulados necesarios para que las demostraciones sean válidas no son racionales sino emocionales. Responden a unas necesidades muy profundas. Aceptando estos postulados emotivos, las demostraciones son compulsivas, pero los postulados en sí vienen del corazón y no de la cabeza.

Los sistemas lógicos y matemáticos se basan también en postulados pero en estos casos no se basan en pasiones. Creemos en la verdad del teorema de Pitágoras, por ejemplo, porque podemos

demostrarlo en el sistema formal de la geometría euclídea, y porque podemos confirmar su veracidad mediante modelos físicos. Si pudiéramos dibujar un triángulo cuyos ángulos interiores sumaran 90° , nuestra confianza en los teoremas de la geometría euclídea se resentiría por ello, pero, naturalmente, no podemos dibujar tal triángulo, igual que no podemos hacer que dos guijarros más dos guijarros sumen cinco guijarros. Dado el sistema formal de la geometría euclídea, se sigue con una lógica implacable que los ángulos de cualquier triángulo han de sumar 180° , exactamente del mismo modo que a

partir del sistema formal de la aritmética se sigue que la suma de dos y dos ha de ser cuatro. Incluso en el interior de un sol, dijo Bertrand Russell en cierta ocasión, una yarda son tres pies.

Los postulados que hacen plausibles las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios son de un tipo completamente distinto. Consideremos el conocido argumento de la causa primera. Si cada suceso tiene una causa anterior, parece que nos enfrentemos a dos posibilidades: o bien creer en una causa primera (el motor inmóvil de Aristóteles) que es causa de sí misma o no tiene causa, o aceptar cadenas

causales que se remontan en el tiempo indefinidamente.

Ahora bien, dondequiera que Tomás de Aquino se encontraba con una sucesión infinita en cualquiera de sus demostraciones de la existencia de Dios, simplemente la descartaba por absurda. Pero ¿absurda, por qué? Aquí es precisamente donde una razón emotiva subliminal se nos cuela furtivamente en el razonamiento. Una sucesión infinita sólo es absurda si a uno le resulta fea o molesta. No tiene nada de *lógicamente absurdo*. Uno puede sentirse incómodo con el conjunto infinito de los números enteros, pero ¿quién va a negar que la

sucesión se prolonga indefinidamente en ambos sentidos? Las fracciones de la sucesión $1/2$, $1/3$, $1/4$, $1/5$, ... son cada vez más pequeñas, pero la sucesión no acaba nunca en una fracción que sea menor que todas. Puede que la demostración por la causa primera sea emocionalmente satisfactoria, al permitir escapar de la angustia que produce una sucesión infinita, pero está claro que es lógicamente defectuosa.

Lo mismo vale para una pequeña variante de este mismo argumento. Permitimos que el universo sea infinito desde el punto de vista temporal, pero insistimos en que no puede ser que toda

la sucesión de sucesos sea causa de sí misma o que no tenga causa. Nos encontramos de nuevo con que, aunque sea emocionalmente satisfactorio para algunos, quizá la mayoría, colgar ese universo sin principio de una percha más alta, sin esta razón emotiva el argumento no demuestra nada. Si decimos que Dios, la percha trascendente, se causa a sí mismo, o que no tiene causa, no resolvemos el problema del ser, sino que simplemente lo evadimos. ¿No sería más simple, como sugirió David Hume, dejar que el universo entero fuera no causado, o que fuera causado por sí mismo, como una

de las caricaturas de Saul Steinberg, que representaba a un hombre que, lápiz en mano, se dibuja a sí mismo? Para mucha gente un universo así es impensable, pero la dificultad emana del sentimiento, no de la razón. No hay nada de irracional en ese pensamiento. Todas las personas, dice en alguna parte Bertrand Russell, tienen madre. Pero esto no implica que toda la especie humana haya de tener una madre. Cada número entero tiene un anterior, pero esto no implica que la sucesión infinita de los números negativos haya de tenerlo.

La más famosa de las demostraciones de la existencia de Dios

ha sido y sigue siendo el argumento teológico, o el fin absoluto —el hecho de que haya un cierto orden en la naturaleza implica un Planificador general. Antes de Darwin se invocaba constantemente lo maravillosamente bien adaptadas que estaban las partes de los seres vivos. Sabemos ahora que la teoría de la evolución ha debilitado considerablemente esos argumentos. Ya no es posible pensar que la maravillosa estructura de un ojo humano, o la de cosas sin vida como las galaxias o el sistema solar, tienen una historia semejante a la construcción de un reloj.

Esto no es óbice, sin embargo, para

que la mayoría de la gente, al contemplar la grandeza del cielo estrellado o la estructura más humilde de una flor o de un cristal de nieve, pueda experimentar la profunda sensación de que, tras un orden tan maravilloso, haya de haber algo parecido a una inteligencia humana. Incluso Immanuel Kant, que puso al descubierto la debilidad lógica del argumento teológico en su *Crítica de la razón pura*, aceptó la fuerza emocional de la demostración:

Esta demostración merece que siempre se la cite con respeto. Es la

más antigua, la más clara y la más acorde con el sentido común de la humanidad. Anima el estudio de la naturaleza, pues este mismo debe su existencia y cobra renovado vigor de esa fuente. Sugiere finalidades y objetivos donde nuestra observación no las habría descubierto por sí sola, y amplía nuestros conocimientos de la naturaleza por medio del concepto guía de una unidad especial, cuyo principio reside fuera de la propia naturaleza. Este conocimiento actúa de nuevo sobre su causa, a saber, sobre la idea que nos ha llevado a él, y refuerza tanto la creencia en un

Autor supremo (de la naturaleza) que le da un poder de convicción irresistible.

Tratar de empequeñecer la autoridad de este argumento sería totalmente vano además de incómodo. La razón, sostenida constantemente por esta evidencia cada vez mayor que, aunque empírica, es tan poderosa, no puede ser tan presionada con dudas sugeridas por especulaciones sutiles y abstrusas, sin que despierte de una vez de toda esa indecisión melancólica, como de un sueño, y eche una mirada a las maravillas de

la naturaleza y a la majestad del universo —ascendiendo cada vez más arriba hasta lo más alto, de lo condicionado a sus condiciones, hasta el autor supremo e incondicionado (de todo ser condicionado).

Se podría llenar fácilmente un libro con extractos pintorescos de escritores que han dado testimonio del poder de convicción de la prueba teleológica. He aquí, por ejemplo, el pensamiento de la *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, sola en el páramo:

Llegó la noche y salieron sus planetas: una noche segura y tranquila; demasiado serena para tener miedo. Sabemos que Dios está en todas partes; pero es cierto que Su presencia la sentimos principalmente cuando Su obra se despliega ante nosotros en su mayor escala: y en el sereno cielo nocturno, donde Sus mundos hacen su curso silencioso, es donde leemos Su infinitud, Su omnipotencia y Su omnipresencia con la mayor claridad. Me arrodillé para rezar por Mr. Rochester. Levantando la mirada, con los ojos empañados por

las lágrimas, vi la imponente Vía Láctea. Recordando lo que era —el sinfín de sistemas que la formaban, barriendo el espacio como finos trazos luminosos— sentí el poder y la fuerza de Dios. Me convencí de Su capacidad para conservar lo que había creado: me convencí más y más de que ni la tierra había de perecer, ni tampoco ninguna de las almas que ella atesoraba. Convertí mi oración en una acción de gracias: la Fuente de la Vida era también el Salvador de los espíritus. Mr. Rochester estaba a salvo: era de Dios y Este iba a guardarle. Volví a

acurrucarme en el seno de la colina;
y al cabo de poco rato, dormida, se
me pasaron las preocupaciones.

Escuchad a Sir Isaac Newton,
hablando en pentámetros yámbicos, en
Watchers of the Sky de Alfred Noyes:

*Was the eye contrived by
blindly moving
atoms,*

*Or the still-listening ear
fulfilled with music*

*By forces without
knowledge of sweet
sounds?*

*Are nerves and brain so
sensitively fashioned
That they convey these
pictures of the world
Into the very substance
of our life,
While That form which
we came, the Power
that made us,
is drowned in blank
unconsciousness of
all?*^[12.a]

Witness [Testimonio], de Whittaker Chambers, nos proporciona un último ejemplo, que podría haber salido de la

pluma del teólogo inglés del siglo XVIII,
William Paley:

Pero mi ruptura (con el Partido Comunista) data de un hecho muy casual. Estaba sentado en nuestro apartamento de St. Paul Street, en Baltimore. Era poco antes de que nos mudáramos al apartamento de Alger Hiss, Washington. Mi hija estaba en su silla alta, y yo la miraba comer. Ella era la cosa más milagrosa que me hubiera ocurrido nunca. Me gustaba mirarla hasta cuando se ensuciaba la cara con la papilla, o la tiraba al suelo

reflexivamente. Mi mirada se detuvo en la delicadas convoluciones de su oreja —esas orejitas complejas y perfectas. Y me vino a la mente el siguiente pensamiento: «No, no puede ser que esas orejitas hayan sido creadas por un azar emanado de los átomos de la naturaleza [la concepción comunista]. Sólo podrían haber sido creadas por un vastísimo plan». El pensamiento fue involuntario e inintencionado. Me lo saqué de la cabeza, pero nunca lo olvidé por completo, así como tampoco olvidé la ocasión. Tenía que sacármelo de la cabeza, pues si

lo hubiera terminado habría tenido que decir: ese plan presupone a Dios. Entonces no sabía que, en aquel preciso momento, el dedo de Dios se había posado en mi frente por primera vez.^[12.1]

No me parece que este episodio tenga nada de ridiculizable. ¿Por qué la orejita de un niño que uno ama no puede ser un ejemplo del plan de Dios tan bueno como cualquier otra cosa del universo? El oído interno no es menos complejo que el ojo. Y ambos son muchísimo más complejos que el reloj que usó Paley en su famosa

demostración. La fuerza emotiva del argumento no queda debilitada en lo más mínimo por la verdad de la evolución, sino que de hecho es reforzada. La evolución cósmica implica que las partículas elementales que aparecieron en los primeros minutos después de la gran explosión tenían unas propiedades matemáticas que, miles de millones de años después, les permitirían formar unos huevos microscópicos que crecerían hasta convertirse en nosotros.

[12.2] No puedo figurarme que alguien pueda leer *Witness* sin quedar impresionado por la autenticidad de la experiencia religiosa de Chambers.

Con los avances de la química orgánica, numerosos científicos y pensadores que no tienen nada en contra de la evolución biológica han presentado una nueva versión de la prueba de la finalidad aplicada a los seres vivos. El argumento se centra en la probabilidad de que la vida pudiera aparecer espontáneamente en los mares primitivos. Se supone que la vida se inició hace unos cuantos miles de millones de años cuando, por casualidad, unas moléculas que contenían carbono, y que durante millones de años se habían macerado en una sopa orgánica, formaron un

microorganismo capaz de autorreproducirse. La probabilidad de que esto ocurriera por puro accidente es, según su razonamiento, tan increíblemente baja que, para explicar la aparición de la vida, es necesaria la intervención de una deidad.

Pierre Lecomte du Noüy presentó este argumento en dos de sus libros de los años cuarenta. Más recientemente, Sir Fred Hoyle y su socio N. Chandra Wickramasinghe lo han refinado más en su libro *Evolution from Space*. Estiman que la probabilidad de que el puro azar produjera un solo microorganismo capaz de autorreproducirse es de 1 entre 10

elevado a menos 40.000 (la unidad seguida de 40.000 ceros). Incapaces de dar el salto hacia un Dios exterior al universo, Hoyle y su compañero (que fue educado en el budismo) ponen lo que ellos llaman una «inteligencia» dentro del universo, que continuamente fabrica microorganismos a partir del gas interestelar. Estas pequeñas formas de vida son llevadas a cualquier parte del universo por la presión de la luz estelar. Los cometas las transportan hasta los planetas donde, si encuentran unas condiciones favorables, florecen y evolucionan.^[12.3]

Pocos científicos se toman en serio

esa nueva teología de ciencia-ficción de Hoyle. Su punto más débil es que no hay nada que obligue a suponer que cuando las moléculas orgánicas se mezclan unas con otras, ya sea en una sopa orgánica o en el espacio exterior, sólo se puedan combinar por la acción del azar puro. Sino que más bien se combinan de acuerdo a lo que Isaac Asimov llamó en cierta ocasión azar impuro —un azar condicionado a ciertas leyes naturales que por el momento desconocemos. Debido a nuestra gran ignorancia, no tenemos manera de hacer estimaciones de probabilidad razonables.

Una variante reciente y más sutil de

la prueba teleológica se centra en la naturaleza de la gran explosión. Los físicos no ven por qué ésta no pudo haber producido un universo en el que ciertas constantes fundamentales, como la constante de Planck, la constante de estructura fina o el ritmo de expansión del universo, hubieran tenido valores distintos de los que tienen. Y sin embargo, si variamos ligeramente algunas de estas constantes, obtenemos un universo en el que ni se podrían formar estrellas, ni tampoco planetas ni microorganismos. Así que...

Estos argumentos en favor de la existencia de Dios se me antojan tan

frágiles como las pruebas teleológicas clásicas anteriores a Darwin. Por lo que sabemos, como nos ha enseñado el físico John Wheeler, podría ser que miles de millones de grandes explosiones estuvieran ocurriendo en el hiperespacio y por toda la eternidad; explosiones que producirían unos universos en los que se darían todas las combinaciones posibles de constantes fundamentales. Como dice la canción, *«We're here because we're here because we're here because we're here»*. El argumento de que Dios tuvo que sintonizar con precisión la bola de fuego primigenia para crear un cosmos

capaz de producir vida inteligente, sólo es convincente para aquellos que no quieren aceptar que pueda haber una infinidad de universos sin vida, y que se sienten más cómodos suponiendo que una inteligencia superior dirigió nuestra gran explosión para que produjera exactamente el universo que salió.

Observad que la imagen de Wheeler deja una puerta abierta para que el ateo pueda escapar a la estimación de probabilidades de Hoyle, aunque se dé por sentado que las moléculas orgánicas se combinan por puro accidente. Puede que en un universo la probabilidad de que se dé la vida sea muy baja, pero no

hay ningún límite al número de universos que pueden nacer y morir, si el espacio y el tiempo no tienen fin. Independientemente de lo pequeña que sea su probabilidad, finalmente siempre habrá un universo en el que ese raro acontecimiento se produzca, con lo que ¡hemos aquí!

Mis observaciones no pretenden denigrar lo que los cosmólogos llaman «principio antrópico». Según éste, podemos «explicar» ciertas propiedades de la tierra, el sistema solar, la galaxia, o incluso la bola de fuego primigenia, preguntándonos por el tipo de condiciones necesarias para explicar la

existencia de los cosmólogos en el momento actual. El principio no tiene de nuevo más que el nombre. Para los aficionados a los problemas de ajedrez, no es más que la aplicación a la cosmología del «análisis retrógrado». Dada una posición en el tablero de ajedrez, a la que se le ha quitado una pieza, uno puede deducir a veces la naturaleza de la pieza que falta analizando las posibles jugadas anteriores de la partida.^[12.4]

El principio es atractivo para los físicos que tienen instintos solipsistas, pues parece como si dijera, aunque naturalmente no lo diga, que en cierto

modo es nuestra consciencia quien hace el universo tal y como es. «Hemos descubierto una huella extraña en las playas de lo desconocido», escribía Sir Arthur Stanley Eddington en el último párrafo de su obra *Space, Time and Gravitaron*, que se suele citar a menudo. (Con «huella extraña» quería decir el modo extraño en que nuestro universo está organizado.) «Hemos inventado teorías muy profundas [...] para explicar su origen. Por fin, hemos conseguido reconstruir la criatura que dejó esa huella. ¡Y he aquí que somos nosotros mismos!»^[12.5]

Esto puede parecer profundo, pero si

se expresa sin tanta poesía y con menos ambigüedad, resulta trivial. «Imaginaos un conjunto de universos de toda clase», dicen Robert Dicke y P. J. E. Peebles en su contribución a *General Relativity: An Einstein Centenary Survey*. «No ha de sorprendernos que el nuestro no corresponda a un universo “promedio”, pues puede muy bien ser que las condiciones de este “promedio” sean hostiles. Sólo podemos existir en un universo que pueda satisfacer nuestras necesidades.»

Dicke y Peebles describen una ruleta rusa en la que participan miles de personas. De entre un gran número de

pistolas, cada jugador escoge al azar una, que puede estar o no cargada. Al final del juego, un estadístico hace un análisis retrógrado y llega a la conclusión de que «Hay una probabilidad muy alta de que las pistolas descargadas elegidas al azar hayan sido tomadas por los supervivientes».^[12.6]

La analogía de la ruleta rusa probablemente eche abajo cualquier intento de invocar el principio antrópico como argumento en favor de la existencia de Dios. Por supuesto que uno puede suponer, si así lo prefiere, que hay un Creador que ha seleccionado

nuestro universo-pistola descargado de entre un conjunto de ellos que estaban cargados, pero una suposición no es una demostración. En el mismo libro que acabamos de citar, Roger Penrose se imagina a Dios contemplando un gran mapa en el que cada punto representa el plan de un mundo posible, y clavando un alfiler en el mapa para hacer que un universo se haga realidad. Quizá haya sido escogido uno solo de esos universos. O quizá Dios cree millones de universos señalando con el dedo muchos lugares del mapa, quizá incluso señalando al azar, o con un millón de manos a la vez. Es un juego celestial con

el que el Creador se divierte solo (¿o con otros?) experimentando con miríadas de mundos posibles para ver qué hace cada uno de ellos.

Cualquiera que sea el guión, el argumento de la sintonización fina de la bola de fuego como prueba de la existencia de un Gran Sintonizador no me parece esencialmente distinto de los argumentos anteriores basados en el orden de la naturaleza, y que en la actualidad suenan a cuento chino. Si el agua no se dilatara al congelarse, el hielo de los lagos se formaría de abajo a arriba, matando así todos los peces. Si el eje de la tierra no tuviera

precisamente la inclinación que tiene, las estaciones serían o demasiado templadas o demasiado severas para la vida (véase el *Paradiso* de Dante, Canto 10). Si la órbita de la tierra estuviera más cerca o más lejos del Sol, su superficie sería demasiado caliente o demasiado fría para albergar la vida. Los meteoritos destruirían nuestras ciudades si la atmósfera no los quemara primero. En la lección veinte de *Varieties*, James cita varias docenas de ejemplos divertidos sacados de la retórica teológica. Ni siquiera el joven Kant fue inmune a este tipo de razonamientos. En su monografía (*El*

único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios)

[12.b] —que después repudió—, Kant ensalza la atmósfera terrestre por producir (entre otras cosas) el crepúsculo, una transición suave de la luz diurna a la oscuridad que es cómoda para los ojos. Parece ser que si la luz diurna se apagara igual que se apaga una vela tendríamos menos motivos para creer en Dios.

Los escépticos han caricaturizado incansablemente los argumentos de esa clase. El Dr. Pangloss, del *Candide* de Voltaire, observa lo apropiado de la forma de la nariz para aguantar las

gafas. En su chistoso libro sobre el chiste, Freud cita a Jules Michelet: «¡Qué bien preparado está todo en la naturaleza! En el mismo instante de nacer, cada niño encuentra una madre dispuesta a cuidar de él».^[12.7] ¡Cuan providencial resulta que los desiertos polares estén precisamente donde no vive nadie! ¡Qué grato que Washington y Lincoln nacieran en días festivos!

El argumento clásico de la aceptación general —consistente en afirmar que, como tanta gente cree y ha creído en Dios, la creencia ha de ser cierta— no es convincente desde el punto de vista lógico, por supuesto,

aunque no deja de tener cierto valor. El hecho de que tantas personas, y en especial personas de gran cualificación intelectual, hayan creído en Dios, cuando menos debería dar que pensar al ateo; exactamente igual que un sordo habría de sospechar que algo de valor ha de tener la música para que tanta gente admirable confiese disfrutar con ella. Pero éste es también un argumento emotivo. No demuestra más que lo que cualquier ateo sabe ya, que para muchísima gente el creer en Dios o en unos dioses satisface unas ansias muy profundas.

Resulta fácil volver del revés el

argumento del plan general y aducir que el caos y el mal del mundo sugieren más bien la no existencia de Dios —es un argumento clásico que en cierta ocasión C. S. Lewis llamó «el argumento de la falta de plan». Y es particularmente poderoso cuando se aplica a los males naturales que acosan a la vida humana, como los terremotos y las pestes, pero también es válido para otras formas de vida inferiores. Mucho antes de Darwin ya se sabía que un plan anatómico que resultara muy provechoso para una especie dada, difícilmente se podía decir que lo fuera para las especies que aquélla devoraba.

«Al gusano que se esconde bajo la corteza de un árbol», escribía James en *Pragmatism*, «la exquisita idoneidad del organismo del pito real para extraerle ha de ser un argumento en favor de la existencia de un planificador diabólico.» En 1964, un par de hormigas de la tira cómica *B. C.* de Johnny Hart decían lo mismo. «¡Qué maravilloso es vivir, existir! ¿A qué magnífico plan obedece el que yo esté aquí? ¿Es para elevar las especies?, ¿para descubrir el secreto de la creación? ¿Estoy aquí para inspirar a mi especie? ¿Soy un rey? ¿Un príncipe? ¿Un profeta?» Y contesta la otra hormiga: «¡Di más bien comida de

oso hormiguero!»).

En capítulos posteriores consideraremos con más detenimiento el argumento de la falta de plan. Ahora sólo añadiré el pensamiento clásico de que, aun cuando uno encuentre válido el argumento del plan general, ello no le da ninguna garantía de que lo que el Planificador tiene en mente no sea más que un juego. De vez en cuando algún mecánico imaginativo y caprichoso construye una máquina grande y compleja, con muchísimos engranajes, palancas, poleas, cadenas, ejes, luces, etc., diseñada únicamente para funcionar, pero no para *hacer* nada.^[12.8]

Quizá el universo entero no sea más que una broma de ésas, un gran chiste cómico fabricado por un dios que no tenía otra intención que divertirse él y sus amigos. Podría también tratarse de una broma diabólica perpetrada por un dios demoníaco. Parte de la broma consistiría en poner seres inteligentes en un universo preparado para alimentar en ellos la falsa esperanza de estar en manos de un dios benévolo que les premiará con otra vida.

La demostración de la existencia de Dios que me parece menos defendible es el famoso argumento ontológico de san Anselmo. En su poema «Abecedarium

Philosophicum», C. S. Lewis resumió así la versión de Descartes:

*D de Descartes que dijo
«Dios no podría ser
tan completo si no
existiera. Luego
existe. Q.E.D.».* ^[12.9]

La demostración establece en efecto que si formamos el concepto de Dios como el ser más perfecto que podamos imaginar, no podemos dejar de considerar la existencia entre sus perfecciones. Está claro que un Dios existente es más perfecto que otro que

no exista. Pero estoy de acuerdo con aquellos críticos que no son capaces de ver qué fuerza lógica obliga a dar el salto desde el concepto de un Dios existente hasta la garantía de que dicho concepto representa algo exterior a nuestra mente. Soy consciente de que el argumento sigue teniendo defensores distinguidos, que lo defienden incansablemente y, en mi opinión, fastidiosamente: Norman Malcom, Richard Campbell, mi ex profesor Charles Hartshorne, y otros. Sólo puedo decir que nunca he visto el argumento formulado de manera que no se le pudiera encontrar algún eslabón con un

vacío que sólo pudiera salvarse por medio de un salto emotivo. [\[12.10\]](#)

Kant comprendió muy claramente la falacia de la demostración, pero como la expresó en una terminología fácilmente malinterpretable, a menudo se le ha criticado injustamente. Cuando Kant decía que la existencia no es un predicado, y que un centenar de táleros reales contiene exactamente el mismo número de táleros que un centenar de táleros posibles, sólo quería decir que el *concepto* de un centenar de táleros no es alterado por el hecho de que uno crea, o haya descubierto por la experiencia, que los táleros

efectivamente existen.

Supongamos que expreso mi idea de manzana azul pintando un cuadro de cinco manzanas azules. Lo señalo con el dedo y digo: «Esto representa cinco manzanas azules». Si después descubro que las manzanas azules existen de verdad, puedo señalar el mismo cuadro y decir: «Esto representa cinco manzanas azules reales». Y si no consigo descubrir la existencia de las manzanas azules, puedo señalar el cuadro y decir: «Esto representa cinco manzanas azules imaginarias». En los tres casos el cuadro es el mismo. El concepto de cinco manzanas reales no

contiene ni una manzana más que el concepto de cinco manzanas posibles. A la idea de unicornio no le saldrán más cuernos por el hecho de que los unicornios existan en la realidad. En la terminología de Kant, uno no añade ninguna propiedad nueva a un concepto al expresar la creencia de que dicho concepto corresponde a un objeto real y exterior a su mente.

Naturalmente, sólo es cuestión del modo de hablar. En otros lenguajes epistemológicos es perfectamente aceptable decir que la existencia es un predicado. Pero suponer que Kant no era consciente de que es mejor tener en el

bolsillo dinero real que dinero imaginario es suponer que Kant era un imbécil. Y no lo era. «Sin embargo, cien táleros reales», escribía Kant, «afectan a mi situación financiera de un modo muy distinto a como lo hace su mero concepto.» Cuando uno cree haber encontrado una afirmación de un gran filósofo que parece obviamente absurda, es bueno apostar por que uno no ha entendido del todo bien la afirmación. Un ejemplo reciente, y sorprendente, de deberes mal hechos lo tenemos en el *How to Think About God*, de Mortimer Adler. Este castiga severamente a Kant por haber caído en un error infantil:

¿No es mejor tener en el bolsillo cien dólares reales que cien dólares imaginarios por la sencilla razón de que me permiten comprar cosas? ¿No van mejor un paraguas o un impermeable que existan de verdad, que sus homólogos imaginarios en lo que unos y otros representan de protección frente a la lluvia?^[12.11]

Como defensor de toda la vida de los clásicos, Adler no debió de haber supuesto que Kant no era consciente del valor del dinero real o de los paraguas reales.

No perderé el tiempo en las

variantes triviales del argumento ontológico, que lo reducen a tautologías tales como que el Ser ha de existir, o que, si hay un Ser perfecto necesariamente existente, entonces ese Ser ha de existir necesariamente. Tampoco pretendo negar que, después de pensar en distintas formas del argumento ontológico, alguien que crea en Dios se pueda inclinar a *sentir* que el Ser más perfecto ha de existir, pero naturalmente la demostración pretende ser más que eso. Pretende que la afirmación «No hay Dios» es tan autocontradictoria como «Un triángulo tiene cuatro lados». Ni tan siquiera

Tomás de Aquino aceptó esto, y aunque el argumento todavía deje embobados a unos cuantos metafísicos, coincido con la mayoría de pensadores que consideran que esa demostración no es más que prestidigitación lingüística. No hay nada que exista, decía Hume, incluido el cosmos entero, cuya no existencia entrañe una contradicción lógica. Puede que la idea de que todo sería más simple si nada existiera nos deje sumidos en una profunda angustia, pero no tiene nada de inconsciente.

Karl Barth escribió un libro malhumorado y (en mi opinión) divertido sobre la demostración de san

Anselmo. La tesis del libro era la siguiente: el argumento ontológico no demuestra nada, pero sirve para que cualquier creyente profundice en su comprensión de Dios.^[12.12] Algunos Escolásticos medievales, y en particular san Buenaventura, dijeron prácticamente lo mismo, y aunque yo no pueda atacar esta tesis, me parece claro que no es lo que, ni san Anselmo ni los que le han defendido posteriormente, pretendieron que fuera el argumento. Podemos reformular así la tesis de Barth: Para los que creen en Dios, es emocionalmente intolerable que su concepto de Dios perfecto, tan sublime y satisfactorio, no

incluya la creencia en la existencia real de Dios. Hermann Lotze lo dijo resueltamente en su *Microcosmos* (libro 9, capítulo 4): «*Sentimos* la imposibilidad de que Dios no exista». (La bastardilla es mía.)

Cuando en 1962 se publicó la traducción inglesa del libro de Barth sobre san Anselmo, fue revisada por John Updike, exbarthiano y gran admirador de Barth. Coincido con Updike en que Barth escribió mucho más acerca de su propia teología que de la de san Anselmo. A medida que se va avanzando por la curiosa monografía de Barth, escribe Updike, uno se espera «el

salto gigantesco que se anticipa, desde la existencia como concepto a la existencia como hecho —del *esse in intellectu* al *esse in re*. De repente ocurre algo raro. Anselmo da el salto y Barth no, aunque éste sigue hablando como si no se hubiera apartado nunca del lado de Anselmo». [12.13]

En efecto, Barth acaba aceptando las críticas tradicionales al argumento, pero sigue admirándolo a pesar de todo porque prueba, como dice Updike, «que no podemos orar ni creer en un Dios que consideramos una ficción de nuestra imaginación». En palabras de Barth: «Dios es el Único que se manifiesta a sí

mismo mediante la orden de que no imaginemos nada mayor que él». ¿Es esto todo lo que pretendía san Anselmo? Updike no piensa así, y yo tampoco, ni tampoco Etienne Gilson, que criticó el libro de Barth en términos parecidos.

Me reprimo las ganas de dedicar más páginas a las demostraciones clásicas de la existencia de Dios, y a las refutaciones de Hume, Kant, Mill, y tantos otros. Permitidme que os comprima mi propia concepción: en todas las demostraciones encuentro un salto emocional, ya sea explícito o implícito, que emana de un deseo, de un temor o de ambas cosas a la vez, un

salto que se da en alguno de los eslabones de la demostración. Como argumentos totalmente racionales, ejemplos de lo que Kant llamó razón pura, esas demostraciones no son válidas. Pero como argumentos parcialmente racionales, dando por supuestos ciertos postulados emotivos, expresan en términos razonables y convincentes unas creencias muy hondamente sentidas, y es por ello que siguen floreciendo. De hecho, esta idea no está muy alejada de la de muchos escolásticos, según los cuales no es posible que uno encuentre convincentes esas demostraciones sin la ayuda de una

especial iluminación divina, una gracia especial. Supuesta la fe de antemano, esas demostraciones dramatizan la intensidad de nuestra hambre de Dios. Profundizan y refuerzan nuestra fe en Dios.

Según una posición curiosa, sostenida por unos pocos pensadores cristianos, aunque no se haya formulado aún ninguna demostración lógicamente impecable de la existencia de Dios, se puede creer, por la fe, que dicha demostración es posible. La autoridad citada un sinnúmero de veces por los teólogos medievales en apoyo de esta creencia es la afirmación de san Pablo:

«En efecto, las cosas invisibles de Dios, aun su eterno poder y su divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas...» (Romanos 1:20). «Puede que haya demostraciones verdaderas», escribía Blaise Pascal en sus *Pensées*, «pero no es seguro. Así pues, esto no demuestra nada, aparte de que no es seguro que todo sea inseguro, para mayor gloria del escepticismo.» Hacia el final de la *Crítica de la razón pura*, Kant atribuye la esperanza de que haya una demostración perfecta a «algunos hombres excelentes y serios», entre los

que se contaba el filósofo suizo Johann George Sulzer, contemporáneo suyo, que escribió principalmente sobre estética. Y añade Kant: «Estoy seguro de que nunca ocurrirá».

A pesar de las dudas de Pascal y de la certeza de Kant, la esperanza de encontrar una demostración válida, no inventada aún, de la existencia de Dios sigue obsesionando a Mortimer Adler. En los años treinta, cuando era profesor en la Universidad de Chicago, Adler creía tan firmemente en las cinco vías de santo Tomás que hacía unos esfuerzos tremendos para convencer a sus estudiantes de la validez de las mismas.

Más tarde empezó a dudar. Expresó sus dudas por primera vez en un artículo sobre «The Demonstration of God's Existence», en un número de *The Thomist* (enero de 1943) en homenaje a su amigo Jacques Maritain. Adler argumentaba en ese artículo que las cinco vías tomistas tenían defectos importantes. Y trató de bosquejar una demostración válida en los siguientes términos: si las cosas existen, Dios existe; las cosas existen, por lo tanto Dios existe. En la *Crítica de la razón pura*, Kant lo dijo de este modo: «Si existe alguna cosa, entonces ha de existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien,

como por lo menos yo existo, un ser absolutamente necesario existe».

Desgraciadamente, como dice Adler en su autobiografía: «La demostración dejaba sin resolver bastantes dificultades. Ello equivalía a decir que aunque la existencia de Dios pudiera demostrarse en un futuro, esto no se había logrado aún...».^[12.14]

Las críticas de Adler a Tomás de Aquino levantaron reacciones contrarias muy vigorosas entre los tomistas. «Mi mayor decepción», cuenta Adler, «fue cuando me enteré de que no había conseguido que Maritain cambiara su posición sobre el tema.» Y en efecto, en

su libro *Approaches to God*, Maritain previene al lector contra las opiniones de Adler.

Adler sigue buscando aún esa demostración tan esquiva. En *How to Think About God* repite las objeciones habituales a las demostraciones tradicionales, y encuentra que ninguna de ellas es válida. Después, en el capítulo 14, defiende lo que él llama un «argumento verdaderamente cosmológico» que reza como sigue. Si el cosmos considerado en su globalidad necesita ser explicado, y si no puede ser explicado por causas naturales, entonces Dios ha de ser su causa. Los problemas

están en el segundo *si*. En el capítulo siguiente Adler razona que la segunda premisa equivale a decir que es imposible que el cosmos deje de existir y sea sustituido por la nada. Según Adler, nuestro cosmos es uno de los muchos mundos posibles; por lo tanto su no existencia es una posibilidad. Y como existe, hemos de suponer que, o bien Dios lo creó de la nada (en cuyo caso Dios existe), o que el mundo ha existido por siempre jamás. En este segundo caso, Adler aporta sus razones para creer que la existencia continuada del cosmos precisa de Dios como «causa preservativa». Admite que sus

argumentos no aportan una seguridad total de la existencia de Dios, pero piensa que demuestran la existencia de Dios «más allá de toda duda razonable», o que si no, muestran por lo menos que hay un «predominio de las razones» que nos inducen a creer que Dios existe.

El Dios cuya probabilidad piensa Adler que ha demostrado, es, como él mismo reconoce, una abstracción impersonal y no un Dios al que se le pueda rezar. Sus razonamientos no dicen nada sobre si Dios se preocupa por nosotros, o si nos dará vida después de la muerte. Según Adler, para estas creencias es necesario el salto de la fe.

Me resulta deprimente que el largo «sueño dogmático» de Adler, por usar los mismos términos que empleó Kant para su propia primera actitud hacia esas demostraciones hasta que Hume le hizo despertar, y su admiración por Etienne Gilson (a cuya memoria dedica *How to Think About God*), retengan a Adler a un solo paso del fideísmo que le permitiría resolver sus dificultades.

[12.15] Hay un número creciente de pensadores, incluso entre los católicos, que no se sienten obligados a probar la existencia de Dios, ni tan siquiera por un razonamiento probable, ni a esperar que algún día se pueda establecer una

demostración perfecta.

Para Kierkegaard, cuyo fideísmo influyó tanto en Barth, Unamuno y Heidegger, el deseo de encontrar una evidencia racional de Dios delata la debilidad de la fe. En su *Apostilla incientífica conclusiva*, Kierkegaard traza un paralelismo entre una joven que no está segura de su amor por un hombre y continuamente intenta encontrarle rasgos atractivos que revivan sus sentimientos hacia él. ¿No es insultar a Dios, pregunta Kierkegaard, el intentar demostrarle? ¿No es como estar en presencia de un rey poderoso y pedirle evidencias irrefutables de su existencia?

Para los ateos, todo esto resulta absurdo, naturalmente. Pero aquellos que dan el salto a la fe no sólo están convencidos de la existencia de Dios, sino que además consideran la Naturaleza toda como una manifestación de Dios, aun cuando Este permanezca invisible. «Demuestran» a Dios interiormente, escribe Kierkegaard, con la oración, la adoración y la sumisión a la voluntad de Dios. Dios se esconde «hábilmente» a los ojos de aquellos que piden demostraciones lógicas o maravillas físicas. «Un autor desafortunado puede sentirse en verdad muy satisfecho de un investigador

posterior, si éste consigue arrancarle de la oscuridad del olvido demostrando su existencia —pero un ser omnipresente sólo puede ser llevado a una ridiculez como ésta por la patochada piadosa de un filósofo.» Las referencias más interesantes de la bibliografía del final del libro de Adler son las que no están. Parece como si no hubiera recibido ninguna influencia de los grandes fideístas judíos, cristianos o filosóficos.

La esperanza de encontrar una demostración válida de la existencia de Dios tiene a mi modo de ver un extraño parecido con la esperanza de juventud de Bertrand Russell de que, algún día él

mismo, u otro, encontraría una justificación lógica de la inducción. En su última gran obra, *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, Russell abandonó esta esperanza por la idea de que la inducción sólo se puede justificar si uno hace ciertos postulados acerca de la estructura del mundo exterior. En otras palabras, la inducción funciona porque el mundo es como es. John Stuart Mill decía en esencia lo mismo. La inducción funciona porque la naturaleza es ordenada. Aprendemos el orden natural sólo por inducción, naturalmente, pero Russell llegó finalmente a la conclusión de que esto no es un círculo vicioso, e

intentó ir más allá de donde había llegado Mill, especificando unos postulados mínimos acerca de la estructura de la naturaleza que permitieran que la inducción funcionara tan bien como de hecho lo hace.

A mi modo de ver, la esperanza de encontrar una justificación lógica de la existencia de Dios es tan vana como la de encontrar una justificación lógica de la inducción. Por lo que respecta a ambos temas, creo que sólo se pueden dar respuestas pragmáticas. ¿No es el colmo de la soberbia y la locura humanas suponer que nuestros cerebritos finitos sean capaces de elaborar una

demostración de que el mundo ha de estar hecho tal como es, o de que ha de existir un Dios que lo hiciera así?

Hans Reichenbach propuso una manera de justificar pragmáticamente la inducción. Si hay algún modo de aprender algo de la estructura del mundo, seguro que es por inducción; con lo que la inducción está justificada. Se podría razonar análogamente que si hay un Dios que haya elegido ser indemostrable, tanto por la ciencia como por la razón, y si hemos de conocerlo de algún modo, entonces éste sólo puede basarse en la fe.

No deduzcáis, por favor, de estas

observaciones que pretendo defender un argumento, a menudo usado por los teístas, según el cual la creencia de un científico en un mundo ordenado es comparable a la fe en Dios de un creyente. El famoso predicador baptista americano, Harry Emerson Fosdick, lo dijo así:

Estoy seguro de que la fe con que uno ordena y unifica su mundo espiritual es, aunque sea más difícil de demostrar, esencialmente el mismo tipo de fe con la que, en sus dominios, el científico conquista el caos. [\[12.16\]](#)

El mismo punto de vista ha sido planteado y elaborado por muchísimos filósofos. Por ejemplo, Josiah Royce:

Para aclarar un poco más el paralelismo, se puede decir que la ciencia postula la veracidad de la descripción del mundo que, de entre todas las descripciones posibles, es capaz de incluir los fenómenos considerados y consigue, al mismo tiempo, la máxima simplicidad; mientras que la religión supone la veracidad de la descripción del mundo que, sin falsificar los hechos dados, despierta el máximo interés

moral y satisface las necesidades morales más altas.

Todo esto ha sido dicho a menudo, pero no siempre se ha acompañado claramente de la indicación de que, si uno abandona una de las dos fes, debería abandonar también la otra. Si uno está harto de los postulados religiosos, que los deseche, naturalmente. Pero si hace esto, ¿por qué no desecha también los científicos y deja de insistir en que el mundo es y ha de ser racional?
[12.17]

En su artículo sobre la fe de la *Encyclopedia Britannica* (decimocuarta edición), el filósofo de Cambridge, Frederick Robert Tennant, traza el mismo paralelismo entre la fe de un teísta y la de un científico. La inducción, escribe, reposa en «la esperanza humana, la expectación optimista, la fe en lo que no vemos... La misma racionalidad del mundo, que la ciencia leería y explicaría, es en el fondo una cuestión de fe». Tennant lo dice aún de un modo más ridículo en su obra maestra *Philosophical Theology*: «Tanto el electrón como Dios son dos postulados igualmente ideales de fe-apuesta,

racionalmente indemostrables e invisibles; y las “verificaciones” de ambas ideas siguen líneas esencialmente idénticas...».^[12.18] Incluso William James, en su ensayo sobre «El sentimiento de racionalidad», presta su apoyo a esta misma analogía incompetente.

El error es obvio. Puede que no haya demostraciones puramente racionales de que la inducción siempre haya de funcionar bien, pero las pautas que nos encontramos en la naturaleza están tan confirmadas que no podemos dejar de tenerlas en cuenta sin riesgo de nuestras vidas. La manera más rápida de bajar

del último piso a la calle es saltar por la ventana, pero nuestra «fe» en las leyes de la gravedad y la fragilidad de nuestros cuerpos hacen que éste sea un acto irracional para cualquiera que quiera seguir viviendo. Por el contrario, un ateo va tirando la mar de bien, gracias, sin creer en Dios. Ligar la fe a la necesidad ineludible de creer en las leyes causales no hace más que esconder la verdadera naturaleza de la fe.

Sabemos lo que significa decir que la inducción funciona. ¿Qué significa decir que la fe en Dios funciona? Para un fideísta sólo puede significar que la fe en Dios es algo tan gratificante desde

el punto de vista emocional, y que la creencia contraria es tan desoladora, que no puede dejar de creer. Bajo el *credo quia absurdum*, que decía Unamuno, está el *credo quia consolans*. Creo porque me consuela. La verdadera agua de la vida, dice nuestro hermano español, es la que calma nuestra sed. El verdadero pan es el que sacia nuestra hambre. Y esto nos lleva a otro misterio, el de la fe.

13. LA FE:

Por qué no soy ateo

«Si escucháis a vuestro corazón», dijo el Filósofo, «aprenderéis todo lo que es bueno, pues el corazón es la fuente de toda sabiduría, que manda sus pensamientos al cerebro, que les da la forma.»

JAMES STEPHENS, *The Crock of Gold*

Siempre que hable de fe religiosa me estaré refiriendo a una creencia en Dios y en la vida futura, no apoyada en la lógica ni en la ciencia. En un sentido más amplio, Bertrand Russell definió la fe como «una creencia firme en algo de lo que no tenemos ninguna evidencia». Si «evidencia» significa el tipo de respaldo que dan la razón y la ciencia, no hay evidencia para creer en Dios ni en la inmortalidad, y la definición de Russell me parece concisa y admirable.

La fe de este tipo puro, no contaminada de evidencia, se caricaturiza fácilmente. En «The Will to Believe», William James cita el

comentario de un muchacho: «La fe es cuando uno cree algo que sabe que no es verdad». Ningún fideísta aceptaría esto, por supuesto, pero si lo cambiáis por «Fe es cuando creéis algo que no sabéis si es verdad», no resulta una definición tan mala.

En la tradición cristiana, la *fe* tiene dos significados distintos relacionados entre sí. Uno es el de creencia no racional que hemos adoptado aquí; el otro es el de confianza. La confianza en Dios presupone la fe, en el sentido de creencia. No podéis confiar en una persona a menos que penséis que tal persona existe. En los dos Testamentos

de la Biblia, fe significa casi siempre confianza. Se ha observado a menudo que la Biblia no da ningún argumento en favor de la existencia de Dios. Podéis buscarlos en vano en las predicaciones de Jesús. La realidad de Dios se da por sentada y no se defiende nunca. En este capítulo y en los siguientes no me interesará la fe como confianza, y sólo me ocuparé de la fe como creencia.

El autor de la Epístola a los Hebreos abre su famoso capítulo sobre la fe, el capítulo 11, con una definición familiar que Edgard J. Goodspeed traduce como sigue: «Fe significa la certeza en lo que esperamos; es nuestra convicción de

aquello que no podemos ver». Para un teísta filosófico ésta es una magnífica definición de la fe como creencia, aunque el resto del capítulo se dedique a catalogar ejemplos de fe que corresponden más a confianza ciega que a creencia, y que ningún teísta no cristiano puede aceptar como históricos, o como plausibles siquiera.

No creo, por ejemplo, que Dios ahogara a todos los hombres, mujeres y niños de la tierra (por no hablar de los animales, que eran inocentes) excepto a Noé y su familia. Ni tan siquiera considerándola como un mito, se puede admirar la «fe» de un hombre capaz de

creer que Dios pudiera ser tan vengativo e implacable. No creo que Dios pidiera a Abraham que matara a su único hijo legítimo y se lo ofreciera en sacrificio. Ya sé cómo se ha justificado la obediencia de Abraham, y he leído el librito de Kierkegaard acerca del tema, *Temor y temblor*^[13.a] pero al contrario que Kierkegaard y el autor de los *Hebreos*, no tengo ninguna obligación de encontrar nada de bello o de profundo en este relato abominable. A los que no pertenezcan a la tradición judeo-cristiana, Abraham no se les presenta como un hombre de fe sino como un fanático insensato. Habría hecho mejor

en suponer que estaba oyendo la voz de Satán.^[13.1]

Jefté, citado también en el undécimo capítulo de los *Hebreos* como un hombre de fe y rectitud, es aún más difícil de admirar. Como sólo los judíos ortodoxos y los fundamentalistas protestantes leen en la actualidad el Antiguo Testamento entero, si sois cristianos liberales os recomendaré que leáis el capítulo 11, también, de *Jueces* y veáis qué impresión os produce este cuento de terror. Jefté hizo el juramento precipitado de que si tenía una victoria militar sobre los Ammonitas sacrificaría lo primero que saliera de su casa para

darle la bienvenida a su regreso. Resultó que fue su única hija. La muchachita quería tanto a su padre que fue a su encuentro bailando y tocando la pandereta. Leed también cómo la pobre muchacha, sostenida por su gran «fe», cooperó con el demente juez y guerrero. «¡Oh, Jefé, juez de Israel», exclama el Hamlet de Shakespeare, «qué tesoro tuviste!»^[13.2]

El Dios del Antiguo Testamento, así como muchos que tuvieron una gran «fe» en Él, aparecen también en la Biblia como unos monstruos de una crueldad increíble. Un teísta filosófico que no pertenezca a ninguna tradición religiosa,

puede construir modelos de Dios mejores que Jehová. Sin embargo, Hebreos 11:1 sigue siendo una manera bella de decir, especialmente en el estilo familiar de la Biblia del Rey James, cómo la fe, entendida como modo de creer, es distinta de la esperanza y del conocimiento.

He hablado de Dios y de la inmortalidad como objetos gemelos de la fe, y volveré más adelante sobre este vínculo. Dejadme precisar ahora que, cuando empleo la palabra *Dios*, me refiero a un Dios que tiene dispuesta nuestra supervivencia después de la muerte. Cuando empleo la palabra

inmortalidad me refiero a supervivencia tal y como Dios la tenga dispuesta. Siguiendo a fideístas de la talla de Immanuel Kant y Miguel de Unamuno, y en la línea de la mayoría de teístas del presente y el pasado, supondré que ambas creencias marchan de la mano y se refuerzan mutuamente.

No quiere esto decir que no puedan separarse. Muchos pensadores han profesado fe en Dios negando al mismo tiempo la vida eterna, pero en casi todos estos casos el Dios implicado es una deidad panteísta. Un Dios que sea más o menos sinónimo de Ser o de Naturaleza no tiene por qué preocuparse,

evidentemente, por si los mortales vuelven a vivir o no; pero un Dios de estas características es el Dios de Spinoza, o el Absoluto impersonal de Hegel y F. H. Bradley, y no un Dios modelado según la personalidad humana. Un Dios personal que no tuviera dispuesta la inmortalidad sería un Dios menos justo y misericordioso que cualquiera de nosotros. En el modelo personal, sólo tiene sentido elevar los atributos humanos, no rebajarlos.

Quizá sea más fácil esperar o incluso creer en una vida posterior sin tener fe en un Dios de tipo personal. Uno

considera simplemente la supervivencia como parte de la naturaleza de las cosas.

[13.3] Este punto de vista es el que sostienen a veces los ateos y los panteístas que creen en la reencarnación. Entre los filósofos modernos, John Ellis McTaggart de la Universidad de Cambridge, y el franco-norteamericano, Curt John Ducasse, fueron notables por esta combinación de no creer en Dios y sí hacerlo en la preexistencia y en la vida posterior del alma humana. Robert Ingersoll, el famoso infiel americano, nunca titubeó en denunciar cualquier clase de deidad, aunque era especialmente abierto con respecto a la

otra vida. Se puede, por supuesto, esperar la inmortalidad y estimar al mismo tiempo que su probabilidad es muy baja, al igual que se puede esperar que a uno le toque la lotería sin creer que esto vaya a ser probable.

Aunque sea posible creer en un Dios personal sin creer en la inmortalidad, y viceversa, estas opiniones son muy poco frecuentes, y en cualquier caso no juegan ningún papel en lo que sigue. Estoy de acuerdo con Unamuno en que para casi todos los teístas Dios es esencialmente el proveedor de inmortalidad. ¿Ha habido alguna vez un líder religioso que recalcara esto más que Jesús? En el

primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno cuenta de alguien que le indica a un campesino la posibilidad de que hubiera un Dios que gobernara el cielo y la tierra pero que nosotros no fuéramos inmortales en el sentido tradicional. El campesino contestó a ello: «Entonces ¿para qué Dios?».

Preguntémonos por las fuentes de esta fe. ¿Qué es lo que impulsa a algunos hombres y mujeres a hacer esta pirueta quijotesca del alma, que Kierkegaard llamó el «salto de la fe»? ¿Qué es lo que les hace dar el giro, como la rotación de Dante en el centro de la tierra al

empezar su ascensión del infierno al purgatorio, y creer en Dios y la inmortalidad, a pesar de que ninguna de las dos creencias se apoye en la razón ni en la ciencia y a pesar de que ambas estén contraindicadas por argumentos convincentes?

La mayoría de la gente nunca se preocupa por lo que les ha llevado a seguir una determinada doctrina religiosa. Simplemente reciben sus creencias, a menudo contradictorias, de sus padres, sus familiares, sus amigos y del medio cultural circundante. Pero en la medida en que uno es capaz de decidir si cree o no en Dios y en la

inmortalidad, o cuando menos de reflexionar sobre esa decisión, ¿qué se puede decir para justificar este salto?

Acaso la naturaleza humana tenga ya una tendencia natural a la fe, algo comparable a una sed natural de agua. Esta es, por supuesto, una idea antigua. O como se diría de una manera más moderna ¿tiene la fe una base genética? Algunos sociobiólogos han planteado esta posibilidad. Quizá esté compensada por una predisposición genética al ateísmo, como los impulsos genéticos contradictorios hacia el egoísmo y el altruismo. Quizá la fuerza relativa de ambas tendencias varía con los

individuos, y también varíe estadísticamente con las culturas. No tengo la más remota idea.

Supongamos que ni el ateísmo ni el altruismo tenga una base genética. Se pueden plantear las mismas preguntas con respecto a una base ambiental. Es claro que la mayoría de las culturas de la historia conocida han sido dominadas por sistemas religiosos. ¿Podemos decir que en una sociedad razonablemente sana, que sea capaz de satisfacer las necesidades humanas, los miembros más sanos hacen saltos de fe? El mismo Freud, para quien la religión era una neurosis, consideró la posibilidad de

que todas las culturas necesitaran de tales ilusiones para permanecer felices y estables.

La filosofía soviética es oficialmente atea, y hemos observado durante muchas décadas cómo en Rusia se realizaba un experimento religioso notable —el intento por parte del gobierno de acabar con la fe religiosa entre los ciudadanos. ¿Hasta qué punto lo han logrado? Aun entre los funcionarios soviéticos, ¿son la mayoría de ellos ateos auténticos, o son creyentes convencidos? Esta gran campaña rusa en pro del ateísmo, ¿es positiva o negativa para Rusia? ¿Hay en

Rusia, o en cualquier otro lugar, una correlación directa o inversa entre la salud mental y la fe? Tampoco tengo la menor idea.

Hay, no obstante, un punto en el que tanto los teístas como los ateos pueden estar de acuerdo. Mucha gente, quizá la gran mayoría, tiene un deseo profundo e inextirpable de no dejar de existir. Quizá este deseo, este miedo a caer en lo que Lord Dunsany llamó la «sorda oscuridad del abismo», no sea más que una manifestación del mecanismo genético que nos hace evitar la muerte. O quizá sea más que esto. Es fácil entender por qué cualquier persona debería ver la

muerte como el final —todo lo indica así en nuestra experiencia— pero yo, como Unamuno, soy bastante incrédulo cuando me encuentro con personas, aparentemente bien adaptadas y felices, que me aseguran solemnemente que no tienen ningún deseo de volver a vivir. ¿Quieren decir esto en realidad? ¿O quizá no sea más que una máscara que ellos creen elegante, mientras que en el fondo de sus corazones, en medio de la noche y en los momentos de angustia, esperan en secreto recibir algún día la sorpresa de la existencia y la misericordia de Dios?

Que el salto de la fe nace de una

esperanza y un ansia apasionada o, lo que es lo mismo, de una desesperación y un miedo intensísimo, es algo que la mayoría de fideístas admiten fácilmente, entre ellos, yo y los fideístas que admiro. La fe es una expresión del sentimiento y de la emoción, no de la razón. Pero, podríais decir, ¿no es esto rebajar la fe? ¿No es el hombre el único animal racional? No. Es la emoción más que la razón, o por lo menos tanto como ésta, lo que distingue al hombre de las bestias. «He visto más veces un gato razonando», escribe Unamuno en ese maravilloso capítulo al que me he referido hace un instante, «que riendo o

llorando.» Sí, y yo he visto cómo mi ordenador personal razona más a menudo que ríe o llora.

Freud consideraba la fe como poco más que un deseo de conseguir en la edad adulta el calor, la seguridad y el consuelo del niño que está cuidado por sus padres. ¡Por supuesto!, ¿qué más? Friederich Schleiermacher ya lo decía cuando hablaba de la fe como algo que nace de nuestro «sentirnos criaturas», de nuestra dependencia de la ayuda externa para sobrevivir.

Los verdaderos fideístas aceptan todo esto. Puede —y yo creo que deben— ir aún un paso más allá, el último, en

sus concesiones a los ateos. No sólo no hay pruebas convincentes de la existencia de Dios ni de otra vida, sino que además nuestra experiencia nos muestra claramente cómo a la Naturaleza le importa un rábano la suerte de la humanidad, y cómo la muerte nos sumerge a cada uno en la nada que precedió a nuestro nacimiento. ¿Es necesario dar más explicaciones de lo que es obvio? Miles de buenas gentes mueren a causa de un terremoto. ¿Dónde está Dios? No sólo no hay Dios, dijo Woody Alien, sino que tratad de encontrar un fontanero en un fin de semana. La mente es tan dependiente de

la estructura material del cerebro, que una malformación genética, las drogas, las heridas y enfermedades, las operaciones y la senilidad pueden alterar seriamente la personalidad de uno y su capacidad de pensar y actuar con normalidad. Incluso el sueño suprime la conciencia. Si hay un alma capaz de existir aparte de ese pedazo de tejido gris que cada cual guarda en el cráneo, está tan oculta de nosotros como lo pueda estar Dios.

Estoy de acuerdo con Pierre Bayle y con Unamuno en que cuando la razón contempla al mundo fríamente no sólo se encuentra con la ausencia de Dios, sino

con buenas razones para suponer que no hay ninguna clase de Dios. Desde esta perspectiva, desde lo que Unamuno llamó el «sentimiento trágico de la vida», desde esta desesperanza, la fe viene a rescatarnos, no sólo como algo no racional, sino como algo que, en cierto sentido, es irracional. Para Unamuno, el prototipo de persona de fe era el héroe español Don Quijote. La fe es algo verdaderamente quijotesco. Es absurda. Admitámoslo. ¡Hagamos todas las concesiones! A una mente racional el mundo le *parece* un mundo sin Dios, le *parece* un mundo sin esperanza de otra vida. Pensar de otro modo, creer a pesar

de las apariencias es, seguramente, una variedad de la locura. El ateo ve claramente que los molinos de viento son sólo eso, molinos de viento, que Dulcinea no es más que una pobre palurda de cara fea y olor desagradable. El ateo es Sara, riéndose, y con razón a sus años, de la creencia de Abraham de que Dios les va a dar un hijo.

¿Qué se puede replicar a eso? ¿Cómo un fideísta puede admitir que la fe es una variedad de locura, un sueño alimentado por el deseo apasionado y, sin embargo, mantener que uno no está loco por el hecho de dar ese salto?

Personas de una gran fe dicen a

veces que tienen un conocimiento directo de Dios, un conocimiento del tipo que los filósofos han denominado «conocimiento intuitivo». Los místicos aseguran haber percibido a Dios de una manera parecida a como uno mira el sol. No nos detendremos mucho en estas afirmaciones. No son convincentes para nadie que no haya experimentado algo parecido. Ninguna comprobación empírica puede confirmar que una persona que asegure tener un contacto de este tipo con Dios lo tenga en realidad. En muchos casos de personas que han manifestado tener visiones de esta clase hay pruebas suficientes de que han

sufrido alucinaciones.

Kant hizo famoso un argumento más sutil. La razón pura, decía Kant, no puede probar ni la existencia de Dios ni la inmortalidad, y tampoco puede demostrar su imposibilidad. Pero no vivimos sólo de acuerdo a la razón pura. También vivimos de acuerdo a lo que Kant llamó la razón práctica, o lo que un kantiano moderno podría llamar la razón pragmática. Todo el mundo, dice Kant, tiene un sentido del deber, una conciencia (el superego de Freud), que nos muestra la diferencia entre el bien y el mal, que nuestro deber es ser tan buenos como podamos y fomentar con

ello el *summum bonum*, el bien supremo de la humanidad. Esta «ley moral» que llevamos dentro es tan poderosa e imponente como lo pueda ser el espectáculo del cielo estrellado,^[13.4] tanto que no podemos dejar de creer que el bien supremo se alcanzará algún día.

Pero mirad a vuestro alrededor. Veis gente virtuosa, niños a menudo, que sufren y mueren sin razón aparente. Al mismo tiempo, veis personas malvadas que viven felices, con salud y prosperidad, hasta que mueren apaciblemente de viejos. ¿Dónde está pues la justicia? Sólo puede ser justo, dice Kant, si suponemos que hay otra

vida, una vida en la que el bien es recompensado y el mal castigado. Además de esto, el perfeccionamiento de la bondad requiere para cada individuo un tiempo ilimitado para crecer y sacar provecho de la experiencia. Nuestra vida se acaba precisamente cuando hemos empezado a aprender a vivir. Si no hay otra vida, ningún futuro en el que la virtud y la felicidad puedan ir correlacionadas, entonces nuestro sentido de la moralidad se convierte en un fraude. Produce en nosotros una esperanza viva que nunca puede ser satisfecha.

Kant no consideraba estos

argumentos como pruebas, entendiendo éstas en el sentido que tiene la prueba de un teorema de matemáticas o el establecimiento de un hecho o de una ley científica con una probabilidad muy alta. No podemos «saber» si hay otra vida. Kant sólo insiste en esto: si nos tomamos en serio nuestra esperanza de que se hará justicia en lo que respecta a nuestras vidas, hemos de postular una vida posterior. Y si hay otra vida ha de haber un Dios lo suficientemente bueno y lo suficientemente poderoso que la provea. Nuestro *deber* no es creer en Dios y en la inmortalidad. Nuestro deber es solamente ser buenos, y muchos ateos

(Kant señalaba a Spinoza) pueden ser muy buenos. Pero si queremos que nuestras creencias sean consistentes con las demandas de nuestra naturaleza moral, hemos de postular a Dios y la inmortalidad. Y si tenemos fe, vamos más allá de tomarlos como postulados, y creemos además que son verdaderos.

¿Qué pensaría de esto un fideísta moderno? Creo que aún hay mucho que decir de los argumentos de Kant, y volveré sobre ellos más adelante, pero estoy de acuerdo con Unamuno en que, tras el lenguaje complicado de la *Crítica de la razón práctica* hay un hecho simple que Kant no admitía

completamente, ni tan siquiera para sí. Como hombre de carne y hueso, empleando una de las expresiones favoritas de Unamuno, Kant deseaba vivamente a Dios y la inmortalidad. Puede que pensara que postulaba a Dios para dar sentido a la moralidad; pero de hecho lo hacía porque necesitaba a Dios para vivir. Escuchemos al propio Unamuno, cuando se refiere a Kant en el primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*:

Tomad a Kant, al hombre Manuel Kant, que nació y vivió en Königsberg a finales del siglo XVIII y

hasta pisar los umbrales del XIX. Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre —¡y tan hombre!—, el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquélla abatió...

Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y

manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón un poco egoísta que profesó filosofía en Königsberg a finales del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón, era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dio el salto aquel, el salto inmortal, de una a otra crítica.

Quien lea con atención y sin anteojeras la *Crítica de la razón práctica*, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teleológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía.

Kant argumentaba que era necesario

postular a Dios para satisfacer un deseo humano universal de justicia moral. Unamuno no estaba en desacuerdo, simplemente veía más claro que Kant, o quizá más claro que lo que Kant estaba dispuesto a admitir, que el deseo de justicia moral nace de una pasión más honda. Para Unamuno, y para aquellos que no quieren morir, ni quieren que mueran aquéllos a los que aman, Dios es un postulado necesario para escapar de una angustia insoportable. Es fácil decir con la cabeza que Dios no existe, pero ¿lo es con el corazón? «No creer que haya Dios, o creer que no lo haya», escribe Unamuno, «es una cosa;

conformarse con que no haya Dios es otra, aunque terrible e inhumana; pero no querer que lo haya excede a toda monstruosidad moral; aunque de hecho, los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarle.»^[13.5]

El Salmo 14:1, que Unamuno gustaba de recordar a sus lectores, no dice: «Dice en su *cabeza* el insensato: No existe Dios».

Hay otra manera de atacar el problema de justificar la fe. Me gusta presentarla como una generalización de la famosa «apuesta» de Blaise Pascal. Veamos primero cómo la presentaba el propio Pascal. Este era católico, y como

todos los católicos de su época creía que cada alma humana tenía uno de dos destinos posibles: la salvación eterna en el cielo, o la condenación eterna en el infierno. Creía además que el estado futuro del alma dependía de si aceptaba o rechazaba la doctrina católica. Así pues, una persona que conozca las pretensiones de la Iglesia se enfrenta con dos alternativas. Puede aceptar la Iglesia o rechazarla. En cualquiera de los dos casos las doctrinas de la Iglesia pueden ser verdaderas o falsas. Supongamos que acepta. La recompensa es la felicidad infinita si la Iglesia tiene razón, y como mucho una pérdida finita

si no la tiene. Supongamos ahora que la rechaza. Lo que gana es como máximo finito si la Iglesia está equivocada, o la condenación infinita si la Iglesia tiene razón. Ante estas posibilidades, decía Pascal, ¿no es claro que la mejor apuesta es seguir a la Iglesia?^[13.6]

Es difícil imaginar que un lector de este libro quede impresionado por el argumento de Pascal. Como numerosos críticos han señalado, ya en tiempos de Pascal la religión musulmana ofrecía a los posibles conversos el mismo par de alternativas monstruosas. Pero si uno apostaba por la inmortalidad en el cielo islámico, corría el riesgo de condenarse

en el infierno cristiano. ¿Quién podía convertirse a cualquier religión que ofreciera semejantes alternativas? Sin embargo, tras la apuesta de Pascal hay un concepto más amplio que se puede aplicar a la creencia de Dios y la inmortalidad, independientemente de las doctrinas de la salvación de cualquier Iglesia organizada. Esta apuesta pascaliana generalizada ya estaba sugerida en el *Fedón* de Platón, donde Sócrates, antes de tomar la cicuta, habla de que creer en otra vida es un riesgo que vale la pena, porque «el precio es justo y la esperanza grande». En tiempos más recientes, la defensa clásica de la

apuesta generalizada la constituye «The Will to Believe», un ensayo de William James que comento a continuación.

James razonaba este caso con más cuidado del que es habitual en él. En primer lugar marca la distinción, esencial para todo lo que sigue, entre lo que llama una opción viva y una opción muerta o trivial. Una opción viva es una elección entre dos alternativas que satisface las tres condiciones siguientes:

1. Las alternativas han de ser suficientemente verosímiles como para que uno pueda verdaderamente elegir cualquiera de las dos. ¿Hay que creer que la tierra es plana o redonda? Esta

fue en su tiempo una opción viva. Hoy es muerta, excepto quizá para un puñado de fundamentalistas protestantes ignorantes. ¿Hay que creer o no que el reverendo Sun Myung Moon es el nuevo Mesías? Esta es una opción viva para algunos jóvenes ingenuos, pero para la mayoría de la gente no lo es. ¿Tengo que pasar mis próximas vacaciones en Indianapolis? Esta no es una opción viva a menos que tenga una razón o un deseo especial de ir allí.

2. La elección ha de ser forzosa. Ha de ser lo que Kierkegaard gustaba de denominar un «o esto / o aquello». James da el humilde contraejemplo de la

elección entre salir con paraguas o sin él. Podéis evitar la elección no saliendo. ¿Hay que hacerse Scientologist o de la secta Moon? Está claro que no es necesario adherirse a ninguno de los dos cultos. Pero sí es de este tipo.

3. Las alternativas han de ser trascendentales, no triviales. ¿He de tomarme un huevo para desayunar? Esta opción satisface los dos primeros criterios, pero no es una opción viva en la medida que las alternativas son demasiado intrascendentes. ¿He de casarme con determinada persona? Aquí la cuestión no es tan trivial.

La tesis de James se puede plantear

en una forma sencilla. Cuando nos enfrentamos a una opción viva y no hay suficientes elementos para decidir por vía racional, no nos queda más remedio que decidir emocionalmente, con lo que James llamó nuestra «naturaleza pasional». ¿Quién puede negar que si, ante una decisión trascendental, la cabeza no puede elegir, es el corazón quien se hace cargo de la situación? Pero James dice más que esto, dice que no tiene nada de irracional ni de absurdo dejar que sea el corazón quien se haga cargo.

La pregunta ¿existe Dios? plantea a mucha gente, quizá a la mayoría, una

opción viva. La elección es forzosa en el sentido de que uno ha de creer o no creer. Puede que un agnóstico no insista en que Dios no existe, pero él ya ha hecho su opción de no creer. En otro lugar, James compara el agnóstico con una persona que se niega a detener a un asesino, a achicar agua de un barco que se está yendo a pique, o a salvar su propia vida salvando una grieta de un salto. Las metáforas son peyorativas y muy dramáticas, pero acertadas en un aspecto fundamental. Dejar de tomar una decisión emocional ante una opción viva (cuando no hay otros elementos de juicio) ya es, en sí, una decisión

emocional que puede tener a su vez consecuencias trascendentales. Como Kierkegaard, James se refería a la fe como un «salto en la oscuridad». Cuando damos un salto sobre un precipicio asumimos un riesgo. Sería una tontería, por supuesto, dar el salto sin ningún motivo, pero si no hay motivos, no se trata de una opción viva. La decisión de creer o no en Dios es, sostenía James, una opción viva para muchas personas, porque tiene consecuencias en su forma de vivir y de sentirse.

El salto de la fe es un riesgo que asumimos, es verdad, pero también lo es

la decisión de no saltar. James lo expresaba en forma politeísta. Un hombre que se obstine «en una logicidad enredosa» y se emperré en que «los dioses obtengan su aceptación por la fuerza y que no la tengan de otro modo», puede estar «echando a perder por siempre jamás su única oportunidad de conocer a los dioses».

James cierra el ensayo con un párrafo de Fitz James Setphens:

Estamos en un puerto de montaña en medio de una tempestad de nieve y cegados por la niebla, a través de la cual entrevemos, de vez en cuando,

caminos que acaso sean engañosos. Si nos quedamos donde estamos acabaremos muertos por congelación. Si tomamos un camino equivocado nos haremos pedazos. No sabemos con certeza si hay algún camino que se bueno. ¿Qué hacer? «Ser fuertes y muy valientes.» Obrar en la mejor intención, esperar lo mejor y aguantar lo que venga... Si al final encontramos la muerte, no podemos afrontarla en mejores condiciones.

El parecido con la apuesta de Pascal es obvio, y en otros escritos,

especialmente en su ensayo sobre «The Sentiment of Rationality», James hace que el paralelismo sea más acertado aún. En esencia dice lo siguiente: la creencia en Dios y en la inmortalidad no se apoya ni en la lógica ni en la ciencia, pero al tratarse de opciones vivas no podemos escapar a una elección emocional. Si el salto de la fe es lo que más le satisface a uno, entonces la fe es la mejor apuesta para él. Hay mucho que ganar y poco que perder. Uno tiene *derecho* a creer. (Años después James decía que tendría que haber titulado el ensayo «The Right to Believe».) Creo que a James le habría gustado la manera

de formular la apuesta el conde Manuel de *Figures of Earth*, de James Branch Cabell:

«Puede muy bien ser así, señor, pero es más reconfortante que su opinión, y precisamente ahora mi ocupación es vivir. De morir ya me ocuparé a su debido tiempo, y de las dos, mi concepción es la que hace más placentero este menester. Al fin y al cabo, si su opinión es correcta, nunca llegaré a saber que la mía fue equivocada: de modo que tengo mucho que ganar y nada que perder, al menos por lo que respecta a

esperanzas agradables, abrazando la fe antigua y absurda que tuvieron mis padres antes que yo», dijo Manuel tan enérgicamente como de costumbre.^[13.7]

Como ya hemos visto en capítulos anteriores, era típico de James abandonarse a una retórica fácilmente ridiculizable. Sus muchos ejemplos sobre cómo «la fe en algo puede ayudar a crear este algo» —como por ejemplo la fe en la propia carrera, o en ganar una batalla o un partido de fútbol— seguramente son irrelevantes por lo que respecta a la fe en Dios. ¡Como si creer

en Dios pudiera contribuir de alguna manera en hacer que Este fuera una realidad! George Santayana tiene razón al atacarle, en su magnífico ensayo sobre James,^[13.8] por estos excesos (que en mi opinión son fruto del entusiasmo de James combinado con una epistemología confusa), pero el ataque de Bertrand Russell (en el capítulo sobre James de *History of Western Philosophy*) se pasa tanto de la raya como su ataque a Dewey en el capítulo siguiente. De hecho, Russell sugiere que los argumentos de James demostrarían la verdad de «Santa Claus existe» con la misma facilidad que la de «Dios existe»,

aunque debería estar claro para Russell que la hipótesis de Santa Claus no es una opción viva para nadie más que los niños pequeños. James hubiera podido responder que bajo ciertas condiciones está justificado que un niño crea en Santa Claus, pero tan pronto como el niño crezca y madure lo suficiente como para comprender la evidencia contra la hipótesis, su fe cambia de sentido.

Por otra parte, creo que Russell tiene razón al decir que James escribió a menudo como si se preocupara solamente por las consecuencias pragmáticas de pensar y actuar como si Dios existiese, y no del hecho de si Dios

existía realmente o no. A mi modo de ver, James no consideraba la fe de una manera tan superficial. En cualquier caso, no es así como muchos fideístas consideran la fe.

Debería ser obvio que nadie que se atreva a dar el salto de la fe se dice a sí mismo: «En realidad no sé si Dios existe o no, o si hay otra vida, pero como encuentro que estas creencias son reconfortantes haré como si fueran verdad». Quizá algunos filósofos han sido capaces de enfocar la fe de un modo tan estrafalario, pero nunca he visto ningún teísta que pensara así. ¡Todo lo contrario! Para una persona de

fe la creencia en la realidad de Dios normalmente es más fuerte que la creencia en cualquier hipótesis científica.

Esto vale incluso para Kant. Seguramente es un error acusar a Kant de la perversión *ais ob* que algunos de sus seguidores proclamaron en Alemania. Es cierto, la fe en Dios no es conocimiento, pero Kant, como él mismo decía, negaba el conocimiento para dejar lugar a la fe. Para Kant, al igual que para Platón, el mundo fenomenológico, el fanerón abierto a la exploración científica, es menos real que el mundo trascendente del que el

fanerón no es más que una sombra. Es nuestro yo trascendente, prisionero momentáneamente del espacio-tiempo, el que cree gracias a la fe en un Dios trascendente. Kant no sólo se guarda de un concepto de Dios del tipo «como sí», menos real que el universo, sino que razona exactamente lo contrario.

Hablando ahora de mi experiencia personal, realicé el salto cuando era un adolescente, por la gracia de Dios. En mi caso estaba estrechamente relacionado con un fundamentalismo protestante lamentable. Fui superando esto lentamente, y a la larga me di cuenta de que no podía decir que era cristiano

sin estar engañándome, pero la fe en Dios y la inmortalidad permanecieron. Buena parte de mi novela, *The Flight of Peter Fromm*, refleja estos cambios dolorosos. El salto original no fue una transición nítida. Para la mayoría de creyentes no es tan siquiera una transición. Sencillamente crecen aceptando la religión de sus padres, sea cual sea ésta. Para otros, como todos sabemos, la fe puede llegar de repente, en una experiencia de conversión explosiva, tan sobrecogedora como el trueno.

Para las creencias que sólo eran sostenidas con el corazón, James

empleaba el término «supercreencias». Esto no implica que no sean creencias auténticas, sólo quiere decir que se trata de creencias de una clase especial y peculiar. ¿Por qué creo en el teorema de Pitágoras? Porque puedo seguir una demostración deductiva que se basa en los postulados de la geometría euclídea, y porque el teorema es confirmado por la experiencia. Pero no se trata de una elección acerca de una opción viva. En cierto sentido, la creencia en la verdad formal del teorema es una creencia trivial y vacía. Me dice solamente que si acepto ciertos postulados y ciertas reglas para manejar unos determinados

símbolos, puedo formar una cadena de tales símbolos que puede interpretarse como el teorema de Pitágoras. Creo en la verdad formal del teorema exactamente por la misma razón que creo que ningún soltero está casado.

Los teoremas matemáticos son útiles porque se pueden aplicar al mundo físico, pero (como ya he dicho anteriormente) para las aplicaciones hace falta además lo que Rudolf Carnap llamó reglas de correspondencia, como por ejemplo la identificación de un número con un guijarro o con una estrella, o de una línea recta con un rayo de luz. Al pasar de la matemática pura a

la matemática aplicada, entramos en un dominio en el que las hipótesis se hacen inciertas, y lo mejor que podemos hacer con ellas es asignarles un baremo de credibilidad. Naturalmente que creemos con más fuerza en aquellas afirmaciones de la ciencia que nos parecen mejor confirmadas, pero la creencia en Dios lleva implícita una certeza, que emana del corazón, y que es más fuerte que cualquier creencia relativa al mundo. Me es más fácil creer que cualquier hecho o ley científica no es más que una ilusión momentánea, producida por el Gran Mago y sujeta a cambio en cualquier momento que el Gran Mago

decida modificar su Acto, que creer que el Gran Mago no existe.^[13.9] Pero esta certeza no es el tipo de conocimiento que utilizamos en la matemática o en la ciencia. Creer en lo que sabemos o creemos saber es una trivialidad. Creer lo que no sabemos, lo que esperamos pero no podemos ver, ésta es la verdadera esencia de la fe.

Estoy muy satisfecho de confesar con Unamuno que no tengo fundamentos de ninguna clase para mi fe en Dios, aparte de un deseo vehemente de que Dios exista y de que yo, y otros, no dejemos de existir. Como creo de corazón que Dios es quien sostiene

todas las cosas, se deduce de ello que creo que la causa de mi fe es, en un modo que escapa a mi comprensión, el mismo Dios desde fuera de mí pidiendo y queriendo que yo crea, y el mismo Dios en mi interior respondiendo a ello. Esto ya lo han dicho los teístas miles de veces. Escuchemos cómo lo cuenta Unamuno:

Querer que exista Dios y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios; esto es, como Dios

se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros. Porque Dios sale al encuentro de quien lo busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón no amorosa. Quiere Dios que el corazón descansa, pero que no descansa la cabeza, ya que en la vida física, duerme y descansa a veces la cabeza, y vela y trabaja arreo el corazón.

Y así, la ciencia sin amor nos aparta de Dios, y el amor, aun sin ciencia, y acaso mejor sin ella, nos lleva a Dios; y por Dios a la

sabiduría. ¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios!^[13.10]

No se puede decir más. El salto de la fe, en su propia naturaleza, sigue sin aclarar. Lo entiendo tan poco como pueda entender la esencia de un fotón. Cualquiera de los elementos que he citado anteriormente como causas posibles de la fe, junto con otros que he dejado de citar, pueden estar implicados en la manera como Dios provoca este salto. No lo sé, ¡no lo sé! En los comienzos del salto, como en el principio de cualquier decisión, se

encuentra el misterio del libre albedrío, un misterio que para mí resulta inseparable de los misterios del tiempo y la causalidad, y del misterio de la voluntad de Dios.

14. LA PLEGARIA:

Por qué no la considero absurda

Los científicos os dirán que nunca han visto que la sucesión de causas y efectos se interrumpiera como consecuencia de la oración o de recompensas divinas. ¿Es que piensan, los muy tontos, que su poder de observación es más ingenioso que los designios de un dios?

THORNTON WILDER, *The*

Los miembros activos de las religiones organizadas tienen un comportamiento que en ciertas cosas es distinto del de los ateos —por ejemplo, van a la iglesia — pero ¿qué hay de los teístas filosóficos que no suelen ir a la iglesia? Si grabáramos con un vídeo su vida durante una semana, ¿registraría la cinta algún comportamiento que les señalara como teístas? Está claro que, hablando de teología, dirían cosas que no diría un ateo, pero los temas religiosos son raramente motivo de discusión en estos

días, incluso entre los que van regularmente a la iglesia. Supongamos pues que nuestros teístas no tienen ocasión de hablar de Dios. ¿Habría algo en la grabación que los distinguiera de los ateos?

Sería una locura suponer que pudiéramos deducir su teísmo a partir del hecho de que manifestaran una felicidad y un bienestar poco comunes, o de que se esforzaran de alguna manera especial en ser buenos y sacrificados. En igualdad de condiciones, podría ser que una persona de fe fuera ligeramente más feliz que un ateo, o que se esforzara un poco más en ser mejor pero, aunque

así fuera (y no estoy seguro de que fuera a ser así), no tenemos ninguna manera de medir grados de felicidad y de bondad con la precisión suficiente para distinguir entre los dos tipos.

Sin embargo, hay algo que podríamos observar en una cinta de vídeo grabada en secreto, que nos permitiría adivinar que estamos observando a un creyente. Este algo es la oración ocasional. Hay excepciones, por supuesto. Algunos teístas, tanto si pertenecen a una religión organizada como si no, siente una ligera inclinación a rezar, y para muchos de ellos esta inclinación se concreta en pensamientos

silenciosos que no van acompañados de ninguna postura especial del cuerpo. El demonio de C. S. Lewis, escribiendo a su sobrino en *The Screwtape Letters*, cita y aprueba una observación de Samuel Taylor Coleridge según la cual él nunca rezaba «moviendo los labios y arrodillándose» y que prefería en cambio un «sentimiento de súplica» silencioso.^[14.1] Quizá fuera ésta la manera de hacer de Coleridge, bajo la influencia de su mentor, Immanuel Kant. Pero la mayoría de teístas prefieren a veces, cuando hablan silenciosamente con Dios, combinar sus pensamientos con alguna especie de cambio corporal,

aunque éste no consista más que en doblar la cabeza o cerrar los ojos.

Del mismo modo que no puedo imaginar una fe en un Dios personal que no vaya acompañada de la creencia en otra vida, no me puedo imaginar la fe en Dios sin ir acompañada de la oración. A un ateo, por supuesto, no hay nada que le impulse a rezar. (¿Habéis oído hablar del servicio telefónico «marque una oración» para ateos? Llamáis a un cierto número y no contesta nadie.) Aunque un panteísta pueda rezar y a veces en cierto modo lo haga, este impulso es con toda seguridad poco frecuente. ¿Qué sentido tiene hablar con la Naturaleza?

«Infinitude, hadst Thou no face/That I might look on Thee?»», preguntaba Emily Dickinson en un poema lastimero, cuando en una ocasión trataba en vano de rezarle a un «Amigo curioso» que se mantenía invisible.^[14.2] Creo que John Burroughs hablaba para la mayoría de los panteístas cuando escribió:

La oración es prácticamente una creencia en milagros o en providencias especiales —una creencia en que el mundo no está gobernado por unas leyes inmutables, sino por un ser cuyo favor puede ser ganado, cuya cólera

pueda ser aplacada, o cuyas intenciones se puedan cambiar, como si de un gran monarca o rey se tratara... El más sabio de los hombres no puede rezar, no le hace ninguna falta, pues toda su vida es una aspiración, y un deseo, del supremo bien del mundo.^[14.3]

Kant habría estado de acuerdo. Una persona buena busca el *summum bonum*, y (como ya hemos visto) Kant sostenía que esta búsqueda es vana a menos que uno postule una vida posterior y un Dios que la disponga. Curiosamente, sin embargo, Kant no tuvo nada que decir

sobre la oración en sus tres grandes *Críticas*, y en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* lanza un vigoroso ataque contra la oración petitoria. Pedirle a Dios algo que suponga su intervención en la estructura causal del mundo es, a la vez que absurdo, presuntuoso, una forma de «locura» que Kant asocia con el hábito que alguna gente tiene de hablar solos en voz alta. Orar pidiendo algo es una «ilusión supersticiosa». No hace sino expresar nuestros deseos a un Ser al que «no le hace falta esa información» porque ya sabe lo que queremos. (Véase Mateo 6:8.) Friedrich Schleiermacher

reanudaría más adelante esta misma línea dura y ejercería una enorme influencia sobre los teólogos protestantes alemanes que se inclinaron hacia el panteísmo.

Cuando me encontré por primera vez con estas opiniones de Kant me quedé triste y perplejo: triste porque sugerían que Kant, al igual que William James, no tenía un sentimiento de relación personal con el Dios de su filosofía; perplejo porque no podía ver la razón por la que, dadas sus propias concepciones de Dios, tiempo y causalidad, Kant encontraba necesario denigrar la oración petitoria. ¿Es verdad que todas esas

plegarias son, como señaló Burroughs, como rezar para que cambie el movimiento de la Luna, o las mareas y las estaciones? ¿O pueden las personas de fe distinguir entre rezar provechosamente por aquello que es posible, y hacerlo absurdamente por lo imposible?

Las oraciones de adoración y alabanza, las de acción de gracias,^[14.4] y las de perdón, no representan ningún problema para un teísta filosófico, pero las oraciones de petición son otra cosa. ¿No estamos pidiendo a Dios, como Kant y Burroughs dijeron tan claramente, que cambie de opinión e intervenga en la

estructura causal de la historia? ¿No es esto lo que he llamado la «superstición del dedo», de esperar que el Ser Supremo, oyendo nuestros insignificantes deseos, alargue un dedo y arregle el universo de modo que nuestros deseos sean satisfechos?

Dejadme decir de entrada que a la inmensa mayoría de teístas —personas corrientes para quienes las oraciones de súplica son tan naturales como el respirar— a esos hombres y mujeres no les preocupa, ni en la cabeza ni en el corazón, la dificultad metafísica que dicha oración comporta.^[14.5] Si Dios es el creador y defensor del universo, y

cada onda y cada partícula se mueven obedeciendo a su voluntad suprema, con toda seguridad su poder no tendrá límites. Como su relación con Dios es del tipo yo-Tú, y no del tipo yo-Ello, como sería para el ateo o el panteísta, encuentran natural hablar a Dios de sus deseos, como si fueran niños que hablan de sus deseos con un padre. Por su fe creen que de alguna manera, mediante una técnica que nunca les ha preocupado, sus oraciones harán efecto. He aquí cómo lo expresa James en *The Varieties of Religious Experience*:

Si no es efectiva, si no es una

relación de toma y daca, si no hay algo que pasa de uno a otro mientras dura, si el mundo no cambia ni pizca por el hecho de que haya tenido lugar, entonces la oración, tomada en este sentido amplio de *que algo se intercambia*, es un sentimiento de algo ilusorio, y habrá que concluir que la religión tomada en su totalidad, no sólo contiene elementos de ilusión —de éstos los hay indudablemente en todas partes— sino que está basada en una ilusión, como han dicho desde siempre los materialistas y los ateos. Como mucho, una vez se hubieran

eliminado las experiencias de la oración como testimonios falsos, todo lo que podría quedar sería una cierta creencia deductiva de que todo el orden de la existencia ha de tener una causa divina. Pero este modo de contemplación de la naturaleza, por complaciente que sin duda pudiera ser para las personas piadosas, no les dejaría otro lugar que el de espectadores de una obra de teatro, mientras que en la religión experimentada y en la vida de la oración, parece como que seamos actores, y no precisamente de una obra, sino de una realidad muy seria.

La autenticidad de la religión está pues ligada indisolublemente a la cuestión de si la consciencia de la oración es o no engañosa. La convicción de que en esta consciencia hay de verdad algo que se intercambia constituye el núcleo mismo de la religión viva. En cuanto a qué es lo que se intercambia, muchas opiniones distintas han estado en boga.

No creo que sea deseable, ni tampoco posible, ir mucho más allá de los sentimientos aquí expresados. «Observó», dice Boswell de Samuel Johnson, «que filosofar acerca de la naturaleza de la plegaria era muy

improductivo».^[14.6] Sin embargo, los hay que sienten la necesidad de especular sobre tales materias. Veamos qué puede decir en defensa de la oración petitoria un fideísta, como yo mismo, que quiere combinar la fe con el mayor respeto por la ciencia y las leyes de la naturaleza.

Podemos ponernos de acuerdo fácilmente en que determinado tipo de oraciones petitorias no deben hacerse jamás. Sería necio, por ejemplo, pedir a Dios que alterara el teorema de Pitágoras de modo que el cuadrado de la hipotenusa siempre fuera igual a los *cubos* de los otros dos lados. No se

puede esperar que Dios haga, dijo Tomás de Aquino, lo que es lógicamente contradictorio. Dios no puede hacer que dos más uno sean cinco, puesto que esto es tan absurdo como que haya cinco pies en una yarda. Ni tampoco podemos esperar que Dios haga algo que sepamos, ya sea por la experiencia ordinaria o por la más refinada de la ciencia, que tiene un grado de posibilidad tan bajo que es prácticamente indistinguible de cero. Es cierto, Jesús dijo que la fe mueve montañas (Marcos 11:23-24), pero a Jesús le gustaba usar de hipérboles como, por ejemplo, el camello que pasa

por el ojo de una aguja, y no creo que las entendiera literalmente. Sólo a un loco se le ocurriría pedir a Dios que le trajera una montaña. Por la misma razón, ningún teísta inteligente podría formular una petición sincera en el sentido de que Dios dejara en suspenso las leyes de la gravedad durante una semana, o le diera el poder de hacerse invisible o de atravesar las paredes. Oramos sólo en demanda de lo que creemos posible.

Las opiniones acerca de qué es lo que es posible varían, por supuesto, en función de la persona, la cultura o la época. En algún lugar, Bertrand Russell habla de la práctica medieval de

amontonarse en las iglesias, durante las pestes, para rezar, con lo que la enfermedad se transmitía más rápidamente. La incitación al rezo puede haber sido admirable, ya que no podían tener conocimiento de los microbios, pero obviamente Dios no encontró conveniente alterar las leyes de la difusión de los microbios.

¿Encuentra Dios conveniente alterar *alguna vez* las leyes de la naturaleza? Este es el magnífico problema que tenemos que afrontar. ¿Cómo puede un fideísta moderno, que no crea en milagros, armonizar este escepticismo con la creencia en la oración petitoria?

Hay que dejar bien claro que no estamos interesados aquí en los efectos psicológicos de la oración. Ni siquiera los ateos ponen en duda que para mucha gente una oración fervorosa puede tener un efecto notable en su voluntad o en su capacidad para hacer una cosa, para resistir una tentación, para ser valiente, para superar una enfermedad, para controlar la ira, etc. Nadie niega el gran papel de la fe, del efecto placebo generalizado, al producir curas aparentemente milagrosas. El efecto psicológico de la oración no plantea ningún problema. Aquí estamos interesados solamente en la convicción,

presente en aquellos que rezan por algo que creen posible, de que sus oraciones pueden tener un efecto más serio que un simple cambio en el interior de sus cabezas.

Tomemos las oraciones pidiendo lluvia como paradigma de todas esas peticiones. Nadie puede rezar sinceramente pidiendo lluvia, durante una gran sequía, sin estar convencido de que Dios oye la oración y ésta puede tener algún efecto. Si tal oración pidiendo lluvia no es justificada, tampoco lo es cualquier otra oración que implore la intervención de Dios. No puedo estar de acuerdo con aquellos que

dicen que es de necios rezar pidiendo lluvia pero no lo es pedir a Dios que proteja a un soldado que ha sido enviado al frente. Si una oración de súplica está justificada en alguna situación, entonces, en mi opinión, por escandalosa que os pueda parecer, también está justificado algunas veces rezar pidiendo que llueva.

A un ateo o a un panteísta, esta opinión le parecerá un modo infantil de evadir el problema central, tomando una postura que no se puede confirmar ni refutar. Diré que, de entrada, acepto la acusación. Razonaré, en efecto, que en principio es imposible idear algún tipo

de experimento o hacer alguna observación que pueda decir algo acerca de la hipótesis de que pedirle algo a Dios sirve de algo. (Recuérdese que no estamos hablando de los efectos psicológicos o fisiológicos sobre la persona que ora.) Al mismo tiempo, y por paradójico que pueda parecer, razonaré que las oraciones petitorias son un acompañamiento esencial de la fe.

En *The Screwtape Letters*, el demonio de Lewis habla del argumento «cara gano yo, cruz pierdes tú» del ateo: «Si aquello que él (el teísta) pide en su plegaria no ocurre, entonces se trata de una prueba más de que la oración

petitoria no sirve de nada; si ocurre, podrá por supuesto ver algunas de las causas físicas que lo han hecho posible, y por lo tanto habría ocurrido de todos modos, y de esta manera una plegaria concedida se convierte en una prueba, exactamente igual de buena que una plegaria denegada, de que las oraciones son inefectivas».

No sé cómo replicar a esto, como no sea con el argumento de «cara yo gano, cruz tú pierdes» del teísta, el cual es igualmente imposible de confirmar o refutar. Si rezáis pidiendo algo posible con sinceridad y eso ocurre, puede que vuestra oración haya contribuido a la

respuesta de Dios. Si no ocurre, entonces es que Dios ha oído la oración pero en su infinita sabiduría ha decidido no conceder lo que pedíais. Hay un chiste viejo de un hombre que se quejaba de que Dios no contestaba a sus oraciones pues él había rezado pidiéndole un millón de dólares y no lo había conseguido. «Pero si Dios contestó a tu oración», le dijo un amigo. «Te ha contestado que no.»

Ambos argumentos del cara y cruz son inexpugnables, pero ¿por qué habrían de perturbar al creyente? Si hubiera algún modo de demostrar la eficacia de la oración, entonces habría

también modos de probar la existencia de Dios, y la fe ya no sería fe, sería creencia obligada.

Recuerdo a Thornton Wilder, en un aula de la Universidad de Chicago, mostrando lo absurdo de un episodio de una obra de teatro o una película (creo que se trataba de *Seventh Heaven*) en el que la heroína decide que Dios no existe porque cree que su amante ha muerto. Cuando se entera de que sigue vivo, recupera al instante su fe en Dios. Cada año millones de personas mueren de hambre, nos recordaba Wilder, o se matan en accidentes absurdos, y sin embargo esa mujer es tan narcisista que

deja que su fe en Dios dependa de lo que le ocurre *a ella*. He pensado en las observaciones de Wilder muchas veces desde entonces. En esa película maravillosa, *The Scoundrel*, Julie Haydon lee un titular de periódico que informa de que Noel Coward, un editor que ella desprecia, se ha matado en un accidente de aviación. Rompe a reír históricamente. Cuando alguien le pregunta si se encuentra bien, contesta: «Acabo de descubrir que Dios existe». Volví a pensar en Wilder cuando leí en *The New York Times* una declaración de Muhammad Ali, que decía: «Dios ha de existir, el año pasado gané 14 millones

de dólares».

Vuestra fe no valdrá gran cosa como tal si, como Huckleberry Finn, la abandonáis tan pronto descubrís que no conseguís todo lo que pedís en oración. La vida sería obviamente un caos total si todas las plegarias recibieran respuestas. Los antiguos griegos y romanos eran muy conscientes de que sus dioses eran bombardeados continuamente con oraciones absurdas, por no hablar de las oraciones contradictorias de ambos bandos pidiendo ganar una batalla. «Dejad que los dioses», escribe Juvenal, «decidan lo que más nos conviene.» Si hay algo

en lo que los grandes teólogos han estado de acuerdo, esto es que toda plegaria petitoria, emane de una fe auténtica en Dios o en los dioses, habría de hacerse en el espíritu de la súplica de Jesús (Lucas 22:42) «Pero no se haga, Señor, mi voluntad sino la tuya».

¿Qué es lo que distingue la actitud de un teísta, convencido de que «En Su voluntad está nuestra paz» (como dice el verso de Dante), de la de un ateo o un panteísta que acepte estoicamente que «lo que sea sonará»? La respuesta debería ser obvia. El teísta cree, por su fe, que la voluntad de Dios se hará efectivamente; que Dios, de alguna

manera insondable, es asistido por nuestras plegarias. Como Dios es bueno y sabio, el teísta acepta lo que ocurre con paz y resignación. Ni el ateo ni el panteísta tienen base alguna para esperar que prevalezca la justicia, pues no hay nada tras la naturaleza impersonal que lo pueda garantizar. ¿Para qué orar a Zeus, se pregunta Luciano, si a su vez Zeus es controlado por las tres Parcas? Una cosa es aceptar una calamidad con resignación, o un bien con gratitud, porque creéis que se trata de la voluntad de un Dios amoroso, y otra completamente distinta, aceptar dichos acontecimientos porque han sido

producidos por un universo al que le importa un comino lo que os pase a vosotros o a quien sea.

Por lo que respecta a la oración, el teísta se enfrenta al mismo dilema quijotesco que en el caso de la fe en Dios. La falta de evidencia de la eficacia de la oración sugiere —¿por qué habría de negarlo un teísta?— la ausencia de Dios y la futilidad de la fe. Sin embargo, por la fe el fideísta cree. ¿Cómo justificar una locura de este calibre?

No hay ninguna manera de justificarlo con un argumento que convenza a un ateo. Ni tampoco se

puede justificar por la evidencia empírica. Una tal evidencia, no sólo diluiría la calidad de no obligatoriedad de la fe, sino que (como dice C. S. Lewis en *Mímeles*): «Un hombre que supiera que un cierto acontecimiento ha sido causado por su oración se sentiría como un mago. Le daría vueltas la cabeza y se corrompería su corazón».

[14.7] Hay un relato cínico y divertido de H. G. Wells titulado «Answer to Prayer». Un obispo reza durante una crisis personal, y al oír una voz que contesta «Sí, ¿qué pasa?», muere de miedo. [14.8]

Así pues ¿qué *podemos* decir para

justificar la oración? Todo lo más que podemos hacer es elaborar un modelo tosco de cómo puede funcionar todo ello. Si el modelo es consistente y no está en conflicto con la ciencia, tiene por lo menos el mérito de hacer que la fe en la oración parezca menos inútil. Dedicaré lo que queda de capítulo a dos de esos modelos. Cada uno de ellos ha sido defendido en el pasado por numerosos teólogos. Los presento menos en serio que si lo hiciera con ánimo de bromear. No sé si alguno de los modelos es verdadero, ni tan sólo si alguno de ellos tiene una parte de verdad. En realidad, yo sostengo que el problema

de la oración, como el del libre albedrío, nos lleva a la paradoja y a la confusión total. Es por la fe, y sólo por la fe, que uno cree que la oración puede tener algún valor. Estoy de acuerdo con Benjamin Franklin, un deísta, en que si Dios no puede alterar el futuro, en el sentido que tiene el tiempo según nuestra experiencia, entonces «tiene las manos tan atadas que no tiene mayor poder que un ídolo de madera o de piedra».

En mi opinión el problema de la oración no se puede desligar de los misterios del tiempo, de nuestra voluntad y de la voluntad de Dios. El dilema con el que nos enfrentamos en el

caso de la oración es semejante al de definir la *voluntad* de modo que no caiga ni en el azar ni en el destino. Si Dios responde a nuestras oraciones, ¿no estamos obligados a pensar que Dios cambia de parecer? Por otra parte, si Dios es inmutable, como lo suelen representar la mayoría de modelos, ¿no es tan inútil pedirle algo como pedirselo a Zeus que está gobernado por las tres Parcas? En el primer caso estamos ante un Dios con libre albedrío. En el segundo, el destino es el gobernador supremo. Creo que, para la mayoría de creyentes en Dios, ambos cuernos del dilema ejercen una tensión perpetua en

sentidos opuestos. Oran esperando que Dios cambie de parecer, y al mismo tiempo reconocen lo absurdo de su esperanza añadiendo: «Hágase tu voluntad».

Nuestro primer modelo se puede considerar como una versión sutil de la superstición del dedo. Pensemos como si Dios fuera capaz de intervenir en la historia de distintas maneras, que su observabilidad abarca una gama continua. En un extremo están los milagros espectaculares que adornan la literatura sagrada de todas las religiones. En el Antiguo Testamento, Jehová habla directamente a sus

profetas. Envía un gran diluvio para ahogar a casi todo el mundo. Divide el Mar Rojo. Detiene el Sol. Convierte en sal a una mujer. En el Nuevo Testamento, el mismo Dios, encarnado en Jesús, también suspende leyes naturales de modo espectacular. Anda sobre las aguas. Convierte agua en vino. Multiplica unos panes y unos peces. Resucita a los muertos. El mismo resucita de la tumba y después asciende a los cielos.

De vez en cuando se ha intentado explicar los grandes milagros de la Biblia por medio de leyes naturales no comprendidas aún por la ciencia, pero

dichas explicaciones son tan improbables, y también tan contrarias al propósito sencillo de la narrativa, que se hace difícil imaginar que alguien — ya sea judío ortodoxo o cristiano— se las pueda tomar en serio. No hace muchos años, por ejemplo, teníamos a Immanuel Velikovsky que invocaba hipótesis absurdas acerca de la influencia sobre la Tierra de un gran cometa que surgió de Júpiter y acabó convirtiéndose en el planeta Venus. Tenemos también entre nosotros muchos ocultistas y parapsicólogos que sugieren que unas fuerzas desconocidas, tan naturales como la gravedad y el

electromagnetismo, pueden ser las responsables de los milagros de la Biblia. Jesús poseía unas grandes facultades psi, sus superpoderes le permitían levitar, realizar curaciones psíquicas, calmar el viento y las olas, etc. Considerándolo desde este punto de vista, Dios nunca tuvo que dejar ninguna ley natural en suspenso para satisfacer las necesidades del pueblo elegido, o las necesidades de Jesús y sus discípulos. Utilizó, sencillamente, leyes que la ciencia no ha descubierto aún. Si una mujer con poderes psi, como Nina Kulagina en Rusia, puede hacer levitar una bola de ping-pong, si los que

practican la meditación trascendental pueden flotar en el aire mientras están meditando, ¿qué tiene de «sobrenatural» que un superdotado como Jesús anduviera sobre las aguas?

Si fuera judío ortodoxo o cristiano, encontraría que esos intentos de explicar los milagros bíblicos son, a la vez que ridículos, un insulto a Dios. La Biblia pinta claramente a Dios dejando en suspenso las leyes naturales, y no como alguien que domina la ciencia mejor que nosotros. Como ahora no pretendo atacar ninguna ortodoxia religiosa, no diré nada más sobre milagros, excepto que mi actitud hacia ellos es la misma

que tenía David Hume. No hay razones lógicas por las que los milagros no puedan ocurrir. Pero su grado de evidencia es tan débil que la hipótesis de que los relatos bíblicos son mitos, y no hechos históricos, me parece, como a casi todos los teístas filosóficos, que tiene una probabilidad próxima a la certidumbre.

¿Qué tiene todo esto que ver con la oración petitoria? Precisamente esto. Aunque no haya que creer que Dios intervenga en la historia de modo tan grotesco como convertir a una mujer en estatua de sal o resucitando un cadáver, ¿es posible que Dios conteste algunas

oraciones interviniendo de un modo tan profundamente oculto que sea imposible descubrir ninguna falla en las cadenas causales? Uno podría pensar en el Caballero Blanco de Lewis Carroll, que se teñía de verde la barba, y luego usaba un abanico tan largo que nadie podía observar su verdor. Quizá Dios altera la historia en un micronivel en el que los cambios introducidos son tan infinitesimales que siempre parecen tan naturales como la lluvia.

William James no era un hombre de oración. Sin embargo, en sus *Varieties of Religious Experience*, expresó la creencia de que el acto de orar pudiera

producir en la mente de la persona que ora cambios que fueran algo más que un simple efecto placebo. James creía que a través de la mente inconsciente podían entrar en escena fuerzas de un dominio superior. En lo que respecta a la respuesta de Dios a la oración, cambiando el curso de los acontecimientos del mundo material, James era escéptico pero no cerrado. En una nota a pie de página del «Dilema of Determinism» escribe:

Y esto significa, por supuesto, interposición milagrosa, pero no necesariamente del tipo grosero que

a nuestros padres les gustaba tanto describir, y que para nosotros ya ha perdido todo su encanto. Emerson cita a un sabio oriental que decía que si realmente se hiciera el majo bajo el sol, inevitablemente el cielo se arrugaría como una piel de serpiente y lo arrojaría fuera de sí entre espasmos. Pero, sigue Emerson, los espasmos de la Naturaleza duran años y siglos; y esperar tanto acaba con la paciencia de un hombre. Podemos imaginarnos las posibilidades que Dios se reserva para sí, bajo formas tan invisibles, moleculares y lentamente

acumulativas como queramos. Podemos imaginárnoslas contrarrestando los instrumentos humanos que El inspira *ad hoc*. En pocas palabras, las señales, los prodigios y las convulsiones del cielo y la tierra no son los únicos neutralizadores de los obstáculos a los planes de un dios en los que es posible pensar.

La cláusula importante es «formas tan invisibles, moleculares y lentamente acumulativas como queramos». Pongamos un ejemplo sencillo. Hay una gran sequía y un niño se está muriendo

de sed. Los padres rezan fervorosamente para que llueva. Dios oye la plegaria, considera todas las consecuencias de su intervención, y en su infinita sabiduría decide responder a ella. Como quiere permanecer oculto, no hace que milagrosamente aparezca una nube de la nada, sino que, en vez de ello, actúa sobre un micronivel invisible, acelerando unas moléculas ahí, frenando otras allí, hasta que consigue el resultado final de una macroalteración del tiempo que acaba en lluvia.

Esta idea de que Dios da respuesta a algunas plegarias mediante una intervención que «tiene lugar

secretamente, en el seno más interno de las cosas» (como dice C. F. D'Arcy en su artículo sobre la oración cristiana en la *Enciclopedia de la religión y la ética*)^[14.9] ha recibido una nueva defensa inesperada en la teoría de la mecánica cuántica (MC). La MC da una representación del mundo material en la que a cada microsegundo, en todos los lugares del universo, están teniendo lugar billones y billones de sucesos cuánticos, sucesos que no tienen causas antecedentes. Son el resultado del puro azar. Ocurren perpetua y silenciosamente en cada pedacito de materia, incluidos nuestros cerebros, por

supuesto. Hay incluso fluctuaciones cuánticas del vacío, donde los físicos habían supuesto previamente que no había más que el espacio vacío. ¿Podría ser *éste*, el nivel submolecular de las partículas elementales, el del fotón y el electrón, el nivel en el que Dios interviene cuando da respuesta a las plegarias?

Al nivel de la MC no hay ninguna necesidad de que Dios cambie el camino o la velocidad de algo tan grueso como una molécula o un átomo. Sólo ha de alterar las probabilidades allá donde se produzca el colapso de una función de onda. No hay nada aquí que en principio

se pueda considerar una violación de las leyes naturales. Si echáis una moneda al aire y salen diez caras seguidas, el resultado puede ser sorprendente pero no viola ninguna ley natural. Quizá Dios altere los acontecimientos del micronivel mediante un cambio astuto en las probabilidades del sistema cuántico. Se podría incluso suponer, de acuerdo con esta concepción estrafalaria de las cosas, que Dios decide *cada* resultado de cada colapso de función de onda. Su control sería tan completo que los acontecimientos nunca violarían las leyes estadísticas de la MC. Y sin embargo, al mismo tiempo, cada suceso

cuántico, aparentemente fortuito, es planeado a la luz de las inimaginablemente inmensas intenciones de Dios.

Hay una interpretación fantástica de la MC conocida por «interpretación de los muchos mundos». En esa representación increíble, el universo se desdobra cada microsegundo en mundos paralelos, de los que habría millones y millones, que no presentan ninguna interacción entre sí. Representan todos los estados posibles del universo que se seguirían de cada posible resultado de lo que en la MC standard se denomina colapso de la función de onda o, en el

lenguaje de los espacios de Hilbert, una rotación del vector de estado. No somos conscientes de ninguno de esos desdoblamientos, en los que un sinfín de copias de nosotros mismos se va formando para vivir en los distintos mundos, debido a que cada una viaja según una secuencia de acontecimientos distinta. Quizá a cada microsegundo, y basando parcialmente la elección en las plegarias, Dios elige el estado del mundo que le interese conservar, y destruye instantáneamente toda la multitud de estados restantes. Mejor aún, se asegura de que los estados no deseados nunca lleguen a ser. Así, a

cada instante, Dios está conformando el futuro, sin violar ninguna ley natural, ni aunque ésta sea de corte estadístico. De hecho, no hemos dicho nada distinto de lo que ya dijimos en el párrafo anterior. Solamente hemos presentado la misma cosa en el lenguaje pintoresco de la interpretación de los muchos mundos.

Esto es todo por lo que respecta a nuestro primer modelo. ¿Es verdadero? No me lo preguntéis *a mí*. ¿Cómo podría saberlo? Lo he expuesto de modo fantasioso, como un modelo útil cuya falsedad no puede probar nadie.

Una característica central de este primer modelo consiste en que Dios

contesta a la oración interviniendo en la historia en unos determinados momentos. Nuestro segundo modelo es completamente diferente. Se basa en la idea, introducida en el capítulo que trataba del libre albedrío, de que Dios está totalmente fuera del tiempo. Contempla la historia entera de nuestro universo de un modo eterno y atemporal. Así es como Tomás de Aquino y otros teólogos pretendían armonizar el libre albedrío con el conocimiento que tiene Dios de aquello que para nosotros pertenece aún a un futuro no determinado. Desde este punto de vista no es difícil construir otro modelo en el

que las oraciones petitorias tengan algún efecto, aunque, al mismo tiempo, sea en principio imposible detectar fallas en las cadenas causales.

Se puede enfocar este modelo mediante una de las metáforas favoritas de Unamuno. Estamos todos en la mente de Dios en un modo semejante a como los personajes están en la mente de un novelista. Aunque los episodios de la novela se van desarrollando (normalmente) de acuerdo a una secuencia temporal causal, el autor contempla todos estos acontecimientos desde un plano superior al espacio-tiempo de la novela. Como la novela es

una creación del autor, éste puede ajustar la trama del modo que prefiera sin destruir su consistencia causal. Lewis juega con esta idea en el Apéndice B de su libro *Miracles*. En Hamlet, nos recuerda, se rompe la rama a la que Ofelia se ha subido, y ésta se cae al río y se ahoga. «¿Murió Ofelia porque Shakespeare lo quiso en este instante por razones poéticas, o bien fue porque se rompió la rama?» Ambas razones son válidas. «Cada suceso de la obra ocurre como consecuencia de otros sucesos de la obra, pero también ocurre porque el poeta quiere que así sea.»

De manera análoga, razonan

Unamuno y Lewis, la historia humana se puede concebir como una novela de Dios. De alguna manera que supera nuestra capacidad de entendimiento, Dios nos ha dado una realidad muchísimo mayor que la que Cervantes pudo dar a Don Quijote y Sancho Panza, y nos ha dotado de la misteriosa capacidad de actuar libremente. Algunos de nosotros tienen la extraña costumbre de hacer oraciones petitorias al Autor. ¿Es posible que Dios tenga en cuenta todas estas peticiones y, en su infinita sabiduría, adapte la inmensa trama de acuerdo a ellas? Como Dios es el responsable de toda la historia, desde

principio a fin, estas adaptaciones se pueden hacer desde una perspectiva atemporal, de manera que la trama, a medida que se desarrolla en nuestro espacio-tiempo, no se aparte nunca de las cadenas causales naturales. En su eterno Presente, Dios sabe cómo actúa y ora cada persona, no cómo «actuará» u «orará», pues para Dios no hay ni antes ni después. Los actos y las oraciones son auténticamente libres en nuestro espacio-tiempo, y son estos acontecimientos libres los que Dios contempla desde su sistema de referencia atemporal.

En este punto de vista tiene cabida

también la causalidad hacia el pasado, o más bien algo que a nosotros, prisioneros en el tiempo, se nos antoja como causalidad hacia el pasado. «Como para Dios no existe el tiempo», decía el escritor católico francés León Bloy, «la inexplicable victoria del Marne puede haber sido decidida por la humilde plegaria de una muchachita que no nacerá hasta dentro de dos siglos.» He aquí a Lewis diciendo lo mismo en el Apéndice B de *Miracles*, que ya he citado anteriormente:

Cuando rezamos por el resultado de, pongamos por caso, una batalla o

una consulta médica, nos pasará a menudo por la cabeza que (ojalá lo supiéramos) lo que haya de pasar está ya decidido de todos modos. No creo que ésta sea una buena razón para dejar de orar. Es cierto que lo que haya de pasar ya está decidido —en cierto sentido estaba decidido «antes que el mundo». Pero una de las cosas que se tuvieron en cuenta para decidirlo, y por lo tanto una de las cosas que realmente lo causó, puede haber sido esta plegaria que estamos ofreciendo en este momento. Así pues, por raro que suene, llego a la conclusión de que al mediodía

podemos convertirnos en causas parciales de algo que haya ocurrido a las diez de la mañana. (Algunos científicos encontrarán esto más fácil de entender que el pensamiento popular.) Sin duda, la imaginación tratará de plantearnos todo tipo de paradojas a este respecto. Nos preguntará: «¿Entonces si dejo de rezar, puede Dios volver atrás y cambiar algo que ya ha ocurrido?». No. El suceso ya ha tenido lugar y una de sus causas ha sido que te estés haciendo esta pregunta en vez de rezar. Preguntará: «Así, si me pongo a rezar ¿puede Dios volver

atrás y cambiar algo que ya ha ocurrido?». No. El suceso ya ha tenido lugar y una de sus causas ha sido tu oración de ahora. Así pues hay algo que depende de mi elección. Mi acto libre contribuye a la configuración cósmica. Esta contribución se hace en la eternidad o «antes que el mundo»; pero la consciencia de estar contribuyendo me llega en un punto particular de la secuencia temporal. ^[14.10]

Supongamos que un ser amado muere. ¿Es razonable orar para que este hecho no haya tenido lugar? No, contesta

Lewis, porque el modelo no permite ciertamente ninguna modificación del pasado. Está de acuerdo con Tomás de Aquino y los escolásticos en que Dios no puede cambiar el pasado, pues sería contradictorio decir de un suceso que ha ocurrido y, al mismo tiempo, que no ha ocurrido. Conocer un suceso pasado es conocer lo que ha sucedido irrevocablemente. «Es psicológicamente imposible rezar por lo que sabemos que no se puede obtener; y si fuera posible, la oración pecaría contra el deber de sumisión a la voluntad conocida de Dios.» Pero rezar por un acontecimiento pasado que ignoramos puede ser una de

las cosas que Dios tiene en cuenta cuando escribe su Divina Comedia.

Este último razonamiento no me lo trago. Encuentro que es llevar el modelo atemporal a unos extremos innecesarios, pero lo presento porque, a la vez que lógicamente consistente, es interesante. No sé quién fue el que sugirió por vez primera la posibilidad de la causalidad hacia el pasado pero, aparte de esta sofisticación, el modelo atemporal viene de antiguo.^[14.11] En *The Screwtape Letters*, Lewis atribuye a Boecio, un filósofo romano del siglo VI (que no sé si era cristiano o no) el haber «desvelado el secreto». Desde entonces

ha sido el modelo elegido por los teólogos que insisten en el papel de la Divina Providencia, incluyendo los grandes protestantes continentales como Karl Barth. Dado que Lewis lo ha defendido tan clara y hábilmente, tengo que citarle una vez más, siendo esta cita de una de las cartas de Screwtape. (*El Enemigo* es el nombre con el que Screwtape se refiere a Dios, *él* significa el «paciente» de su sobrino, en quien éste trata de infundir dudas acerca de la oración.)

Si intentaras explicarle que las plegarias de los hombres son una de

las muchísimas coordinadas con las que el Enemigo armoniza el tiempo que hará mañana, te contestaría que entonces el Enemigo siempre supo que los hombres iban a rezar estas oraciones y que, siendo así, no estarían rezando libremente, sino predestinados a hacerlo. Y añadiría que se puede seguir la pista de las causas del tiempo de un cierto día hasta remontarse a la creación de la materia misma —de modo que todo, tanto lo humano como lo material, está dado ya «desde el mismo principio». Por supuesto que lo que él habría de decir nos resulta obvio;

que el problema de adaptar cada meteorología concreta a cada oración es simplemente el aspecto que presenta, en dos puntos de su modo de percepción temporal, el problema global de adaptar el universo espiritual en su totalidad al universo corpóreo; que la creación actúa globalmente en cada punto del espacio-tiempo, o más bien que su forma de consciencia les obliga a encontrarse con el acto global y autoconsistente de la creación como una serie de acontecimientos sucesivos. *Por qué* ese acto creativo deja lugar para el libre albedrío es

el problema de los problemas, el secreto oculto tras el disparate que el Enemigo llama «Amor». *Cómo* lo hace no constituye ningún problema; pues el Enemigo no *prevé* cómo los humanos aportan sus contribuciones al futuro, sino que *ve* cómo lo hacen en Su ilimitado Presente. Y obviamente, observar cómo un hombre hace algo no es hacérselo hacer.

Esto es todo por lo que respecta a nuestro segundo modelo. ¿Es verdadero? ¡Y yo qué sé! ¿Cómo podría saberlo? Lo he expuesto de manera fantásica, como

un modelo útil que nadie puede demostrar que sea falso.

Aunque no podamos saber si alguno de estos modelos, una combinación de ambos, o algún otro completamente diferente, es verdadero en su totalidad o sólo en parte, la construcción de modelos así sirve, como ya he dicho, para un propósito importante. Prueban que no haya nada lógicamente incorrecto en el hecho de que los teístas elijan creer con el corazón. El propio Jesús hacía a menudo oraciones petitorias (¡de las que algunas quedaron sin respuesta!) y recomendó que todos oráramos por el pan de cada día. Nunca dejará de

sorprenderme que haya cristianos tan progresistas que consideren completamente aceptable orar por la comida, mientras que consideran que las oraciones pidiendo lluvia son injustificadas, aunque uno se esté muriendo por falta de agua como el Viejo Marino. Hay que decir que, en la mayoría de casos, orar pidiendo lluvia sería tan absurdo como orar para que un cierto equipo de baloncesto ganara un partido. Los teístas maduros no se pueden permitir oraciones inmaduras. Yo sólo insisto en que la oración del marinero pidiendo lluvia no sólo estaba justificada, sino que era imposible que

cualquier teísta, en idénticas circunstancias, no lo hiciera. Una cosa es decir que las oraciones de esta clase no deberían hacerse sin darles importancia, ni con fines egoístas, y otra completamente distinta afirmar que no habría que hacerlas nunca.

No encuentro ninguna objeción a los estudios empíricos acerca de la influencia que la oración pueda ejercer sobre la mente, el cuerpo y el comportamiento de los que rezan. Por lo que respecta a la curación de las enfermedades, ya sean mentales o físicas, esperarí­a que los resultados fueran positivos aunque indistinguibles

del erecto placebo. Podría ser que los efectos de la oración fueran más fuertes que los efectos de la fe en un determinado medicamento o en la habilidad de un médico. Depende, supongo, de la fe con que reza la persona en cuestión. Sin fe, la oración es obviamente un rito inútil, como rezar a un cielo vacío. En tales casos sería de esperar que el efecto placebo desapareciera o por lo menos disminuyera.

Tampoco encuentro ninguna objeción a que los parapsicólogos continúen haciendo correlaciones entre la oración y lo que ellos interpretan como efectos

psicocinéticos sobre el mundo físico. Yo esperarí­a que los resultados de estas pruebas fueran negativos, y no sé de ningún resultado positivo que se base en experimentos que yo considere suficientemente controlados. Es posible que unas fuerzas paranormales no conocidas aún sean el medio por el que las oraciones influyen en el mundo material. No estoy diciendo que haya que descartar a priori tal posibilidad. En ciencia no hay que descartar nada a priori. Si tales fuerzas existen podrí­an ser el vehí­culo, o uno de los vehí­culos, que Dios ha dispuesto para que las oraciones produzcan sus efectos. ^[14.12]

Supongamos que sea cierto que unas leyes naturales, desconocidas para la ciencia, juegan un papel en la eficacia de la oración. ¿Habría que decir por ello que es el universo indiferente, completamente independiente de la aportación de la voluntad de Dios, el que responde a las plegarias? La pregunta carece de sentido, pues no tenemos la más remota idea de lo que quiere decir que Dios quiere algo. ¿Los electrones vibran en respuesta a la voluntad de Dios o sólo en respuesta a unas leyes que Dios ha querido? ¿Cómo podemos comprender el significado de esta pregunta? Sea lo que sea, los teístas

le rezan a Dios y no al universo, y por una razón muy sencilla. Una oración dirigida al universo no es una oración.

Por lo que respecta a la comprobación empírica del poder de Dios para responder a las oraciones, soy de esos teístas que, en el espíritu de la observación de Jesús de que sólo el incrédulo busca las señales, consideran que tales comprobaciones son a la vez fútiles y blasfemas. La esencia del fideísmo es que Dios no se revela por medios racionales ni empíricos. De no ser así, la fe no sería fe. No tentemos a Dios. No rebajemos a Dios al nivel de un ilusionista que hace flotar señoras,

hace desaparecer elefantes y convierte pañuelos de seda en palomas. Modelemos el poder de Dios de manera más consistente con su invisibilidad, más en concordancia con su trascendencia. Steve Alien, comentando en su autobiografía un libro estúpido titulado *The Power of Prayer on Plants*, decía: «Parece improbable que Dios vaya a hacer que una petunia crezca una pulgada mientras deja que niños inocentes mueran quemados mientras se arrodillan en el mismo acto de orar».

[14.13]

No me preguntéis, por lo tanto, cómo puede hacer su efecto la oración

petitoria. No lo sé. No puedo contestar a esto como tampoco puedo explicar cómo nuestras voluntades escapan a las trampas gemelas del azar y el destino, ni por qué hay niños que mueren de cáncer, ni si Dios está dentro o fuera del tiempo, ni si una acción es buena porque Dios la quiere o si Dios la quiere porque es buena.^[14.14] Si no soy capaz de comprender cómo puede mi voluntad ser libre, ¿cómo voy a comprender cómo puede ser libre la voluntad de Dios? No sé cómo nuestra personalidad puede sobrevivir a la muerte. No sé por qué existe algo, en vez de nada, o por qué las cosas son como son. Tampoco me

preocupan todas esas cuestiones. Intentar jugar a Dios es demasiado agotador.

En mi opinión estas preguntas, y otras parecidas, no son sólo preguntas que ahora no sabemos contestar. Son preguntas que no puedo imaginar que se vayan a contestar nunca por algún mortal a este lado de la eternidad, y quizá ni tan siquiera al otro lado. Lo más que podemos hacer es construir nuestros modelitos desvencijados, balbucir nuestras endebles metáforas, reconociendo siempre su tosquedad y no tomándolas demasiado en serio. Vemos todas las cosas a través de un cristal

ahumado, y en algunos lugares el cristal es tan opaco que no podemos ver nada en absoluto.

Como teísta no encuadrado en ninguna religión tradicional, no puedo creer que una oración dirigida a una deidad pueda tener más efecto que una oración igualmente sincera dirigida a otra deidad. Por cada mito desagradable sobre Alá que podáis encontrar en el Corán, os encontraré otro igualmente feo sobre el Dios de la Biblia. «Pudiera ser que las oraciones que ofrecemos a Yarni Zai», escribe Lord Dunsany al final de un relato, «subieran envolviendo su imagen, como la niebla al alba, y en

algún lugar encontrarán finalmente a los otros dioses o a ese Dios que está detrás de los otros, del que nuestros profetas no saben nada.»^[14.15]

15. EL MAL: ¿Por qué?

Un pájaro está cantando; /
Alegremente canta / A su
compañera en las ramas, / A
sus huevos en el árbol: /
Pero a lo lejos un halcón /
Aparece en el azul, / y la
dulce canción termina / ...
¿Es esta historia verdad? /
¡Que Dios tenga
misericordia / De mí y de ti!

JAMES STEPHENS

Mis notas de filosofía y literatura están archivadas en fichas ordenadas más o menos cronológicamente. Desde siempre he mantenido la práctica de señalar con unas banderitas metálicas de seis colores las fichas que se refieren a seis temas metafísicos: Dios, la inmortalidad, el libre albedrío, el mal, el altruismo, y el misterio del ser. Al recurrir a mi archivo de filosofía y literatura, antes de escribir este capítulo, me sorprendió el darme cuenta de que el número de las banderitas del mal disminuía constantemente con el tiempo. Había muchas banderitas de éstas para las edades antigua y medieval.

Empezaban a mermar en el Renacimiento, y cuando las fichas llegaban a la edad contemporánea las banderitas eran pocas y muy espaciadas. El problema del mal no es de los que susciten el interés de muchos escritores del siglo XX.

Me refiero al problema teológico del mal y no a sus descripciones. (Estas, obviamente, no han mermado.) ¿Cómo se puede reconciliar el hecho del mal con los modelos de un Dios personal? Esta es la terrible dificultad que trato de resolver en este capítulo y el siguiente. Si digo que no aportaré nuevos argumentos será no decir nada, pues ya

he confesado que no hay argumentos nuevos en ninguna parte de este libro. No hay manera de decir algo nuevo acerca del problema del mal. Se ha dicho todo ya miles de veces, con gran detalle, y a menudo con gran elocuencia. Lo mejor que puedo hacer es repetir argumentos insuficientes y enmohecidos, todos ellos más viejos que la cristiandad. Ninguno de esos argumentos, que tratan de explicar por qué Dios o los dioses permiten el mal, es capaz de convencer a un ateo. Todo lo más, sirven para probar que el teísmo no es lógicamente inconsistente, quizá para tranquilizar ligeramente a un creyente, o

quizá también para hacer un poco más soportable la inmensidad del mal.

Se acostumbra a distinguir el mal moral o pecado de lo que se suele llamar mal físico o natural, pero, a menos que diga lo contrario o que el contexto lo implique, emplearé la palabra para referirme a cualquier clase de dolor o sufrimiento independientemente de su causa. Un bebé que se ahoga por accidente en una inundación muere tan incomprensiblemente como otro bebé que alguien haya tirado al mar. Si un loco dispara contra una multitud y mata diez personas al azar, éstas mueren igual

de innecesariamente que si hubieran sido muertas por un terremoto. Es esta clase de mal irracional y carente de sentido lo que constituye un obstáculo monstruoso para un teísta. Mis banderitas del mal disminuían con el paso de los siglos no porque disminuyera el mal, o porque los teístas encontraran mejores maneras de explicarlo, sino porque el teísmo ha disminuido entre los pensadores y escritores seculares. Para el ateo, o para el panteísta que es casi un ateo, el mal no constituye ningún problema, sino que forma parte del modo de ser de las cosas.

De vez en cuando uno se encuentra con la opinión de que un ateo se enfrenta con un problema igualmente difícil a la hora de explicar la bondad. Esto es una tontería, pues el ateo no tiene ninguna necesidad de explicar ni el bien ni el mal. Por supuesto que si se pudiera organizar la creencia de que Dios es el mal supremo, entonces podría darse un problema con el bien. Podría justificarse (como a veces hacen los ateos en broma) diciendo que todo el bien que experimentamos es necesario para que sea posible un mayor dolor. ¿Qué mejores medios podría emplear un Diablo Supremo para maximizar el mal

que permitir que sus criaturas gozaran de la vida por un tiempo breve, viviendo además con la esperanza de otra vida, y que al final se encontraran con la aniquilación total o el tormento eterno en el infierno? Pero para el ateo y el panteísta el bien y el mal no constituyen ningún problema. El mundo es sencillamente la mezcla absurda que es.

El mal no es tampoco un problema para el politeísmo, a no ser que los dioses formen una jerarquía coronada por una deidad con una bondad y un poder supremos. En la mitología griega los dioses que tienen poder sobre las vidas humanas son mezclas de impulsos

buenos y malos, pero el problema del mal se planteó ya en la antigua Grecia desde el mismo momento en que se realizó el poder de Zeus. Parece ser que fue Epicuro el primer filósofo que formuló el argumento más formidable del ateo. O bien Zeus no es capaz de eliminar el sufrimiento, en cuyo caso no es lo bastante poderoso como para ser considerado un Dios supremo, o bien Zeus tiene el poder de eliminar el mal pero no quiere emplearlo, en cuyo caso no es lo bastante honrado como para ser adorado como deidad suprema. He aquí cómo Philo expresa el razonamiento, en los *Dialogues Concerning Natural*

Religión de David Hume: «¿Quiere (Dios) evitar el mal, pero no puede? Entonces es impotente. ¿Puede pero no quiere? Entonces es malévolos. ¿Quiere y puede? ¿Por qué hay, pues, mal?».

Este argumento, fatal e incisivo, lo han repetido sin parar filósofos de todos los credos. Me temo que si en cualquier tiempo y lugar preguntarais a un ateo normal y corriente por qué no cree en Dios, os daría alguna versión del argumento de Epicuro. Si el sufrimiento no fuera más que un aspecto menor del panorama humano, puede que el argumento tuviera menos fuerza, pero la pura verdad es que la cantidad de

miseria irracional e innecesaria impuesta a la humanidad supera cualquier nivel de comprensión. Nadie ha expresado esto con una honestidad más dolorosa que John Stuart Mill en su ensayo «Nature». El párrafo es demasiado largo para citarlo entero, pero he aquí cómo empieza:

Para ser sinceros, casi todas las cosas por las que se cuelga o se encarcela a un hombre, las realiza la naturaleza a diario. Matar, el acto más delictivo considerado por las leyes humanas, lo hace la naturaleza una vez con cada ser viviente, y en

una gran proporción de casos después de largas torturas, como las que sólo los mayores monstruos acerca de los que hayamos leído han infligido adrede a sus semejantes. Y si por una reserva arbitraria sólo consideramos asesinato aquello que acorta una cierta duración supuestamente asignada a la vida humana, la naturaleza también lo hace a todas las vidas con la excepción de un pequeño tanto por ciento, y lo hace de todas las maneras, violentas o malignas, en que los peores seres humanos quitan la vida a sus semejantes. La

naturaleza empala hombres, los hace pedazos como si los pasara por el potro de la tortura, los arroja a ser devorados por animales salvajes, los hace morir abrasados, los apedrea como el primer mártir cristiano, los hace morir de hambre, o congelados, los envenena rápidamente o lentamente con sus exhalaciones, y tiene en reserva cientos de otros modos horribles de morir que nunca fueron emulados por la crueldad ingeniosa de un Nabis o un Domiciano. Todo esto lo hace la naturaleza con el mayor desprecio por la misericordia y la

justicia.

Emily Dickinson lo dijo

irónicamente:

*Apparently with no
surprise*

To any happy flower

*The frost beheads it at
its play—*

In accidental power—

*The blonde assassin
passes on—*

*The sun proceeds
unmoved*

To measure off another

day
For an approving God.
[15.a] [15.1]

La mayoría de la gente apenas se preocupa por problemas metafísicos y por esta razón raramente es plenamente consciente del horror de la irracionalidad del mal; normalmente, dicha consciencia aparece en momentos de tragedia personal. En un extremo del espectro del buen humor tenemos a los optimistas, a los que William James llamó «mentalmente sanos». Raramente meditan con tristeza acerca del misterio del dolor, aceptan lo que les echen y lo

toman por el lado mejor. A excepción de esos raros momentos de desesperación extrema, no hay ninguna evidencia de que los ateos sean menos sanos mentalmente que los teístas, que vayan por ahí con la cara más triste, o que sean más propensos a las depresiones. En el otro extremo del espectro del buen humor tenemos a los pesimistas, las «almas enfermas» de James, que, independientemente de sus creencias metafísicas, se lamentan constantemente de la magnitud de la miseria del mundo y de sus vidas.

Pesimismo es, evidentemente, una palabra de significado confuso, pero,

como no pretendo afinar demasiado, no hace falta definirla con mayor precisión. La empleo aquí para resaltar una actitud filosófica y no para designar un síntoma de una depresión mental. Sean cuales sean las causas de la depresión, químicas o ambientales, los teístas están tan expuestos a ella como cualquier otro mortal. James, Unamuno, Samuel Johnson, John Bunyan, Tolstoy..., he aquí unos pocos de los muchos teístas famosos que sufrieron ataques de melancolía. Hay una amplia literatura acerca de lo que los cristianos llaman la «noche oscura del alma» —épocas de una angustia tan intensa que parece como

si sólo su fe les haya impedido suicidarse. No es esta enfermedad la que me interesa tratar. Sólo estoy interesado en los argumentos y las expresiones literarias de aquellos que ponen el acento en la enormidad del mal y en la futilidad de justificarlo por medio de la fe en Dios. El universo sería mejor, dicen a veces, si no hubiera vida humana. ¿Mejor para quién? ¡Para la humanidad! En *The Tropic of Cancer*, Henry Miller se pregunta por qué no habrá un alma caritativa que «le ponga una bomba en el culo a la creación» (esto lo decía antes de la bomba atómica) y dé al mundo el puntillazo que

tan urgentemente necesita.

El énfasis que los filósofos no teístas ponen en estos estados de ánimo es variable. Encontraréis que el tono a veces parece satírico en los escritos de Bertrand Russell y lastimero en los libros de George Santayana, pero si Aristóteles o Dewey llegaron alguna vez a preocuparse tanto por el mal comió para sugerir que la raza humana no intentara perpetuarse a sí misma, no puedo recordar la cita. ¿Vale la pena vivir a pesar del mal? En *Wild Talents*, Charles Fort señala que normalmente uno se plantea esta pregunta cuando las cosas le van mal, con lo que suele

contestarla negativamente. Un buen día, en lo que Fort llama «uno de mis frecuentes, y probablemente incurables, momentos científicos», decidió hacer un experimento. Durante un mes, al final de cada día, marcaba un signo más o menos, según considerara, o no, que globalmente aquel día hubiera valido la pena vivirlo. «Al final del mes hice el recuento, y no puedo decir que estuviera completamente satisfecho de saber que los signos más habían ganado la partida. No es elegante ser optimista.»^[15.2]

Era especialmente poco elegante para algunos filósofos alemanes del siglo XIX. Para Arthur Schopenhauer, el

mayor de los pesimistas, el dolor no es la ausencia de placer, ni el mal la ausencia de bien. Al igual que en esas ilusiones ópticas que invierten el orden de la figura y el fondo cuando las contemplamos, a los ojos de Schopenhauer el mundo era un lugar donde el bien es la ausencia del mal, y el placer la ausencia de dolor. No vamos a perder tiempo con la interesante cuestión biográfica de cuánto había de pose literaria en el pesimismo de Schopenhauer, cuánto de temperamento misantrópico, o cuánto de opinión razonada honestamente. Por lo menos tenía argumentos poderosos.

Considerad, decía, un animal que devora a otro. ¿No es el dolor del devorado tan grande como el placer que siente el que se lo está comiendo? Por cada deseo satisfecho hay una multitud de frustrados. Los grandes símbolos de la existencia humana son Tántalo, que intenta en vano saciar su sed, y Sísifo, que trabaja eternamente para hacer subir la piedra. «No hay que alegrarse de la existencia del mundo, sino más bien hay que lamentarse de ella; su inexistencia sería preferible a su existencia; es algo que no debería ser.»

Para Schopenhauer, el nuestro es el peor de los mundos posibles. El otro

gran pesimista alemán del mismo siglo, Eduard von Hartmann (cuyo trabajo sobre el inconsciente se anticipó al de Freud), tomó un rumbo distinto. Estaba de acuerdo con Leibniz en que éste es en efecto el mejor de los mundos posibles pero ¡ay!, como dice un viejo chiste, esto es demasiado cierto. Como Schopenhauer, pensaba que la vida humana no debería existir: «Así como la vida de un pez es más envidiable que la de un caballo, la vida de una ostra lo es más que la del pez, y la de una planta que la de una ostra».^[15.3]

Posteriormente, en el mismo siglo XIX, este pesimismo alemán de buen

tono degeneró en el estado de ánimo *fin de siècle* y en las tendencias rusas y europeas que se agrupan vagamente en lo que se ha dado en llamar nihilismo. Entre los filósofos más recientes, los existencialistas franceses y alemanes han explotado todos los detalles de la irracionalidad del mal, aunque como von Hartmann y Nietzsche recomendaron combatir el mal y no quedarse cruzados de brazos ni tirarse por un precipicio, al decir lo que Nietzsche llamó el Sí a la vida en vez del No, aunque en su metafísica el Sí sea insensato y absurdo.

Entre los teístas también encontramos una amplia variedad en el

grado de su forma de explayarse acerca de la irracionalidad del mal. ¿Podéis imaginar un pensador positivo como Norman Vincent Peale dando un sermón sobre gente muriendo de hambre en las calles de Calcuta? En el otro extremo del espectro tenemos aquellos dirigentes religiosos que gustan de subrayar la irracionalidad del mal con la finalidad de contrastar el pesimismo de Schopenhauer con la escapatoria que proporciona la fe. Unamuno tituló su obra maestra: *Del sentimiento trágico de la vida*. Desde algún extraño punto de vista los que consiguen dar el salto de la fe consideran más digna de leer la

literatura del pesimismo que la del optimismo, en especial del optimismo de aquellos autores humanistas que ignoran lo absurdo del mal, y que en el lugar de Dios y la inmortalidad ponen la esperanza de una sociedad humana mejor sobre la tierra, aun cuando ésa sea una sociedad de la que ellos no puedan participar. Es más, el humanista laico está condenado a no saber nunca si la especie humana alcanzará algún día un orden social más justo o correrá la suerte de los dinosaurios.

Si lo pensáis bien, no es sorprendente que en la literatura teísta haya muchas referencias al mal

irracional, y muchas citas de los grandes pesimistas. La cara oscura de la existencia, las fuerzas que contribuyen a la desesperación, son precisamente las fuerzas que motivan el salto de la fe. «Estamos perplejos», escribe san Pablo (2 Corintios 4:8), «pero no sumidos en la desesperación.»

Para un creyente, el pesimista ateo es el que ve la vida tal como es. Y es el ateo optimista el que parece ciego y superficial.

¿Dónde encontraréis una explicación más enervada de la irracionalidad del mal que en el libro del Eclesiastés? No hay tan siquiera el alivio de un

indicio de fe, y sin embargo está en la Biblia. Y ahí está esa gran fantasía acerca de Dios, Satán y Job en la que no se da ninguna solución al misterio del mal.^[15.4] Es probable que Shakespeare creyera en Dios, y sin embargo escribió escenas de desesperación inmortales. La vida es «un cuento contado por un tonto, lleno de ruido y frenesí, que no significa nada». «Para los dioses somos igual que las moscas para los chicos traviesos: nos matan por diversión.» Los escritos de Herman Melville y de Nathaniel Hawthorne, que están saturados de conocimiento del mal irracional, son lecturas habituales en los seminarios

cristianos.

Sospecho incluso que las grandes manifestaciones de pesimismo por parte de poetas ateos son más saboreadas por los teístas que por la mayoría de ateos. El teísta está perplejo, pero no sumido en la desesperación. El ateo está perplejo en su desesperación. Pienso en las *Rubayatas* de Ornar, en la *City of Dreadful Night*, de James Thomson, o en algunos de los poemas de A. E. Housman y Thomas Hardy. Están también las novelas del antisemita francés Louis-Ferdinand Céline, para quien *merde* es el gran símbolo del ser. Hay el incomparable *The Mysterious*

Stranger, de Mark Twain, que es la mezcla más fina de humor amargo y pesimismo irónico que jamás se haya escrito desde el *Candide* de Voltaire. Tengo una edición de 1916 de Harper and Brothers con unas bellísimas láminas a color de N. C. Wyeth, el padre de Andrew. ¡Parece ser que el editor lo consideró un libro para niños!^[15.5]

Los teístas pueden disfrutar de libros como *The Mysterious Stranger* más plenamente que los ateos, precisamente porque tienen una vía de escape a las macabras consecuencias del libro. Los teístas saben, al igual que cualquier ateo, que estamos todos viviendo en la

Montaña Mágica, o en el Trópico de Cáncer, agobiados por esta enfermedad fatal que llamamos vida. Saben que todos estamos siendo sometidos al Proceso de Kafka, sentenciados por no sabemos qué, juzgados por funcionarios que ocultan su identidad y sus motivaciones, y que están seguros de que al final nos ejecutarán. En sus *Varieties of Religious Experience*, James usaba otra metáfora:

Para el naturalismo, que se alimenta de las últimas especulaciones cosmológicas, la especie humana está en una posición similar a la de

una gente que viviera sobre un lago helado, rodeado de acantilados que no dejaran ninguna escapatoria posible, y que supieran no obstante que lentamente el hielo se está fundiendo, y que se acerca el día inevitable en que desaparecerá la última capa, y que la suerte que correrán las criaturas humanas será ahogarse ignominiosamente. Cuanto más alegre sea el patinaje, cuanto más cálido y reluciente sea el sol cada día, y cuanto más lozanas sean las fogatas nocturnas, tanto más patética será la tristeza con que uno habrá de contemplar el significado

de la situación global.

He de subrayar otra vez que este sentido trágico de la vida, esta consciencia perpetua del mal y de la muerte, puede tener muy poca o ninguna relación con la sensación de bienestar de una persona, independientemente de sus creencias. Creo que, en igualdad de condiciones, una persona de fe es más feliz que otra que no la tenga; pero tanto si esto es cierto como si no lo es, seguimos teniendo el problema que, como el tigre de Blake, se agazapa en el centro de este capítulo. ¿Cómo una persona de fe, que cree en un Dios

sumamente bueno y poderoso, puede justificar la desconsideración insensata de la naturaleza?

No sería naturalmente ningún problema que Dios fuera básicamente malo. No sé de ninguna religión importante que haya sostenido esto, ni de ninguna persona sana que lo haya creído en serio, aunque los pesimistas inventen de vez en cuando esta creencia para reforzar su retórica. Dios es la Imbecilidad Abrumadora del poema «Nature's Questing» de Thomas Hardy, la cual «Tiene el poder de hacer y combinar / Pero es incapaz de mantener», que «Nos ha hecho en plan

de broma, y nos ha abandonado a la aventura», Dios es el «padre temible frío y loco» de la última página de *Finnegans Wake*.

El Dios de Moisés no es un idiota, pero la Biblia lo representa como si fuera capaz de una crueldad tan extrema que cualquiera que crea en la exactitud de estos relatos está muy cerca de creer en un Dios malo. Dado que la mayoría de judíos y cristianos de hoy en día sólo leen ciertos textos escogidos del Antiguo Testamento, como por ejemplo el salmo vigésimo tercero, y como los libros de Robert G. Ingersoll y otros desenmascaradores de la Biblia son

difíciles de conseguir, citaré sólo unos cuantos episodios de la vida de Moisés.

Cuando los sobrinos de Moisés, Nadab y Abiú, no mezclaron correctamente el incienso que había que quemar en una ofrenda, Jehová se puso tan furioso que hizo bajar una llama que los «devoró» (Levítico 10). No hay ningún indicio de que los sobrinos se equivocaran conscientemente o de que estuvieran borrachos. Simplemente fue un descuido. ¿Murió de dolor Moisés por ello? Si así fue no lo dice por ninguna parte. Lo único que dice es que mandó enterrar a los muchachos y pidió a su padre, Aarón, que no se afligiera,

«para que vosotros no muráis, y para que su ira no caiga sobre toda la gente».

Cuando el hijo de una madre israelita y padre egipcio blasfemó, Jehová ordenó a Moisés que lo hiciera apedrear, y decretó *ex post facto* que en consecuencia cualquiera que fuera hallado culpable del mismo delito debería correr la misma suerte (Levítico 24).

Cuando un grupo de 250 «hombres de los hijos de Israel, varones de los más ilustres que, cuando había asamblea, eran convocados nominalmente», se rebelaron contra Moisés y Aarón, Jehová desató un

terremoto que se «tragó» a los cabecillas, seguido de un fuego que consumió a los 250. Después de que los israelitas descontentos se quejaron a Moisés de que había «matado al pueblo del Señor», Jehová envió una plaga que mató 14.700 personas más de entre este pueblo elegido (Números 16).

Cuando los israelitas rehusaron probar el maná («nos repugna este manjar sin sustancia») Jehová se enfadó tanto que les envió «serpientes abrasadoras» que les mordieran y les mataran (Números 21). En ninguna parte se dice a cuántos mordieron, sólo que «Mucha gente de Israel murió».

Cuando algunos israelitas «empezaron a prevaricar» con algunas mujeres moabitas, y a adorar a los dioses de Moab, Jehová mandó a Moisés ahorcarlos a todos. Parece ser que esto tuvo muy poco efecto, pues un príncipe de Israel se llevó a la tienda a una mujer madianita. El castigo de Jehová fue una plaga que mató a 24.000 israelitas. Y más habrían muerto de no haber sido porque Finees, el hijo de un sacerdote, mató a la pareja pecadora. «Finees... ha apartado mi saña de sobre los hijos de Israel», le dijo el Señor a Moisés, «porque fue arrebatado de celo mío contra ellos; por esto yo mismo no

aniquilé a los hijos de Israel.»
(Números 25:11)

El número 31 no es sólo el capítulo más infame de la Biblia, sino que además es difícil encontrar algo del mismo calibre en otro libro sagrado. Jehová ordenó a Moisés que atacara a los madianitas. El ejército mató a todos los madianitas varones, arrasó y quemó sus ciudades, y se llevó a todas las mujeres y niños, así como el ganado, los rebaños, los burros y los bienes. Moisés se quedó mudo de asombro al enterarse de que se había perdonado a las mujeres, y mandó a sus soldados que mataran a todas las mujeres que no

fueran vírgenes y a los niños varones, y que guardaran para ellos las 32.000 vírgenes.

Después de esto, Jehová instruyó detalladamente a Moisés sobre cómo había de dividir el botín entre sus 12.000 soldados (parece ser que ninguno de sus soldados había muerto) y los que se habían quedado en casa. ¿Aprobaba Dios todo esto? «Si hay un Dios», comentaba Ingersoll, «le ruego que escriba en su libro, junto a mi nombre, que yo he negado esta mentira en su nombre.»

No diré que estos relatos de terror son excepciones, ni que haya alguna

manera razonable de encontrar tras ellos un Dios justo y compasivo. Las atrocidades no son excepciones. Hay centenares de cosas parecidas. Las podéis encontrar vosotros mismos en el Antiguo Testamento, si le dedicáis un poco de tiempo, o podéis leer sobre ellas en libros como *Some Mistakes of Moses*, de Robert G. Ingersoll, o *Is It God's Word?*, de Joseph Wheless. Éxodo 20:5 es el primero de los muchos episodios en los que Jehová declara su intención de castigar la iniquidad de los padres (como siempre las madres no cuentan) haciéndoselo pagar a sus hijos y a los hijos de sus hijos, llegando

incluso «hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me aborrecen».

*Well, then, I hate Thee,
unrighteous picture;
Wicked image, I hate
Thee;
So, strike with Thy
vengeance
The heads of those little
men
Who come blindly.
It will be a brave thing.*
[15.b] [15.6]

No sé de ningún teísta filosófico que no esté de acuerdo con Ingersoll en que el Dios del Pentateuco es «un falso amigo, un juez injusto, un fanfarrón hipócrita y tirano, sincero en el odio, celoso, vanidoso y vengativo, falso en sus promesas, franco en sus maldiciones, suspicaz, ignorante y voluble, infame y horrible...». ^[15.7]

Más creíble que un monoteísmo del demonio resulta el modelo de dos dioses con poderes iguales, o casi iguales, uno de ellos totalmente bueno, y el otro totalmente malo, que estén enzarzados en una lucha colosal en la que la historia de la humanidad sea el campo de batalla.

Quizá el resultado final esté en duda, pero en la mayoría de grandes religiones que han empleado este modelo, como la de Zoroastro y el maniqueísmo, el lado bueno es el que está predestinado a ganar. El cristianismo tradicional refleja una forma más suave de este dualismo, difiriendo principalmente en que Satán, la fuente de todos los males terrestres, fue originalmente una criatura de Dios, y en consecuencia está a un nivel muy inferior al del Creador. «Hay que recordar», escribe Samuel Butler en alguna parte, «que sólo hemos oído a una de las partes. Dios ha escrito todos los libros.» En la India, Shiva el

destructor es tan esencial para el universo como Vishnu el protector, si bien ambos forman parte de Brahmán, la base impersonal e impenetrable del ser.

Una manera curiosa de justificar el mal y conservar al mismo tiempo un monoteísmo puro consiste en considerar que Dios es fundamentalmente bueno, pero que es trastornado por impulsos malignos. Este modelo está íntimamente relacionado con el Dios de Moisés, con la excepción de que no hay un Satán rondando por ahí y haciendo cosas que Dios no aprueba. El mal que encontramos en la naturaleza y en nosotros mismos es un reflejo de un

conflicto en el interior de la mente de Dios. Los escritores modernos de ciencia ficción y relatos fantásticos juegan a menudo con esta idea. Entre los filósofos occidentales, Jakob Boehme es el que llegó más lejos que nadie en el estudio de este modelo.

El modelo admite muchas variantes. Puede ser, por ejemplo, que Dios se vaya haciendo cada vez más admirable con el paso de los milenios. Se encuentra algo parecido a esto en el movimiento contemporáneo conocido por «teología evolutiva», derivado de las ideas de Samuel Alexander y de Alfred North Whitehead. Dios es, en

efecto, tan bueno como pueda serlo una deidad en este momento, pero está mejorando aún y no ha conseguido eliminar todo el mal, si es que ese triunfo puede en verdad ser alcanzado. Luchando contra el mal estamos ayudando a Dios en su propia evolución.

En este modelo de un «Dios finito», que crece con el paso del tiempo, Dios recuerda todo el pasado pero sólo puede adivinar el futuro de manera probabilista. Nunca puede estar del todo seguro de cómo resultarán todos los detalles de la historia, en parte por la aleatoriedad propia de la naturaleza y en parte porque sus criaturas tienen un libre

albedrío impredecible. Como Dios está inmerso en el tiempo, y no en la eternidad, sufre y se regocija con nosotros. Así pues, somos colaboradores de Dios en la gran tarea cooperativa de reducir la cantidad de mal presente en el universo.

Nadie ha defendido esta concepción con mayor maestría que Charles Hartshorne, uno de los profesores de la Universidad de Chicago que recuerdo con cariño. Según él cree fervientemente, sólo este modelo puede resolver los problemas de un teísta con el mal. Los escritos de Hartshorne son estimulantes y raramente son opacos,

pero siempre me deja inquieto el hecho de que parezca saber tantísimo más que yo sobre Dios. Por ejemplo, ¿está Dios en el tiempo o más allá del tiempo? Hartshorne está convencido de que Dios está en el tiempo. Como yo no sé qué es el tiempo ¿cómo puedo contestar a esta pregunta? Para mí, el tiempo no sólo es un terrible misterio; concuerdo con Unamuno en que es «el más terrible de todos los misterios, el padre de todos ellos».^[15.8]

Quizá Dios sea infinitamente bueno y poderoso pero no demasiado inteligente, como Jurgen descubre que le pasa a Koshchei (que hizo todas las cosas

como son). «Yo arreglo las cosas lo mejor que sé, Jurgen. Pero a veces se arma una confusión tremenda.»^[15.9]

Quizá Dios sea sumamente inteligente pero despistado. Quizá a veces se va a dormir, y entonces las cosas no funcionan demasiado bien en la tierra. Paul Erdős, uno de los grandes matemáticos de hoy en día, llama a Dios por las iniciales SF. Que quiere decir *Supreme Fascist*, cuyas dos principales características son que es todopoderoso y enormemente gandul.

Hay otro enfoque del problema del mal que tendríamos que mencionar antes de pasar a modelos más serios. El

problema «se resuelve» mediante un ardid semántico, negando que el mal exista. El mal es una ilusión, o una maya como dicen los hindúes. En los Estados Unidos éste es el dogma central de Christian Science.

No quiero minimizar la emotividad que hay detrás de este punto de vista. Tiene una historia larga y respetable que se remonta a Platón, Plotino y los estoicos, y se puede encontrar también en los escritos de numerosos pensadores cristianos y de los panteístas alemanes. Se encuentra también en Emerson. El mal no es más que la ausencia de bien. Exactamente igual que la luz del sol se

hace más débil con la distancia, así también se debilita la bondad del mundo finito cuando aumenta su distancia a Dios. El mal es lo que no es Dios. A veces se identifica con la materia, otras con la naturaleza entera. A veces se considera equivalente a la nada o el no ser.

Los pensadores cristianos han sido aficionados a señalar que, sin un fondo de maldad, el bien no sería reconocible. Si todo fuera azul, ¿cómo podríamos distinguir lo azul? En pintura son necesarias las sombras; los malos son necesarios en las novelas y en las obras de teatro. ¿Podríamos apreciar la

armonía musical si no pudiéramos oír también las disonancias? El mal es el contraste que define el bien. Sin él no habría auténticas batallas, ni héroes, ni sacrificios, ni santos. Me viene a la memoria ese maravilloso mosaico de M. C. Escher en el que se alternan ángeles claros con diablos oscuros. Cada forma es necesaria para definir los contornos de la otra.

Hay mucho que decir al respecto de estas maneras de entender el mal como un contraste necesario para el bien. Pero decir que, en consecuencia, el mal no «existe» es como decir que un agujero profundo en el suelo no existe. En cierto

sentido un agujero no es nada, pero uno puede igualmente caer en él y matarse.

No estamos tratando aquí con un tema sustantivo, sino simplemente con un acertijo verbal del estilo de la discusión acerca de si una cebra es blanca con rayas negras o negra con rayas blancas. No se resuelve con ello el problema del mal. Como dijo una vez el teólogo protestante John Hick, simplemente «se replantea el problema». Puede que el mal sea una ilusión, pero entonces habría que preguntarse por qué esa ilusión causa tanto sufrimiento. «Si me siento encima de un alfiler y éste me pincha la piel»,

como dice una antigua quintilla, «no me gusta lo que imagino sentir.» Al fin y al cabo, para definir lo que sea es suficiente un poquito de contraste. Una rosquilla queda definida exactamente igual con un agujero pequeño que con uno grande. Algún ataque de dolor de vez en cuando es suficiente para que alguien valore su salud. Puede que el mal sea maya, pero ¿por qué tanto maya? El problema sigue siendo tan enigmático como antes de cambiar la terminología.

¿Cómo un teísta que cree en un Dios personal, un Dios todopoderoso y bueno, puede justificar los horrores del mal irracional? Sólo hay una manera.

Uno ha de creer, por la fe otra vez, que por alguna razón insondable que ahora no podemos entender, y que quizá nunca entenderemos, la existencia del mal es necesaria para que finalmente se produzca el bien supremo.

Nadie ha expresado esta razón evidente con mayor sencillez ni más escuetamente que C. S. Lewis, cuando escribe acerca de los sufrimientos de su mujer, Joy, cuando estaba muriendo de cáncer:

Pero ¿es creíble que sea necesario ese grado de tormento? Pues bien, elige. El tormento está ahí. Si es

innecesario, entonces no hay Dios o, si lo hay, es malo. Si hay un Dios bueno, entonces este tormento es necesario. Pues ningún Ser, por poco bueno que fuera, podría causarlo ni permitirlo si no lo fuera. [\[15.10\]](#)

Por supuesto que esto no es ninguna solución. Deja el problema del mal, igual que hicimos con los problemas del libre albedrío y de la oración petitoria, como un misterio impenetrable. [\[15.11\]](#) Para cualquier ateo esto no es más que una evasión vergonzosa. Sin embargo, se pueden armar algunos modelos toscos en defensa de esta idea. Y tienen el mérito

de demostrar, por lo menos, que la idea no es lógicamente inconsistente. Echaremos una ojeada a estos modelos en el capítulo siguiente.

16. EL MAL:

Por qué no sabemos por qué

Acaso la prueba final del hombre, la que lo demuestra digno de una vida inmortal, sea que deba afrontar esta oscuridad y esta muerte con valor y renunciando a la esperanza fácil, a todo consuelo, aparte de la sonrisa glacial. En la cara de la Verdad...

T. H. HUXLEY, en, *The Torch-Bearers*, de

Este capítulo no resolverá en modo alguno el problema del mal. Como teísta, creo, gracias a mi fe y sólo por ella, que hay una respuesta. Aunque yo no la conozca. Al final del capítulo defenderé la opinión, basada también sólo en la fe, de que Dios no quiere que sepamos la respuesta.

Vamos a armar unos cuantos modelos. Uno de ellos, que es el modelo preferido de la mayoría de los que hoy en día creen en otra vida después de la muerte, es que los males que nos

acontecen son castigos por nuestros pecados en vidas anteriores. Las doctrinas de la reencarnación y el karma, que se presuponen en este modelo, están sugeridas en Platón (¿es que hay algo que Platón no sugiera?), defendidas por Pitágoras y Plotino, y por algunas religiones herméticas griegas y romanas. El modelo se da por sentado en casi todas las sectas hindúes y en la mayoría de las formas del budismo. En la actualidad y en los Estados Unidos, es un dogma fundamental de cultos tales como la teosofía, el rosacruzismo y la Scientology.^[16.1] Es muy popular entre

mucha gente que no pertenece a ninguna iglesia ni culto organizado, pero que están influenciados por la afición actual a las religiones orientales y a lo paranormal.

Aunque se puede encontrar esta doctrina en algunas ramas menores del judaísmo arcaico (partes del Talmud, la Cabala, los escritos de Filón), e incluso en algunas de las primeras herejías cristianas tales como el agnosticismo y el maniqueísmo, casi no ha jugado ningún papel en la teología cristiana. Ello se debe probablemente a que Jesús no la enseñó. Está tan poco apoyada por el Nuevo Testamento como omnipresente

está en la literatura sagrada hindú.

El modelo es lógicamente intachable, no admite ninguna refutación empírica, y al igual que la hipótesis de la otra vida, podría ser confirmado por algún experimento. Hay en el actualidad una inmensa literatura acerca de individuos que pretenden recordar detalles de vidas anteriores. En los últimos años, experimentadores tales como Ian Stevenson han informado de esos recuerdos en personas que han hecho «regresiones» bajo el efecto de la hipnosis o de drogas hipnóticas. No es éste el lugar de examinar en detalle esas afirmaciones extraordinarias. Diré

solamente que encuentro que la evidencia es poco firme, y que los experimentos están poco controlados, como las afirmaciones «evidentes» del espiritismo.

El argumento que se encuentra a menudo en los momentos de *déjà vu* carece de valor, puesto que hay explicaciones adecuadas que no suponen vidas anteriores, y por el *déjà vu* —una extrañeza peculiar ante una escena familiar. Recuerdo una situación sobrecogedora ocurrida hace unos cuantos años cuando mi mujer y yo circulábamos de regreso a casa, ya entrada la noche, por una avenida de

Nueva York por la que habíamos pasado cientos de veces. Sin embargo, ambos tuvimos de repente la sensación de habernos equivocado de camino y de estar en una vía desconocida. Esa sensación duró varios minutos. No cabe la menor duda de que había en el entorno algo de lo que no éramos conscientes y que nos estaba afectando, pero nunca pudimos descubrir qué era.

A veces se ha argumentado que nuestros sufrimientos no pueden proceder del mal karma porque como no tenemos recuerdo de los pecados pasados el castigo no sirve de nada. Este es un argumento débil. Los

creyentes pueden replicar que la falta de memoria es esencial al castigo, y que llegará el tiempo en que nuestro recuerdo será total. Quizá nuestras almas recuerden los ciclos pasados durante los intervalos entre reencarnaciones. En cualquier caso, vendrá el momento en que podamos ver el registro completo y apreciar la impecabilidad de la justicia que hay tras él.

No puedo decir que este modelo sea erróneo. A pesar de su singular belleza y de la magnificencia que añade al espectáculo de la evolución (si uno cree que nuestras almas empezaron su

peregrinación por las formas de vida inferiores), a pesar de la solución sencilla que da al problema del mal, no puedo decir que el modelo me satisfaga. Como no tengo memoria de una vida anterior, tiendo a descartarla por el principio de la navaja de Occam. Confieso de corazón que el hecho de haber recibido una educación cristiana puede tener un papel importante en este sentido. Si hubiera pasado mi infancia en la India, nacido de padres hindúes, quizá encontraría esta doctrina más atractiva. Otra de las razones por las que ahora no me siento atraído por la idea de la reencarnación es que, en las

culturas en las que todo el mundo cree en ella, se la invoca constantemente para condenar la máxima intolerancia. En la India, por ejemplo, se ha justificado repetidamente la miseria de los intocables en los términos de que lo inmundo está siendo castigado por sus pecados en otra vida anterior. En todo caso, no siento en el corazón ninguna necesidad de esa doctrina. No sé si es o no falsa. Sólo siento que lo es.

El matemático I. J. Good, en su divertida antología de ideas «a medio cocer», titulada *The Scientist Speculates*, propone una curiosa variante del modelo de la reencarnación.

Good la llama «una teoría imposible de creer». Estamos en la tierra como castigo a crímenes cometidos en el cielo, y parte del castigo consiste en que no podamos creer la teoría. «Ya que si pudiéramos, el castigo ya no sería efectivo.» El propio Good deja bien claro que él mismo no cree esto. ¿Cómo podría ser si la teoría fuera verdad?^[16.2]

Y hay otros modelos curiosos que justifican el mal irracional en términos menos fantásticos para una mentalidad oriental que para la nuestra. Encontraréis algunos ejemplos selectos en el libro de Raymond Smullyan *5000 B. C. and Other Philosophical*

Fantasies.

Los modelos que han predominado en el teísmo occidental, dentro y fuera de la tradición judeocristiana, comparten todos la misma idea central increíble. Afirman que, de un modo u otro, ahora podemos entender sólo confusamente (si es que lo podemos comprender de alguna manera) que Dios permite los males que sufrimos porque contribuyen, a la larga, al mayor de los bienes alcanzables.

El modelo fue sugerido por Platón, por alguno de sus seguidores, por los estoicos y por otros pensadores precristianos. Pero fue san Agustín quien

puso más énfasis en él y le imprimió indeleblemente su forma cristiana ortodoxa.

En el modelo de san Agustín, el mal moral es el precio que, tanto nosotros como los ángeles, hemos de pagar por haber recibido el don del libre albedrío, y el mal natural es también una consecuencia de esta libertad, aunque de un modo menos directo. Dios hubiera podido hacer a los ángeles y a los seres humanos incapaces de elegir el mal, entonces no habrían sido criaturas completamente conscientes y que, en ciertos aspectos, son imágenes de él mismo. Hay aquí una paradoja, pues si

Dios tiene libre albedrío pero nunca elige el mal, ¿no podría habernos creado a su imagen y semejanza de modo que también siempre eligiéramos hacer el bien? En cualquier caso, el razonamiento reza así, la naturaleza de los ángeles incluye la libertad de hacer el mal, y si bien la mayoría de los ángeles permaneció fiel al creador, unos pocos encabezados por Satán eligieron rebelarse. Como Dios está fuera del tiempo, sabía que esto iba a ocurrir. ¿Por qué pues lo permitió? Porque sólo haciéndolo así podía conseguir el bien mayor que resulta de dejar que el mal tenga sus momentos, de permitirle

mostrar por siempre las consecuencias horribles de rebelarse contra Dios.

Esta rebelión, a un nivel inferior a la creación, se está dando aún en la tierra. Adán y Eva recibieron un libre albedrío como los ángeles, pero, tentados por Satán, emplearon también su libertad para desafiar a su creador. Según san Agustín, si no hubieran actuado así, hubieran vivido en un Paraíso sin estar sujetos a la muerte, al envejecimiento, a las enfermedades, ni a ningún otro mal natural. Esto lo previó Dios también. Permitió la Caída de la humanidad por la misma razón que permitió la de Satán. Todo formaba parte del mismo enorme

plan en el que la historia humana, junto con la suerte última de Satán y sus seguidores, se iba a convertir en el gran libro de lecciones del universo.

Aunque haya asuntos secundarios complicados y muchas variantes sutiles, es sorprendente lo fielmente que los teólogos cristianos posteriores se han adherido al modelo de san Agustín, incluidos los líderes de la Reforma protestante. Esto es fácil de entender, pues es con mucho el modelo que mejor se ajusta a la mitología bíblica. Hoy en día sigue siendo el modelo aceptado por los católicos y por todos los protestantes tradicionales que creen en Satán y en el

pecado original. Se trata de un modelo en el que el Papa y Billy Graham pueden estar de acuerdo.

Saltemos a principios del siglo XVIII. La reina de Prusia está apenada por los escritos del fideísta francés Pierre Bayle. La fe, decía Bayle (como también dirá Unamuno) no sólo no está apoyada por la razón ni la experiencia, sino que es contraria a la razón y a la experiencia. El mal innecesario que vemos a nuestro alrededor es tan inmenso que implica necesariamente un mundo que no está controlado por ninguna deidad todopoderosa y sumamente buena. ¿Podría Leibniz,

quería saber la reina, aliviar su preocupación al respecto? Leibniz respondió con su famosa *Théodicée*, el único libro importante que publicó durante su vida. Escrito en francés, impreso en Ámsterdam en 1710, y posteriormente traducido al latín, se hizo sumamente popular y prestigioso.

El modelo de Leibniz es esencialmente el agustiniano, aunque explicado de manera que queda más claro que los teístas no pueden justificar el mal, a menos que reconozcan que el poder de Dios está fuertemente limitado por la lógica. Como ya hemos visto, esta idea era conocida de los escolásticos.

Tomás de Aquino admitía sin reservas que la omnipotencia no puede incluir la capacidad de hacer cosas lógicamente absurdas. Más que decir que hay cosas que Dios no puede hacer, decía santo Tomás, es mejor decir que hay cosas que no se pueden hacer. Por ejemplo, a ninguna criatura le es posible ser un perfecto caballo y al mismo tiempo ser un ser humano completo.

Presentémoslo matemáticamente. Si definimos un triángulo como un polígono de tres lados, carece de sentido decir que Dios sólo limita nuestra capacidad de encontrar significado a una frase sin sentido. Un triángulo de cuatro lados es

tan absurdo como un soltero casado. Decir que Dios podría hacer algo que en nuestra sintaxis se puede expresar sólo por una serie contradictoria de símbolos es simplemente decir tonterías.

Esto es aplicable al mundo físico exactamente igual que a nuestros conceptos mentales. Empleamos lo que Rudolf Carnap llamó reglas de correspondencia para establecer isomorfismos entre los conceptos de la matemática pura y los objetos físicos. Una cuenta de ábaco, por ejemplo, no está hecha de masilla. Es un objeto de madera que conserva su forma y tamaño cuando se desliza a lo largo de una

varilla. Tomamos cada cuenta como modelo del número uno, y postulamos una correspondencia biunívoca entre las leyes de la aritmética y el modo como las cuentas, deslizándose, se reúnen en conjuntos. Preguntarse si Dios podría hacer correr dos cuentas hacia un extremo de la varilla, luego otras dos hacia el mismo extremo de la misma varilla, y (sin crear ninguna cuenta más) conseguir que hubiera cinco cuentas en ese extremo de la varilla, es preguntar algo lógicamente imposible. No se trata de una limitación al poder de Dios. Es una limitación a nuestra capacidad de descifrar lo que significaría decir que

dos cuentas más dos cuentas son cinco cuentas. En tanto las cuentas sigan siendo lo que entendemos por cuentas, «cuatro cuentas» es otra manera de decir «dos cuentas más dos cuentas», exactamente igual que «yarda» es otra manera de decir «tres pies». ¿Puede Dios hacer un valle que no esté entre dos montañas? No, porque nuestro lenguaje define un valle como algo que está entre dos montañas. Esperar que Dios haga cosas imposibles es esperar algo que no se puede hacer.

Al crear un universo físico, decía Leibniz, y poblar sus planetas con criaturas inteligentes, el poder de Dios,

aunque infinitamente grande, está limitado (como apreciaron los escolásticos) por las leyes de la lógica y la matemática. El universo ha de ser *posible*. Tenemos una vaga idea de maneras triviales en las que un universo sería imposible debido a las contradicciones lógicas, pero desde la perspectiva trascendente de Dios hay una infinidad de otras maneras que no podemos comprender. Leibniz empleaba el término *composible* para aquellos elementos de un universo que se pueden poner juntos sin que ello implique una contradicción. Desde nuestro punto de vista finito, hay una diferencia entre

lógicamente imposible y aquello que nuestra experiencia nos dice que es físicamente imposible. No podemos concebir un mundo en el que el número de cerdos de un corral dependa de por qué cerdo empezamos a contar. *Podemos* concebir un mundo en el que los cerdos vuelen. Sin embargo, desde el punto de vista de Dios hay leyes superiores a la lógica y la matemática, que nos son desconocidas, y que restringen fuertemente la estructura de cualquier universo capaz de existir.

Imaginad, dice Leibniz, una pirámide inmensa en la que Dios haya amontonado los modelos abstractos de

todos los mundos posibles —mundos que no contengan ninguna contradicción. Hay una infinidad de tales modelos. Dios los ha clasificado de tal modo que a medida que descendemos por la pirámide vamos encontrando estructuras que implican cada vez menos bondad total para sus criaturas —y por lo tanto más maldad. En la cúspide de la pirámide está la estructura que maximiza el bien y minimiza el mal. En su infinita sabiduría, Dios ve que no es posible un mundo mejor. Por ser también infinitamente bueno, elige éste como modelo del universo al que da existencia.

¿Cómo se justifica el mal en esta concepción de las cosas? El mal moral se explica según el argumento agustiniano. Es la consecuencia inevitable del libre albedrío. Dios podría haber creado ángeles y seres humanos incapaces de pecar, pero entonces no habrían sido ni ángeles ni seres humanos. Habrían sido autómatas del tipo que Thomas Huxley dijo, en un momento irreflexivo, que le habría gustado ser. La cuestión está entrelazada evidentemente con el misterio de la voluntad humana y cómo ésta difiere de la voluntad de Dios.

Como cristiano, Leibniz creía en los

castigos y recompensas de la otra vida, y en la realidad del infierno, aunque su infierno estaba mucho menos poblado que el de san Agustín. Leibniz se opuso vívidamente a la creencia de que iban a parar al infierno las almas de los niños no bautizados, o de los adultos que no habían tenido ninguna oportunidad de saber de Jesús. Argumentaba, sin embargo (en un párrafo que resultaba tan repugnante para William James que éste lo cita por extenso en *Pragmatism*) que, aunque una mayoría de los seres humanos fueran destinados a las penas eternas del infierno, sólo serían una fracción mínima de las criaturas

inteligentes del universo que habrían elegido obedecer a Dios. Nuestro universo tiene muchos soles, decía Leibniz, y es de suponer que muchos planetas, todos los cuales podrían estar habitados por criaturas felices y limpias de pecado. Y más allá de nuestro universo podría haber una región inmensa «llena de gloria y de felicidad». Con lo que el número de terrícolas que se condenan no es sino un infinitésimo del número de seres inteligentes del universo que se salvan. Quizá la Caída sólo fue necesaria en la tierra para mostrar las terribles consecuencias de la rebelión.

La justificación que da Leibniz para los males naturales, como las enfermedades y los terremotos, sigue una línea parecida. Los seres humanos, dotados de libre albedrío, sólo pueden existir en un mundo físico con un entorno estructurado según unas leyes naturales. El precio que pagamos por nuestro mundo estructurado es precisamente ese mal físico que vemos a nuestro alrededor. Además, esos males naturales contribuyen de muchas maneras a bienes superiores, especialmente si se tiene en cuenta la recompensa que espera a los que se salven en el cielo. Sin males naturales habría menos compasión,

menos oportunidades de hacer el bien, menos incentivos para mejorar a la humanidad en su conjunto, etc.

La reacción a las ideas de Leibniz, con su dogma central de que éste es el mejor de los mundos posibles, fue comprensiblemente variada. Uno de sus admiradores, Alexander Pope, las resumió, a pesar de ser él mismo un lisiado de nacimiento, en estos versos de su *Essay on Man*, que se citan a menudo:

*All nature is but art,
unknown to thee;
All chance, direction,*

*which thou canst not
see;
All discord, harmony not
understood;
All partial evil,
universal good:
And, spite of pride, in
erring reason's spite,
One truth is clear,
WHATEVER IS, IS RIGHT.*

[16.a]

Para un escéptico como Voltaire, la *Théodicée* de Leibniz era algo tan monstruoso que la caricaturizó despiadadamente en las observaciones

simplonas del Dr. Pangloss de *Candide*.

[16.3] Para un teísta moderno que no sea cristiano, hay en efecto aspectos de la *Théodicée*, y de los esfuerzos más tempranos de san Agustín para justificar el mal, que resultan desagradables y repugnantes. La creencia en Satán, la doctrina de la Caída del hombre, la necesidad de mantener a los que se condenen bajo el tormento eterno — ninguna de estas doctrinas ha prendido en los teístas modernos a no ser que crean que la Biblia contiene una Revelación especial del Creador. La creencia de san Agustín de que los males naturales, como las hambrunas y

las inundaciones, no habrían existido de no ser por la rebelión de Satán, resulta increíblemente ingenua para un teísta filosófico.

Al preparar este capítulo leí un libro muy famoso de C. S. Lewis, *The Problem of Pain*. Como siempre me ocurre cuando leo a Lewis, encontré muchas cosas estimables, pero el capítulo en que imagina un posible guión de lo que ocurrió en la Caída me produjo un profundo desconcierto. Aunque Lewis deja claro que su relato es sólo un «mito», lo presenta en serio, como una «relación no inverosímil» de lo que puede haber ocurrido en la

realidad. Voy a resumirlo:

Durante millones de años Dios utilizó la evolución para dar forma al animal que iba a ser la imagen de sí mismo. Llegado el momento, «hizo que descendiera sobre este organismo» un nuevo tipo de consciencia. La forma bestial se hizo humana. Lewis no nos dice si los primeros seres humanos fueron sólo una pareja o muchos hombres y mujeres, tampoco habla del hecho singular de que estos primeros humanos hubieran sido criados y educados por unos padres que eran bestias. En todo caso, los primeros hombres y mujeres estaban limpios de

pecado y tenían un control tan maravilloso sobre las funciones de sus cuerpos que no sentían dolor. No envejecían ni morían. Como los habitantes de Oz, podían vivir tanto tiempo como quisieran. Todos los animales, aun los más fieros, les obedecían.

Aparece Satán. De hecho, como Lewis sugiere en un capítulo posterior acerca del dolor animal, Satán había estado «trabajando desde hacía mucho tiempo para provocar el mal en el universo material, o en el sistema solar, o, por lo menos, en el planeta Tierra, ya antes de que apareciera el hombre...».

Lewis cree que este ángel malévolo podría haber corrompido el mundo animal en los primeros estadios de la evolución. A consecuencia de ello, los animales se hicieron carnívoros y empezaron a comerse los unos a los otros. Los microbios causantes de las enfermedades aparecieron como una de las formas de vida en la tierra. Lewis nos recuerda cómo Jesús (Lucas 13:16) atribuyó explícitamente la enfermedad de una mujer a haber estado «poseída por Satán» durante dieciocho años. Así es como Lewis sigue a su mentor san Agustín al remontarse a las maquinaciones de los ángeles caídos

para justificar tanto el mal natural como el mortal.

El paraíso que Dios había preparado para la humanidad se vino abajo cuando los primeros humanos fueron tentados por Satán. Como Mal Número Uno, usaron su libre albedrío para pecar de soberbia, al pretender saber mejor que Dios qué era lo que les convenía. «Por lo que se ve», escribe Lewis en una frase que tuve que leer varias veces para convencerme de que efectivamente decía eso, «pudiera haber tenido que ver con el acto literal de ingerir una fruta...» Con una fruta o sin ella, la Caída dio paso a una nueva especie, distinta de las

criaturas sin tacha que Dios había pretendido; una raza caída que «había nacido pecando». Esta nueva condición «fue transmitida por herencia a todas las generaciones posteriores». Por supuesto que Dios, al estar fuera del tiempo, contempló la Caída y la Expiación en su eterno Ahora, dejando que todo ello ocurriera formando parte de su insondable Plan. Pudiera bien ser que el plan estuviera confinado a la tierra. Lewis concuerda con Leibniz en que si hay criaturas racionales en otros planetas, éstas no tienen por qué haber caído.

No veo nada en el guión de Lewis

que lleve la contraria a san Agustín, aparte de los episodios que reflejan una aceptación de la evolución de la vida y de la forma del cuerpo humano, pero está claro que no podemos culpar a san Agustín de no saber lo que descubrió Darwin. El único capítulo de *The Problem of Pain* que me resulta más lamentable que el que trata de «La Caída del hombre» es el que trata del «Pecado». Pero no cabe duda de que, al ser Lewis un creyente anglicano ortodoxo, no le quedaba otro remedio que defender estas doctrinas monstruosas. Haberlas negado hubiera supuesto encontrar errores en las

enseñanzas de Jesús, y Lewis era demasiado honesto para suponer que podía abandonar estas doctrinas y seguir llamándose cristiano.

Para el teísta filosófico que no cree en el infierno, en Satán ni en la Caída ¿queda algo de la manera de san Agustín y Leibniz de justificar el mal que merezca ser conservado y mejorado? Creo que sí. Llamémosle versión revisada del modelo de Leibniz. Entre sus defensores encontraréis algunos de los primeros padres de la Iglesia que recibieron la influencia de los filósofos griegos, un gran número de teólogos protestantes liberales de los últimos

tiempos, y muchos teístas al margen de la cristiandad.

Charles Peirce, por ejemplo, consideraba que la versión revisada era una «solución evitable», y añadía que «el huevo de Colón no era más simple».

[16.4] Para Peirce, el mal es necesario porque Dios «nos está creando constantemente». La lucha contra el mal, tanto por parte de los individuos como de la raza, es algo esencial al proceso de lo que los cristianos denominan perfeccionamiento del alma. El mal existe para ser vencido, para que la vida sea una auténtica batalla. Por lo que respecta a si el nuestro es el mejor de

los mundos posibles, Peirce se inclinó por la concepción razonable de los tomistas. Aunque creemos que Dios es omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno, estamos empleando ambigüamente estas palabras, pues no podemos saber cómo son los rasgos humanos cuando los elevamos al nivel de Dios. No tenemos una idea clara de lo que pueda significar omnisciencia, escribió Pierce: «¡Ni la más remota! La cuestión no es sino palabrería». Quizá éste sea el mejor de los universos posibles, o quizá sea el *único* universo posible (como especularía posteriormente Arthur Stanley

Eddington). «Quizá haya otros. Pero sólo somos capaces de charlatanear irreflexivamente acerca de esas cosas.»^[16.5]

Peirce se refería a menudo a un libro titulado *Substance and Shadow*, de Henry James, Sr., el padre de su buen amigo William, por el hecho de haber presentado la «solución evidente». Hoy en día el libro resulta duro de leer, pues está saturado de la confusa teología de Swedenborg. Quizá el lugar donde está mejor expresada la idea que del mal tenía el mayor de los James sea una de sus cartas, a la que pertenece el siguiente fragmento:

Pensad en una existencia espiritual tan triste, sosa, miserablemente aburrida y muerta como ésta; una existencia presidida por una deidad sensiblera, una deidad de corazón tan estrecho, una inteligencia tan frágil y tan torpe que no fuera capaz de crear hombres semejantes a él, con manos y pies para arreglárselas por sí solos y llevar sus propios recados, y que se contentara, por lo tanto, con hacer animales espirituales sin otras funciones que la deglución, la digestión, la asimilación... Estas criaturas podrían incluso no tener *vida*. A lo

sumo podrían *existir* apenas. La vida significa individualidad o carácter; y éstos no se pueden *otorgar*, no se pueden *comunicar* de uno a otros, sino que han de ser elaborados interiormente por medio de la subyugación diligente y dolorosa del mal al bien, en la esfera de la actividad de uno mismo. Si Dios no hubiera hecho más que sacos espirituales, que hubiera podido llenar con su propio aliento para toda la eternidad, entonces por supuesto que se habría podido eliminar el mal de la experiencia de esas criaturas. Pero Dios detesta los

sacos, y sólo ama a los hombres, hechos a su propia imagen en cuanto a corazón, cabeza y mano.^[16.6]

Esta idea de que el sufrimiento es necesario para hacer de la vida una auténtica aventura, para hacer de la historia una auténtica lucha, resuena en todo lo que escribió William James sobre el mal. En *Pragmatism*, James compara el mundo a un partido de fútbol. Si la finalidad del juego fuera simplemente llevar el balón más allá de una cierta línea de meta, decía James, el equipo «simplemente se levantaría cualquier noche oscura y lo llevaría

allí». Pero el objetivo consiste naturalmente en llevarlo ahí de acuerdo a unas reglas fijadas de antemano. «El objetivo de Dios no consiste simplemente... en hacer hombres y salvarlos, sino en hacerlo con la única concurrencia de la inmensa maquinaria de la naturaleza. Sin las asombrosas leyes de la naturaleza y sus fuerzas que se equilibran, podemos suponer que la creación y perfección del hombre serían unas metas demasiado insípidas para que Dios se las hubiera propuesto.»

Según James, una de las condiciones esenciales del juego consiste en que los seres humanos tengan un libre albedrío

que resulte impredecible, incluso para Dios. «Quiero un mundo de anarquía», según la expresión que empleó en su carta. Este empleo del anarquismo como metáfora referente al libre albedrío le resultaba tan atractivo a G. K. Chesterton, que se convirtió en el tema de su novela más famosa, *The Man Who Was Thursday*.^[16.7] La gran figura del Domingo es el símbolo que emplea Chesterton para Dios.^[16.8] Por detrás, Domingo parece una bestia maligna. Por delante parece un arcángel. El misterio de Domingo, dice Jueves, es también el misterio del mundo. «Cuando veo su horrible espalda, estoy convencido de

que su noble cara no es más que una máscara. Cuando le veo la cara, aunque sólo sea por un instante, sé que su espalda no es más que una broma. Lo malo es tan malo que no podemos menos que creer que el bien es un accidente; y lo bueno es tan bueno que nos sentimos seguros de que el mal se podría explicar.»

Jueves cuenta de una vez que bajaba corriendo por una calle tras Domingo. Imaginaba que «su cogote ciego e inexpresivo era en realidad su cara — ¡una cara terrible y sin ojos que me miraba fijamente! E imaginé que la figura que corría delante de mí estaba en

realidad corriendo hacia atrás y bailaba mientras corría».

Luego sigue un episodio que siempre he considerado como una de las descripciones telegráficas del platonismo más finas que conozco: «¡He de deciros el secreto del mundo!» grita Jueves. «Consiste en que sólo hemos conocido el reverso de las cosas. Todo lo vemos por detrás, y nos parece todo brutal. Eso no es un árbol, sino el reverso de un árbol. Aquello no es una nube, sino el reverso de una nube. ¿No veis cómo todas las cosas se inclinan y nos esconden el rostro? ¡Ojalá pudiéramos darles la vuelta y verles la

cara!»)

Por desgracia, o quizá por suerte, no podemos darles la vuelta y verlas de frente. Hay un episodio sobrecogedor en Éxodo 33 en el que Dios, después de explicar a Moisés que nadie puede ver su cara y seguir viviendo, le deja que por un instante entrevea su espalda. Esta espalda del mundo es lo que vemos como una mezcla de bondad y maldad. Podemos intuir, pero no conocer completamente, las razones del mal, pues si las conociéramos, podríamos llegar a ser indiferentes a él. En la novela de Chesterton (la subtuló «una pesadilla») Domingo encabeza un grupo

anarquista que planea destruir la humanidad. Los siete miembros de su consejo supremo reciben los nombres de los siete días de la semana. Un grupo de policía secreta se ha organizado para infiltrarse y espiar en el consejo. Resulta finalmente que los seis miembros del consejo son espías y que fue Domingo quien les enroló. Dios está en ambos lados del disparatado conflicto.

Pero, ¿por qué conflicto al fin y al cabo? Así como cada persona, ejerciendo su libertad de rebelarse, «puede alcanzar la gloria y el aislamiento del anarquista, así también

cada hombre que lucha por el orden puede ser tan valiente y bueno como el dinamitero. Así, la verdadera mentira de Satán se puede lanzar de nuevo a la cara de este blasfemo [el verdadero anarquista del libro], así, con las lágrimas y las torturas, podemos ganarnos el derecho de decirle: “¡Mientes!”».

Josiah Royce fue otro defensor distinguido de la versión revisada. El mundo, escribió, es como una hermosa estatua de mármol. Si la examináis con un microscopio no veréis más que una superficie rugosa recubierta de manchas. El mundo es como una bella pieza

musical. Escuchadla atentamente y oiréis sus disonancias. Sólo Dios, desde su perspectiva atemporal, ve toda la historia humana a la manera que nosotros podemos ver una estatua. Sólo Dios oye toda la historia del mismo modo que nosotros podemos oír una sinfonía. Ambas metáforas se remontan muy atrás en la literatura de las especulaciones acerca de las razones del porqué del mal.^[16.9] Los aspectos feos de cualquier gran obra de arte sólo lo son cuando los consideramos aislados del resto. Son esos terribles momentos de nuestras vidas en los que, volviendo a la alegría de Chesterton, «los grandes

ojos brillantes de Domingo quedan completamente ciegos» y durante unas horas parece que se haya olvidado de que estáis ahí.

Claro está que es una pobre respuesta al problema del mal decir sólo, y sin ninguna demostración, que las disonancias de la vida contribuyen en cierto modo a una armonía final. George Santayana resumió las ideas de Royce con su precisión acostumbrada: «... era realmente correcto que las cosas estuvieran mal, pero era verdaderamente incorrecto no afanarse por enderezarlas». Pero algo que no podremos saber nunca es cómo el mal

contribuye al bien, pues si lo supiéramos, no nos tomaríamos la lucha en serio. «La verdadera solución... es que nunca podremos encontrar la solución.»^[16.10]

Una de las mejores formulaciones de la versión revisada se encuentra en *Philosophical Theology*, del teólogo Frederick Robert Tennant, de la Universidad de Cambridge. Sus argumentos son los mismos que hemos estado examinando, pero Tennant los expresa resueltamente y en una forma libre de las doctrinas específicamente cristianas que, a mi entender, debilitan el modelo. El mal es el precio que

pagamos por existir. El mal moral es el acompañamiento inevitable del libre albedrío. El mal físico es el acompañamiento inevitable de un mundo estructurado.

Permitidme que presente el modelo de Tennant por medio de la cosmología moderna. En la actualidad se acepta generalmente, como ya dije antes, que una gran explosión podría haber creado en principio un universo con unas constantes físicas fundamentales distintas de las que tenemos. Dicho en el lenguaje de Leibniz, hay un sinfín de tipos de universo, cada uno con unas constantes posibles, que podría haberse

dado como consecuencia de la bola de fuego primigenia. Sólo algunos de esos universos podrían permitir la formación de soles y planetas, y por lo tanto la evolución de vida inteligente. Unas leyes superiores de la lógica y la matemática, por caminos que no comprendemos, pueden imponer unas restricciones severas sobre los universos posibles en los que se puede desarrollar la vida. Quizá todo este proceso fuera la única manera que tenía Dios de crear un tal universo. Si es así, el mal físico podría ser un aspecto inevitable del proceso. A renglón seguido cito a Tennant:

Es un hecho que en la cadena causal se dan sucesos dolorosos; pero la posibilidad de que hubiera un cierto mundo evolutivo de bienestar puro, y que sin embargo, gracias a la permanencia de sus leyes, se ajustara al desarrollo de la racionalidad y de la moralidad, es una proposición que corresponde demostrar a los oponentes del teísmo.

Uno sólo puede añadir que, en la medida que nuestra experiencia de este mundo nos permite opinar, dicha demostración parece imposible... si el agua ha de tener las diversas

propiedades que hacen que tenga un papel benefactor en la economía del mundo físico y en la vida de la especie humana, no puede al mismo tiempo carecer de la capacidad nociva de ahogarnos... Y al igual que se encontró absurdo suponer que Dios pudiera hacer seres en evolución que fueran a la vez moralmente libres y no estuvieran sometidos a tentaciones, así también es un absurdo suponer que el mundo podría ser un orden moral sin ser un cosmos físico. Salvar a la humanidad de las consecuencias dolorosas que se siguen de un

determinado orden cósmico, tales como los terremotos o las pestes, supondría la renuncia a dicho orden cósmico, y, por lo tanto, al orden moral, y la sustitución de un caos de una milagrosidad incalculable.^[16.11]

Pope lo rimó así en su *Essay on Man*:

*Think we, like some
weak prince, the
Eternal Cause,
Prone for his favourites
to reverse his laws?
Shall burning Etna, if a*

*sage requires,
Forget to thunder, and
recall her fires?
On air or sea new
motions be imprest,
O blameless Bethel, to
relieve thy breast?
When the loose
mountain trembles
from on high,
Shall gravitation cease,
if you go by?
Or some old temple,
nodding to its fall,
For Chartres' head
reserve the hanging*

wall?[16.b]

El precio que pagamos por la gravedad es la posibilidad de matarnos si nos caemos por un precipicio, o de resultar muertos por un ladrillo que caiga de un edificio. Pero podemos aprender a no caer por los precipicios, y a construir edificios más seguros. Sólo con el contexto de un entorno estructurado puede darse un proceso de crecimiento de los individuos y de la humanidad.

En su *Philosophy of Religion*, John Hick se extendió en detalles sobre su razonamiento por *reductio ad absurdum*

sugiriendo que probáramos a imaginar un mundo en el que los males físicos fueran imposibles:

Las consecuencias serían de muy amplia repercusión. Por ejemplo, nadie podría nunca herir a otro; el cuchillo del asesino se convertiría en papel o sus balas en blanda mantequilla; la caja de caudales del banco, de la que han robado un millón de dólares, se volvería a llenar milagrosamente con otro millón de dólares (sin que este recurso tuviera consecuencias inflacionarias); el fraude, el engaño,

la conspiración y la traición dejarían siempre ileso la estructura de la sociedad. Por el mismo motivo nadie resultaría herido de un accidente: el escalador, el reparador de chimeneas, o el niño que jugando cae de un lugar alto, flotarían hasta llegar ilesos al suelo; el conductor temerario nunca sufriría un accidente. No haría falta trabajar, pues rehusarse a trabajar no comportaría ningún mal; no habría demandas de ayuda a otros en momentos de necesidad o de peligro, pues en ese mundo no podría haber verdaderos peligros ni necesidades.

Para que esta serie continua de ajustes individuales fuera posible, la naturaleza tendría que funcionar por «providencias especiales» en vez de seguir unas leyes generales que los hombres deberían de aprender a respetar so pena de dolor o muerte. Las leyes de la naturaleza tendrían que ser sumamente flexibles: la gravedad actuaría unas veces sí y otras no; un objeto podría ser duro y sólido unas veces y blando otras. No podría haber ciencias, pues no habría ninguna estructura durable del mundo que investigar. Al eliminar los problemas y apuros de un

entorno objetivo, con sus propias leyes, la vida se convertiría en un sueño en el que flotaríamos, deliciosamente pero sin propósito fijo, a la deriva.

Uno puede, por lo menos, empezar a imaginarse cómo sería un mundo así. Es evidente que nuestros conceptos éticos actuales carecerían allí de sentido. Si, por ejemplo, la idea de hacer daño a alguien es un elemento esencial en el concepto de mala acción, en nuestro paraíso hedonista no habría malas acciones —ni tampoco buenas acciones por contraste con las malas. La valentía

y la fortaleza no tendrían razón de ser en un entorno donde, por definición, no hay ni peligros ni dificultades. La generosidad, la amabilidad, el embeleso del amor, la prudencia, el altruismo, y todos los conceptos éticos que presupongan una vida en un entorno estable, no podrían ni tan siquiera formarse. En consecuencia, aunque un mundo así podría fomentar muy bien el placer, se ajustaría muy mal al desarrollo de las cualidades morales de la persona humana. Por lo que respecta a este fin, sería el peor de los mundos posibles. [\[16.12\]](#)

Ni la muerte ni la decadencia estropean el escenario de la urna griega de Keats. La primavera no se acaba nunca. Los novios son jóvenes por siempre. Pero se trata, por supuesto, de un mundo sin tiempo y, por lo tanto, sin vida. «Intentad excluir la posibilidad de sufrimiento que entraña el orden de la naturaleza y la existencia del libre albedrío», escribió C. S. Lewis en *The Problem of Pain*, «y os encontraréis con que habéis excluido la propia vida.»

Está claro que este modelo impone unas restricciones lógicas severas sobre Dios. ¿Quiere decir esto que hay que hablar de un «Dios finito»? Aquí, creo,

entramos en una discusión lingüística que me parece inútil. Yo prefiero hablar de un Dios infinito, al igual que hicieron Tomás de Aquino y Leibniz, sin olvidar que no tenemos ni la más remota idea de lo que significan palabras como *infinito* y *omnisciente* cuando se refieren a Dios. Me parece que las diferencias entre la versión revisada del modelo de Leibniz y otros modelos parecidos que han sido presentados posteriormente por teístas no cristianos que emplean el término de un Dios *finito*, son más bien diferentes de lenguaje y de énfasis.

El concepto moderno de un Dios cuyos atributos son finitos se suele

atribuir a David Hume, que probablemente fue ateo, si bien la primera defensa con detalles la hizo posteriormente John Stuart Mill. Este no creía necesario que su teísmo se complementara con una creencia en la otra vida, aunque dejaba abierta esta posibilidad. Después de Mill, la idea de un Dios finito, con o sin la otra vida, ha sido apoyada por William James, F. C. S. Schiller, Alfred North Whitehead, William Pepperell Montague, Samuel Alexander, Edgard Sheffield Brightman, Charles Hartshorne, y muchos más. H. G. Wells atravesó también una fase breve de interés por la idea de un Dios

finito. Hasta escribió un libro sobre ello —el primero que se dedicó a este tema, *God the Invisible King*— antes de llegar a la conclusión de que en realidad era ateo.

Como la mayoría de conceptos, la idea de un Dios finito es algo que lleva toda clase de debates oscuros y curiosos, entre los filósofos de la finitud de Dios, acerca de la mejor manera de hablar sobre la justificación del mal. En el capítulo anterior hablamos brevemente de la teología evolutiva, que presenta un Dios que evoluciona con el tiempo mientras lucha por erradicar los defectos del escenario humano. Mi

opinión es, repito, que no sé qué quiere decir que Dios está dentro o fuera del tiempo. Pero no me gusta un lenguaje que hable de Dios como si creciera, pues reduce la trascendencia de Dios y sugiere una deidad que se parece más a un semidiós o a un superhumanoide que al Dios del teísmo tradicional. Una cosa es decir que Dios es limitado en ciertos aspectos, y otra muy distinta decir que es finito. Un círculo no puede ser un triángulo, y su longitud es finita aunque conste de una infinidad no numerable de puntos. Como no sé qué es lo que quiere decir que Dios es finito, y como me siento incómodo al aplicarle este

adjetivo, encuentro que los debates entre los teólogos de la finitud de Dios acerca del grado exacto de los poderes de Dios son un regateo improductivo —parloteo, como diría Peirce— acerca de palabras que sólo tienen un significado absolutamente confuso cuando se aplican a Dios. A mi modo de ver, el tema es demasiado aburrido para profundizar más en él.

Por lo que respecta a la idea del «mejor de los mundos posibles», encuentro que la frase es tan inútil como el adjetivo *finito*. ¿Cómo podríamos saber si hay un único universo posible, o siete, o una infinidad numerable, o una

infinidad no numerable, o quizá incluso un número alef superior? Y ¿qué significa «el mejor»? Por lo que sé, podría haber una infinitud de mundos existentes, todos distintos, tan reales como el nuestro e igualmente buenos. Hablar del mejor mundo posible puede ser tan absurdo como hablar del mejor pájaro posible. Me sorprende la ingenuidad de Leibniz al respecto. Como uno de los matemáticos que inventaron el cálculo, tendría que haber recordado que una ecuación puede no tener solución, tener una, varias en número finito, o una infinitud de ellas. Si dos ciudades, con costumbres muy distintas,

pueden ser igualmente buenas por lo que respecta a la felicidad de sus habitantes (signifique esto lo que signifique), ¿por qué no pueden serlo también dos universos? Parloteamos sin sentido cuando hablamos de esas cosas.

Aunque un teísta pueda justificar el mal convirtiéndolo en un aspecto inevitable de un mundo físico capaz de aguantar a unas criaturas tan fantásticas como nosotros, sin la creencia en otra vida, esta justificación seguramente no puede contrarrestar el argumento de Epicuro. Un Dios capaz de crear un universo, que a su vez es capaz de producirnos a todos nosotros, seguro

que es capaz de tenernos preparada otra vida. Y si no hay esa otra vida, volvemos a las cuestiones terribles que atormentaban a Job, y a los razonamientos de Immanuel Kant en *La crítica de la razón práctica*. Vivimos en un mundo donde los niños mueren de cáncer, o nacen subnormales, en tanto que gente malvada prospera. Todos los teístas que he citado como defensores de la versión revisada del modelo de Leibniz, incluso algunos de los teístas finitos, reconocen que su modelo no da una respuesta satisfactoria al acertijo del mal, a menos que vaya acompañado (no era así en el caso de Job) de la

creencia en otra vida.

Dicha creencia forma parte, por supuesto, del salto irracional de la fe. Desde nuestra perspectiva, es evidente que no podemos ver el plan final de Dios, donde las injusticias encuentran su remedio. El hermano Juniper, de Thornton Wilder, hizo una comparación gráfica de la bondad y la maldad relativas de quince personas que murieron en una peste con las de otras quince que sobrevivieron, y encontró que «valía cinco veces más la pena» haber salvado a los muertos. Su estudio de los cinco que murieron en el derrumbamiento de un puente de Perú no

llega a ninguna conclusión firme, y Wilder, que sabe mucho más de esos cinco que el hermano Juniper, acaba la novela reconociendo la futilidad de investigaciones de este tipo.^[16.13]

Cuando se derrumbó una torre en Siloam y mató a dieciocho personas (Lucas 13:4-5) ¿fueron muertos por sus muchos pecados? La respuesta de Jesús fue: «Os digo que no». En su última novela *The Eighth Day*, Wilder compara la historia con un inmenso tapiz. Nos parece que vemos unas figuras borrosas en las pequeñas porciones que nos es dado ver, pero la Gran Figura sólo la conoce Dios.

Los que creen en la Revelación pretenden reconocer ciertas características de la Gran Figura. Aunque la traición de Judas fue un acto de maldad moral, nos dice Leibniz, hizo posible la crucifixión que nos redimió a todos. La traición fue una *felix culpa* — un pecado afortunado, como dice una canción medieval. Pero también para los cristianos ortodoxos detalles como el sufrimiento innecesario de un niño son tan incomprensibles como lo puedan ser para un teísta no cristiano. Lewis Carroll, anglicano devoto, intentaba, en una carta a un inválido, justificar el sufrimiento de los niños preguntando:

«¿Es que no puede ser elevada a una gloria *superior* el alma ya de por sí gloriosa? Hacer que lo bueno sea aún mejor, lo puro más puro, y lo santo más santo».^[16.14] Carroll repite las palabras de Jesús (Juan 15:2), «y cada rama que dio fruto, Él la podó, para que así pudiera dar más fruto aún». ¡Conjeturas, conjeturas! Pero los creyentes tienen que hacerlas, aun a sabiendas de que no pueden saber la respuesta.

¿Por qué no podemos saber la respuesta? He hablado ya de una hipótesis —si pudiéramos conocer con claridad cómo los males contribuyen a un bien superior, nos haríamos

indiferentes a ellos. El mal, dice Royce, es la suciedad del universo que hemos de lavar. Este es el significado simbólico que se esconde tras el mito de Satán y sus ángeles, o tras los diablos y demonios menores de otras religiones. En cierto modo, el mal ha de ser odiado por Dios, aun cuando lo permita y use de él. Por sí mismo ningún mal es bueno. En cierto sentido es algo aparte de Dios, algo que Dios trata de borrar. «El mal es tan real como el bien...» dijo James en una carta. «Hay que aceptarlo, odiarlo y resistirlo...» ¡Trivialidades! Como Batman lo expresó en un póster que vi a mediados de los sesenta: «¡Es bueno

recordar que el mal es una cosa bastante mala!». Si es cierto que a la larga el mal contribuye al bien, ha de ser parte de la misericordia de Dios que los detalles de todo ello nos queden ocultos, que no estemos hoy en mejores condiciones de contestar al enigma del mal que el sufriente Job, o su amargada esposa, o sus prolijos amigos.

Según creen los fideístas, o al menos a mí me lo parece, hay aún una razón más profunda por la que no podemos resolver el problema del mal. «Verdaderamente está en ti un Dios que se esconde, el Dios de Israel, salvador» (Isaías 45:15). El misterio del mal

forma parte del misterio mayor de por qué Dios ha elegido permanecer oculto. La única respuesta que puede dar un fideísta es que Dios quiere un amor no forzado, que parta de una decisión libre del corazón. Si se pudiera demostrar a Dios por la razón, entonces cualquier persona racional creería. Si se pudiera establecer que Dios existe por medios empíricos, cualquier persona con un cierto respeto hacia la ciencia creería. Formular una respuesta convincente para el acertijo del mal supondría conocer cosas que no podemos conocer, y que quizá no tengamos la capacidad de conocer. Si pudiéramos entender las

razones del sufrimiento, Dios ya no estaría oculto. Y sólo si Dios sigue oculto, si sigue siendo un *deus abscondus*, sólo entonces la fe se puede librar de estar contaminada de coerción. [16.15]

Nadie ha expresado esto con mayor elocuencia que Blaise Pascal en sus *Pensées*:

No sería conveniente que Él apareciera en una forma manifiestamente divina, completamente capaz de convencer a todo el mundo; pero tampoco sería apropiado que viniera bajo una

forma tan oculta que no pudiera ser reconocido por aquellos que lo buscaran sinceramente. Ha dispuesto hacerse perfectamente reconocible por éstos; y así, aparece abiertamente ante los que le buscan de corazón, y permanecer oculto a los ojos de los que se alejan de Él con todo su corazón. Regula tan bien el conocimiento de Sí mismo que ha dado signos de Él, que son visibles para aquellos que le buscan, y no lo son para quienes no le buscan. Hay suficiente luz para quienes sólo desean ver, y suficiente oscuridad para quienes tienen la

predisposición contraria.

Pascal está hablando de la aparición de Dios en la tierra bajo la forma de Jesús, e insiste en que, aun en lo que se refiere a la Encarnación, el Creador se ocultó suficientemente como para que nadie se viera obligado a creer. ¿No fue Jesús quien daba incluso gracias a Dios porque las verdades de la fe estaban ocultas a los sabios y a los prudentes, y sólo eran reveladas a los niños? Un sinnúmero de teólogos de antes y de después de Pascal han profundizado en este tema. Para Søren Kierkegaard, Jesús fue el «Incógnito» de Dios. Ni tan sólo los

contemporáneos de Jesús, que pudieron presenciar sus milagros, podían estar seguros de quién era él, pues ¿no podría ser que los milagros fueran obra de algún ángel caído?

A un fideísta no cristiano le puede resultar difícil de creer que alguien pudiera presenciar, pongamos por caso, la resurrección de Lázaro y seguir en un estado de neutralidad frente a las pretensiones de divinidad de Jesús, pero el razonamiento de Pascal se puede aplicar a la evidencia de la existencia de Dios independientemente de si uno cree o no en la Encarnación. En efecto, el propio Pascal lo hizo ya. He aquí otro

episodio de sus *Pensées*:

Esto es lo que veo y lo que me preocupa. Miro a todas partes y no veo sino oscuridad, la naturaleza no me ofrece otra cosa que motivos de duda e inquietud. Si no viera nada que apuntara hacia una divinidad, decidiría no creer en él. Si por todas partes encontrara señales de un Creador, descansaría pacíficamente en la fe. Pero al ver mucho que niega, y demasiado poco que afirma, mi estado es lamentable, y cientos de veces he deseado que si Dios sostiene la naturaleza, lo indique

inequívocamente, y que si los signos que ésta diera de un Dios fueran engañosos, ella misma los borraría completamente, que la naturaleza lo dijera todo o que no dijera nada, y que yo pudiera ver qué partido he de tomar. Mientras que en mi estado actual, sin saber qué soy, ni qué he de hacer, no sé ni mi condición ni mis deberes, mi corazón se inclina completamente a saber dónde está el bien verdadero, a fin de seguirlo, nada me parecería demasiado caro en aras de la eternidad.

La opinión de que Dios se ha de

ocultar para que así la fe sea auténtica es una de las ideas centrales de la teología de Kant. Suponed que Dios no se ocultara, plantea Kant casi al final de su *Crítica de la razón práctica*; ¿cuáles serían las consecuencias? «Dios y la eternidad, en su terrible majestad, estarían permanentemente ante nuestros ojos.» Creeríamos en Dios, obedeceríamos sus preceptos, pero no por nuestra propia voluntad. Creeríamos porque no podríamos hacer otra cosa. Obedeceríamos por temor.

El valor moral de las acciones, del que depende el valor de las

personas, e incluso el del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría, no existiría en absoluto. En tanto la naturaleza humana siguiera siendo la que es, la conducta del hombre se convertiría en un simple mecanismo, donde, igual que si de marionetas se tratara, todos harían los gestos correctos, pero no habría vida alguna en los personajes.

Dios se oculta para que podamos ser lo que somos, personas y no robots. Por esta razón, continúa Kant, el

Gobernador del mundo deja sólo que

conjeturemos Su existencia y majestad, y no que las contemplemos ni las demostremos claramente; la ley moral que hay en nosotros, sin una promesa o una amenaza seguras, nos exige un respeto desinteresado... Sólo así puede darse un verdadero carácter moral... merecedor de participar en el bien superior que corresponde al valor moral de su persona y no simplemente a sus acciones... La inescrutable sabiduría a la que debemos la existencia no es menos digna de veneración por lo que nos niega que por lo que nos ha dado.

La opinión de Kant —y quizá la de la mayoría de los fideístas también— era que la fe no se apoya en la razón, pero que tampoco es contraria a ella. Como ya he dicho antes, algunos fideístas, de entre los que Miguel de Unamuno es su último mayor exponente, han ido aún más allá cediendo a los ateos la mejor parte de la discusión. Contemplad el mundo honestamente, dicen. ¿No es cierto que la magnitud del mal irracional, junto con la total invisibilidad de Dios, tienen como explicación más simple y razonable que o bien Dios es cruel o no existe? ¿No es cierto que el hecho de que la mente

dependa del cerebro, y el silencio total de los muertos, sugieren fuertemente que los muertos están muertos de verdad y por siempre, y que no hay ninguna esperanza de vida más allá de la corrupción del cuerpo?

Cuando Don Quijote preguntó a Sancho Panza (libro 1, capítulo 31) por la entrega de una carta que éste había llevado a Dulcinea, el caballero suponía que cuando Sancho estaba cerca de la dama, seguramente habría podido percibir su fragancia. Al contrario, dijo Sancho, tenía un fuerte olor a transpiración, que sin duda se debía a lo pesado de su trabajo de aventar trigo.

«¡Imposible!» exclamó Don Quijote. «Debe de ser que has sentido tu propio olor.»

Y comenta Unamuno:

Aquéllos a los que el mundo sólo les huele a materia, es que se huelen a sí mismos; aquellos que sólo ven fenómenos pasajeros, es que se miran a sí mismos y no se ven en lo hondo. No es contemplando el rodar de los astros por el firmamento como te hemos de descubrir, Dios y Señor nuestro que regalaste con la locura a Don Quijote; es contemplando el rodar de los

anhelos amorosos por el cimiento de nuestros corazones. [16.16]

La locura de Don Quijote consistía en que se rehusaba a aceptar el mundo tal como aparece a los ojos de los que sólo ven el reverso del mundo, y que sólo huelen su transpiración. Las personas de fe, en su locura, afirman tanto un Dios compasivo como otra vida después de la muerte a pesar de la evidencia que sugiere (aunque naturalmente no prueba) que ambas afirmaciones no son sino ilusiones. Creen, no porque sea absurdo, sino aun a pesar de que sea absurdo —no porque

tengan una evidencia que apoye su fe, sino porque su corazón les dice que la verdad no es lo que aparenta el espectáculo de una naturaleza indiferente.

Cuando el ateo acusa al teísta de llevar una venda en los ojos que le impide ver lo que es obvio, la única respuesta honesta es que en cierto modo tiene razón. La obra de un acto de Unamuno, *La venda*, trata de una mujer, María, que recupera la vista tras una operación. Y no sabe regresar a su casa, donde su padre está muriendo, hasta que se cubre los ojos con un pañuelo y usa un bastón. Cuando su hermana Marta, la

sensata, le arranca la venda, María observa con angustia la muerte de su padre. Dios no es visible a los ojos de la razón y la ciencia. Mucha gente, quizá la mayoría, sólo puede encontrar el camino de vuelta a casa cerrando los ojos, sólo así pueden evitar ver la muerte de Dios y por tanto verle con los ojos ciegos de la fe. Quienes pueden verlo con el corazón, aun teniendo los ojos abiertos, han de vivir con angustia el eterno conflicto entre la razón y la fe.

Cuando Don Quijote ve acercarse su fin, de repente recobra la razón y admite, incluso para sí mismo, que todas sus aventuras se basaban en una locura.

Es entonces Sancho quien intenta convencerlo de lo contrario, Sancho que veía el mundo tal como es, el mismo Sancho que sigue viéndolo tal como es, pero que ahora se ha contagiado de la locura de su señor. Es Sancho quien, al final de la segunda parte del Quijote, se convierte para Unamuno en el símbolo de un quijotismo superior. Bienaventurados los que, aun viendo con claridad el reverso del mundo, siguen creyendo.

Es evidente que un ateo no puede contestar en modo alguno a esta clase de locura. Los fideístas que consideran que la fe es un quijotismo ya han dado por

sentada la fuerza de los mejores argumentos del ateísmo. Rudolf Carnap, en su *Logical Structure of the World* compara aquellos que se niegan a creer cualquier cosa que no esté debidamente apoyada en la razón o en la ciencia con aquellos que aceptan las creencias no racionales de la fe. Ambos grupos, dice Carnap, viven en distintos continentes. Hay un camino que enlaza el conocimiento empírico de la ciencia con el conocimiento formal de la lógica y la matemática. Ningún camino une el conocimiento racional con las afirmaciones del corazón.

En este punto los fideístas están

completamente de acuerdo. Es una de las razones por las cuales un fideísta, ya sea cristiano o no, puede admirar más los escritos de los empiricistas lógicos que los de los filósofos que se esfuerzan en defender argumentos metafísicos falsos. Esta inexpugnabilidad del fideísmo es lo que enervaba tanto a Bertrand Russell. Su ataque más fuerte contra la fe se encuentra en su capítulo sobre Jean Jacques Rousseau en *The History of Western Philosophy*, donde presenta para ridiculizarla «La Confesión de fe de un vicario saboyano» del *Emile* de Rousseau. Aunque, en lo que a ética respecta, Russell

perteneciera a la escuela emotivista — una escuela que basa toda la moralidad en postulados emanados del corazón— Russell no soportaba ninguna fe religiosa basada en postulados similares.

Por muy ardientemente que yo, o toda la humanidad, pueda desear algo, y por muy necesario que ello sea para la felicidad humana, no hay base alguna para suponer que este algo deba existir. No hay ninguna ley de la naturaleza que asegure que la humanidad ha de ser feliz. Todo el mundo puede apreciar que esto es

cierto en nuestra vida aquí en la tierra, pero por un efecto curioso, nuestros mismos sufrimientos de esta vida se transforman en un argumento en favor de otra vida mejor. No emplearíamos un argumento como éste en ningún otro contexto. Si uno hubiera comprado diez docenas de huevos a un hombre, y resultara que la primera docena está completamente podrida, no deduciría que las otras nueve docenas han de ser de una calidad extrema; y sin embargo ése es el tipo de razonamiento que «el corazón» tiende a hacer como consuelo a

nuestros sufrimientos de aquí abajo.

Por mi parte, prefiero el argumento ontológico, el argumento cosmológico y el resto del repertorio, frente a la ilogicidad sentimental iniciada por Rousseau. Por lo menos, las pruebas clásicas eran honestas: en caso de ser válidas demostraban lo que pretendían, y en caso de no serlo, estaban abiertas a cualquier crítica que pretendiera demostrar lo contrario. Pero la nueva teología del corazón prescinde de argumentos; no se puede refutar, pues no pretende demostrar sus puntos. En el fondo, la

única razón que dan para su aceptación es que nos permite abandonarnos a sueños agradables. Esta no es una razón válida, y si tuviera que elegir entre santo Tomás de Aquino y Rousseau, sin duda me inclinaría por el santo.^[16.17]

Los fideístas no se desaniman con estos comentarios. Los comprenden demasiado bien. «La agonía espiritual es la puerta a la verdad esencial», escribió Unamuno en su comentario a *Don Quijote*, del que he sacado algunas citas anteriormente.

Sufre para poder creer; y cree para poder vivir. Frente a las negaciones *racionales* que gobiernan las relaciones aparentes entre las cosas, se levanta la afirmación *cordial* que rige sus valores importantes. Aunque la cabeza os diga que un buen día vuestra conciencia parpadeará y se apagará, vuestro corazón, sobrecogido y presa de una gran consternación, os enseñará que hay un mundo donde la razón no es la guía. La verdad es lo que hace que uno viva, no lo que hace que uno piense.

¡Cómo habría bufado Russell con este párrafo! No habría podido encontrar ningún modo de escribir signos en un papel, manipularlos y combinarlos según las reglas de la lógica y la sintaxis, y producir una cadena de palabras y frases que hubieran hecho flaquear la fe de Unamuno. Ni tampoco hay nada que Unamuno hubiera podido decir que hubiera alterado el ateísmo de Russell. Los dos hombres vivieron en el mismo mundo, vivieron el mismo espectáculo lamentable, experimentaron los mismos placeres y dolores. Por lo que sé, ninguno de los dos había leído al otro.

De haberlo hecho, cada uno habría pensado que el otro era tonto. Russell habría considerado tonto a Unamuno por no seguir los indicios que le proporcionaban los ojos y la cabeza. Unamuno habría considerado que Russell era tonto por no cerrar los ojos y escuchar la voz del corazón. Vivían en continentes separados. [\[16.18\]](#)

17. LA INMORTALIDAD: Por qué no me conformó

Abajo, abajo, abajo a la
oscuridad de la tumba. /
Poco a poco se van, el
bello, el delicado, el
amable; / Sin ruido se van, el
inteligente, el gracioso, el
valeroso. / Ya lo sé. Pero no
estoy de acuerdo, ni me
conformó.

EDNA ST. VINCENT

Llegamos ahora al más escandaloso y sorprendente de los capítulos de mis confesiones. Yo, a quien generalmente se considera un escéptico y un ateo, que soy descaradamente incrédulo con respecto a ESP, TQ, precognición y todas las cosas paranormales, ¡voy a defender, para colmo de sorpresas, la esperanza y la fe en la otra vida! Que no se diga que esto es una señal de senilidad. He creído en la otra vida desde que era un muchacho, cuando

empecé a creer en Dios.

No apporto ninguna prueba. No hay nada que aportar. Estoy de acuerdo con Miguel de Unamuno en que la evidencia de nuestros sentidos sugiere claramente la extinción de la consciencia para siempre jamás después de la muerte. «Si un hombre muere ¿vivirá de nuevo?» (Job 14:14). El tema de fondo del Eclesiastés es que la respuesta es *no*. En vano podéis buscar un *sí* en los escritos más antiguos del judaísmo. Moisés no dice nada de la otra vida. Se ha dicho a menudo que las ciencias modernas, en especial la biología y la psicología, se lo han puesto más difícil al *sí*. Puede

que así sea. Quizá, por otros caminos, la física haya hecho más fácil esta esperanza, pero globalmente estoy de acuerdo con G. K. Chesterton en que los avances de la ciencia no tienen nada que aportar sobre este tema. La proporción de incrédulos en la antigüedad fue con toda probabilidad más o menos la misma que hoy en día. «El materialismo de las cosas está en la superficie de las mismas», dijo G. K., «no hace falta mayor ciencia para encontrarlo. Un hombre que haya vivido y amado, se muere un buen día y se lo comen los gusanos... Si la humanidad ha creído a pesar de todo ello, puede creer contra lo

que sea.»^[17.1]

¡Creer contra lo que sea! Esta es la esencia del fideísmo quijotesco. Uno desea no morir. Del anhelo vehemente nace este misterioso giro de la voluntad que, según el fideísta, es una respuesta al propio deseo de Dios. Y con este giro del corazón llega la fe; no el conocimiento en el sentido de la ciencia y la matemática, sino la fe a pesar de todo.

Ya sé que muchos ateos han expresado su deseo de *no* volver a vivir. Hoy en día, como en otras épocas, esto se lo oiréis decir a menudo a aquellos que ni tan siquiera quieren hacer el salto

de la fe. Me imagino que si uno piensa en la inmortalidad como una continuación monótona de la vida tal y como la conocemos, con todos sus dolores y frustraciones, ininterrumpida por períodos de descanso y regeneración, entonces la vida eterna sí puede ser algo terrorífico. Una expresión clásica de este sentimiento, en el capítulo 10 de *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift, nos habla de la horrible melancolía de los Struldbrugs y de cómo Gulliver quisiera poder llevarse unos cuantos de ellos a Inglaterra para ayudar a desterrar el miedo a la muerte.

Jorge Luis Borges, que admiraba

mucho la poesía y la novela de Unamuno pero no podía resistir su sed de inmortalidad, ha manifestado varias veces su deseo de no volver a vivir. Como Groucho Marx, que se negaba a pertenecer a ningún club que pretendiera tenerlo como miembro, Borges dijo una vez que no podía creer en un Dios que quisiera cargar para siempre con Borges.^[17.2] Los «struldbrugs» de Borges viven en una ciudad construida por unos dioses locos, una ciudad «tan horrible que su mera existencia... contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure, nadie en el mundo

podrá ser valeroso o feliz».[17.3]

No quiero decir que todos los que creen que no quieren volver a vivir se estén engañando a sí mismos. Únicamente puedo decir que no les entiendo. «No quiero morir», escribía Unamuno, «no; no quiero, ni quiero quererlo, quiero vivir por siempre jamás. Quiero que este “yo” viva —este pobre “yo” que me soy y me siento ser aquí y ahora, y por todo ello el problema de la duración de mi alma, de la mía propia, me atormenta.»[17.4]

¿Egoísmo? ¡Claro! —aunque no un innoble egoísmo, pues está estrechamente relacionado con un amor

apasionado por los demás que, también, han de morir como las bestias. Escuchad a Morris Raphael Cohen, un filósofo que no cree en un Dios personal ni en la otra vida, que escribe en su Diario:

No puedo estar de acuerdo con Spinoza en que no hay nada en lo que el hombre libre piense menos frecuentemente que en la muerte (que en sí no es nada). El pensar en la muerte —o más bien en la aniquilación de la vida de los que están más presentes en mi memoria, mi madre en especial es algo que siempre tengo presente. Esta vida

que lo significaba todo para mí —mi propio pasado, en efecto, y el de Félix que ahora tiene treinta años— ¿es tan efímera?^[17.5]

Repasando mis archivos sobre la inmortalidad, me encontré con una hoja doblada de papel amarillo que había olvidado por completo. Estaba fechada en abril de 1961 y había escrito en ella el siguiente minicuento:

Un físico famoso se estaba muriendo. Junto a él estaba sentada su amante, Rosalie, que le quería mucho. El físico sólo la amaba un

poco, pues amaba mucho más a la ciencia. Estaban discutiendo acerca de la inmortalidad.

«Sé que nos volveremos a encontrar, alguna vez, en algún otro lugar», susurraba Rosalie.

El físico dio un bufido. Fue un bufido débil porque se estaba yendo aprisa. «¡Tonterías! Si entendieras la ciencia lo sabrías.»

Rosalie no entendía nada de ciencia. «Pero, ¿de verdad no *esperas* que nos volvamos a encontrar?»

El físico sacudió lentamente la cabeza. «Con una vida hay bastante.

Pone fin a las cosas de modo simple y elegante. De lo contrario el universo sería demasiado confuso.»

Y se murió.

Transcurrieron unos cuantos millones de años terrestres, cuando de repente el físico se encontró frente a Dios. Estaba sumido en la mayor confusión. «¡No lo entiendo! ¿Cómo puede ser, por todas las leyes de la ciencia, que pueda volver a existir?»

«¿Cómo, por todas las leyes de la ciencia...», respondió Dios, «... puede haber leyes de la ciencia?»

«Pero», dijo el físico, «si ni tan

sólo quería volver a vivir. Si me morí contento. ¿Qué hago yo aquí?»

«Estás aquí», suspiró Dios, «sólo por una razón. Rosalie lo pidió.»

Antes de considerar algunos de los argumentos manidos en favor de la inmortalidad personal —ninguno de ellos racional, pues se apoyan en postulados que no tienen otra base que el deseo ferviente—, despachemos las pseudoimmortalidades que los ateos y los panteístas vienen ofreciendo desde siempre como sustitúas de la inmortalidad verdadera. Con

«inmortalidad personal» quiero decir lo que todo el mundo ha querido decir desde siempre, al hablar de otra vida. Se trata de una vida en la que uno conserva la consciencia de su identidad y su memoria del pasado (ambas cosas son lo mismo). Aunque su naturaleza sea trascendente, y esté por ello más allá de cualquier comprensión, se ha de modelar de la única manera que podemos: como un cuerpo vivo en el espacio y el tiempo. No podemos formarnos un concepto de «vivir», en ningún sentido razonable, si uno es algo así como humo o como una estatua de mármol. Nos vemos obligados a

modelar la inmortalidad como algo parecido a la vida en carne y hueso, porque de lo contrario no sería ningún modelo.

La inmortalidad personal, que es la única que le interesa a la fe, ni tiene nada que ver con seguir viviendo gracias a los descendientes y amigos de uno, ni con vivir en los recuerdos futuros del pasado. No tiene nada que ver con sobrevivir gracias a los logros de la ciencia, la literatura, la música o el arte. No tiene nada que ver con ser mencionado en los libros de historia, ni con que el nombre de uno figure en un edificio, museo, una calle o ciudad.

Lenin no consiguió la inmortalidad por el hecho de que Leningrado tomara su nombre. No tiene nada que ver con la influencia que uno pueda tener sobre la sociedad en el futuro. Joe Hill no sigue viviendo, como dice la vieja canción Wobbly, porque los obreros de los Estados Unidos sigan yendo a la huelga. Una persona no alcanza la inmortalidad por identificarse con la especie humana, aun suponiendo que la especie no se vaya a extinguir nunca, cosa más que dudosa.

La inmortalidad personal no tiene nada que ver con la reabsorción, tanto si ésta se refiere a la reabsorción del alma

por el Todo, como en algunas religiones orientales y en la filosofía de muchos panteístas, como si se entiende como la reabsorción del cuerpo por la naturaleza. John Keats no sigue vivo, como dice el «Adonais» de Shelley, porque

*He is made one with
Nature: there is
heard*

*His voice in all her
music, from the moan
Of thunder, to the song
of night's sweetbird;
He is a presence to be*

*felt and known
In darkness and in light,
form herb and stone,
Spreading itself
where'er that Power
may move
Which has withdrawn
his being to its own;
Which wields the world
with never wearied
love,
Sustains it from beneath,
and kindles it
above^[17.a]*

¿Qué nos puede importar que la

masa-energía de las partículas de nuestro cuerpo se vaya a conservar, o que los átomos de nuestro cerebro vayan a seguir vibrando en algún lugar del cosmos? Tomando la inmortalidad en este sentido, cada hoja de hierba, cada guijarro, cada copo de nieve es inmortal. Para decirlo más lisa y llanamente, no hay nada inmortal excepto la masa-energía, y quizá hasta ésta desaparezca a la larga en un agujero negro si el universo detiene su expansión y empieza a contraerse.

Tampoco nos importa ni pizca que en un futuro lejano nuestros descendientes encuentren una manera de alargarse la

vida tanto tiempo como quieran. Es un truco bastante frecuente en la ciencia-ficción. Una variante disparatada, que ha explorado Philip José Farmer en sus libros de Riverworld, es que la ciencia puede encontrar una manera de dar la inmortalidad ¡hasta a aquellos mortales que ya estén muertos!

De todas las formas de pseudoimmortalidad presentadas por los filósofos, normalmente en tonos devotos y ampulosos, la más descarada es la idea de que uno es inmortal en el sentido de que seguirá siendo durante toda la eternidad exactamente igual como haya sido. Desde la perspectiva de un Ahora

estático y eterno, una persona es siempre lo que esta persona es. Miss Rose es Miss Rose es Miss Rose. Como podría decir un panteísta, todos nosotros somos inmortales porque la totalidad de nuestras experiencias vitales son indestructibles en la memoria de Dios. De nuevo, el significado de esto es tan amplio que lo convierte todo en inmortal. Bajo este punto de vista, nuestra *otra* vida es una manera poética y pickwickiana de hablar de lo que la gente común llama *muerte* o *aniquilación*.

Spinoza, el mayor de los panteístas, defendía la inmortalidad precisamente

con una de esas prestidigitaciones verbales. Y razonamientos parecidos se encuentran en los escritos de Alfred North Whitehead y George Santayana, aunque este último fue lo suficientemente honesto para decir que a pesar de las compensaciones estoicas, esta idea esconde tras ella un «pesar irremediable».^[17.6] Algunos eminentes teólogos protestantes, liberados de la necesidad de un Dios personal, se han aficionado también a tan sublimes ofuscaciones —Paul Tillich, para citar a uno, aunque (como ocurre con Hegel) es difícil estar seguro de lo que quería decir Tillich cuando escribía y

predicaba acerca de la inmortalidad.
[17.7]

*It fortifies my soul to
know
That, though I perish,
Truth is so—*[17.b]

Gracias, Arthur Hugh Clough, por este soso pensamiento. *Mi* alma no se fortalece en lo más mínimo por saber que, después de yo muerto, todos los hombres que no estén casados seguirán siendo solteros, que 37 seguirá siendo un número primo, que las estrellas seguirán brillando, y que por siempre

habré sido lo que soy ahora. ¡Fuera estas inmortalidades de pacotilla! Para el corazón no significan nada. Es mejor decir con Bertrand Russell: «Creo que cuando muera me pudriré, y que nada de mí sobrevivirá».^[17.8]

Despachemos con igual impaciencia una singular controversia que entretuvo en su tiempo a los miembros del Círculo de Viena y otros empiristas. Es sobre si la pregunta de Job «Si un hombre muere, ¿volverá a vivir?» es significativa o, por el contrario, es un absurdo. La mayoría de filósofos que debatieron esta cuestión concluyeron resueltamente que no sólo tenía sentido, sino que además lo tenía

en más de un modo. Es significativo en el sentido de que todos sabemos lo que quiere decir. Es empíricamente significativa porque, aunque no pueda ser refutada si es falsa, es susceptible, en principio, de confirmación empírica. En efecto, los espiritistas creen que *ha* sido confirmada.^[17.9] Es más, si después de muertos nos encontramos con que seguimos vivos, la habremos confirmado de la manera más fuerte posible. Finalmente, es pragmáticamente significativa porque la respuesta que nuestro corazón le dé influirá en nuestro modo de vivir. Cuando Dorothy y sus amigos estaban en el camino de ladrillos

amarillos, para ellos era distinto creer que el camino llevaba a la Ciudad Esmeralda que creer que no iba a ninguna parte.

Exactamente ¿hasta qué punto influye la fe en otra vida sobre una persona que está recorriendo el serpenteante camino que va del nacimiento a la muerte? He dado ya mi opinión de que, en igualdad de condiciones, le hace a uno más feliz. Los ateos pueden ser evidentemente felices y bien adaptados, y los santos pueden sufrir de ansia y depresiones. La fe no le hace feliz a uno, sólo le hace más feliz.

He expresado también mi opinión de

que, en igualdad de condiciones, la fe aumenta las motivaciones de uno para ser bueno. Aunque suene tonto, creo que la motivación añadida es pequeña en comparación con otras fuerzas que influyen en la conducta. En un capítulo anterior ya razoné que la fe en Dios no es necesaria para justificar un código moral. Es más, sin una Revelación, en la que las leyes éticas sean directamente impuestas por Dios, los teístas y los ateos están en la misma nave. Para un teísta, tras el cielo está Dios, pero si no hay una voz que venga de más allá de las nubes dando las instrucciones pertinentes, el teísmo no es de gran

ayuda para decidir acerca de complicados problema éticos. Incluso para una persona que crea en un Libro sagrado, o en una Iglesia guiada por Dios, la vida moderna está plagada de dilemas morales en los que las Iglesias o los Libros sirven de poca ayuda, o de ninguna. A mi modo de ver, Jean-Paul Sartre tenía razón cuando decía que aunque Dios exista, esto no resuelve ningún problema ético o político importante.

Hay una frase famosa de san Agustín: Si amas a Dios puedes hacer lo que quieras. Pero, ¡ay!, la cosa no es tan sencilla. Los inquisidores españoles

amaban a Dios. Los cristianos que quemaban brujas amaban a Dios. Los promotores de la Cruzada de los Niños amaban a Dios. También le amaba Calvino cuando permitió que quemaran a Miguel Servet en la hoguera. Martín Lutero amaba a Dios cuando propuso expulsar a los judíos de Alemania. Jefe amaba a Dios cuando mató a su hija. También le amaba Abraham cuando iba a matar a su hijo. Así como Moisés cuando ordenó a sus soldados que mataran a las mujeres mayores y los hijos varones de los Madianitas, pero que guardaran las vírgenes para ellos. En las guerras sangrientas entre

musulmanes y cristianos, o entre católicos y protestantes, ambos bandos amaban a Dios.

De entre las decenas de millones de crónicas de terror acerca de las atrocidades cometidas por los que amaban a Dios, he seleccionado un pequeño ejemplo de la cristiandad del siglo V. La primera mujer del mundo que llegó a ser una matemática notable, y la última gran neoplatónica, fue Hipatia. Se dice que fue tan bella como inteligente. Por negarse a convertirse al cristianismo, una turba fanática, enardecida por el obispo de Alejandría (que posteriormente sería canonizado

como san Cirilo), la prendieron cuando bajaba de un carruaje, la desnudaron completamente, le arrancaron la carne raspándole con conchas de ostras afiladas, y la quemaron. La novela de Charles Kingsley, *Hypatia*, cuenta con detalle este triste episodio. Uno arde en deseos de leer los muchos tratados de matemática y filosofía de Hipatia, pero todos fueron destruidos por los musulmanes, amantes de Alá, que quemaron la biblioteca de Alejandría. ¿Por qué? Pues porque decían que, si los libros contenían algo que estuviera en el Corán, no eran necesarios, y si contenían algo que no estuviera en el Corán, no

había que leerlos.

Los historiadores cristianos se deleitan aún repitiendo los relatos disparatadamente exagerados de los martirios de los creyentes a manos de los gobernantes romanos de los primeros tres siglos después de Cristo. Para tener una perspectiva más imparcial, conviene leer el memorable capítulo dieciséis de *Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon. Llega a la «triste conclusión» de que, aun aceptando la estadística discutible de los historiadores cristianos, el número de creyentes muertos por otros cristianos excede de

largo al de los muertos por no cristianos. Solo en los Países Bajos, y durante un sólo reinado, los católicos mataron a más protestantes que cristianos fueron martirizados durante los tres siglos de dominio romano.

Huckleberry Finn, que creía en Dios, consideraba «justo» entregar a los esclavos fugados. ¿Debía pues entregar a Jim? Huck trataba de rogar pidiendo fuerzas para hacer lo que su cultura y su religión le habían enseñado que era la voluntad de Dios:

Así que me arrodillé. Pero no me salían las palabras. ¿Por qué? Era

inútil intentárselo esconder a Él. O a mí mismo. Sabía muy bien por qué no salían. Era porque mi corazón no estaba limpio, porque yo no era justo, era porque llevaba un doble juego. Aparentaba abandonar el pecado, pero en el fondo me agarraba al peor de todos. Intentaba que mi boca dijera que obraría bien y limpiamente, que escribiría a la dueña del negro diciéndole dónde estaba; pero en el fondo de mi corazón yo sabía que no era verdad... y Él también lo sabía. No se puede rezar una mentira, eso es lo que descubrí. [\[17.10\]](#)

Huck escuchó a su corazón. Desgraciadamente, la ley moral interior, aun cuando esté reforzada por la fe en Dios y la inmortalidad, no es de gran ayuda en las decisiones angustiosas. Una doctrina de la iglesia católica romana que se llama «equiprobabilismo» (que se desarrolló a partir de una doctrina jesuítica muy debatida del siglo dieciséis, conocida como «probabilismo») dice que si los argumentos de ambas partes de una decisión moral difícil parecen igualmente convincentes, se puede elegir cualquiera de las partes con la conciencia tranquila. En uno de los

relatos de espías de Somerset Maugham, un espía británico, Ashenden, ha de tomar una decisión que puede implicar la muerte de muchas personas en una fábrica polaca. La situación es compleja y Ashenden no tiene modo de estimar las probabilidades que hacen al caso. El relato termina con que echa una moneda al aire.^[17.11] Dilemas parecidos son bastante frecuentes en la vida ordinaria, pero en tiempo de guerra pueden implicar las vidas de millones de personas. ¿Había que tirar la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki? ¿Bajo qué circunstancias un presidente debería apretar el botón que borrara una

gran ciudad, o quizá toda una nación? Por lo que respecta a este tema, los teístas están divididos como los ateos, y resulta difícil adivinar cómo la fe en Dios y la otra vida podrían influir en la evaluación de los resultados de todas las alternativas.

Samuel Johnson descubrió una vez a un conocido diciendo, «Señor, si no fuera por la idea de la inmortalidad, sería capaz de cortar algún cuello por dinero». A lo que un amigo replicó: «Sería capaz de cortar algún cuello por dinero, si no fuera por miedo a la horca».^[17.12]

¿Quién defendería al Raskolnikov de

Dostoievski, cuando éste razona que, si Dios no existe, no hay nada malo en matar una vieja inútil? Sin embargo, yo creo que desde un punto de vista pragmático influye, aunque poco, el hecho de si uno mira la moralidad como una construcción humana en un universo sin Dios, o si cree en Dios y en otra vida después de la muerte. Aunque parezca mentira, incluso algunos ateos tienden a aceptarlo. He aquí cómo Dwight MacDonald se preocupaba por el tema:

Discutir acerca de la base del código moral de uno es como desmontar uno de esos huevos rusos

de madera, en que cada uno encierra otro aún más pequeño: «Creo que no está bien matar a otras personas». «¿Por qué?» «Porque siento un respeto por la humanidad.» «¿Por qué?» «Porque soy humano y reconozco la afinidad de mi hermano.» «¿Por qué?» etc., etc. Si uno cree en Dios llega finalmente a un último huevo que es compacto y así termina el proceso (analítico) de desmontaje. Dios es sencilla y lógicamente un absoluto, un fin y no un medio, único en nuestra experiencia —es decir, en la de algunos. Pero para un no creyente al

final hay un huevo que está vacío como los demás, y que ya no contiene otro huevo. Las creencias de uno reposan, en el fondo, en el aire —«Me siento exactamente como si fuera así». Esto no me preocupa demasiado en el aspecto emocional, pero no se puede negar que desde el punto de vista lógico es incómodo. [17.13]

Si la fe juega algún papel en la conducta de algunos de nosotros, esto seguramente está relacionado con una cierta creencia de que Dios ve todos nuestros actos y que, de un momento a

otro, seremos premiados o castigados en consecuencia. En la *República* de Platón, Sócrates hace una versión dramática de la situación en la discusión del Anillo de Giges —un anillo mágico que hace invisible a quien lo lleve. Si tuvierais ese anillo ¿sería más probable que cometierais ciertos delitos? Si sólo con asentir con la cabeza, preguntaba Rousseau, pudierais conseguir riquezas al instante a cambio de la muerte de un mandarín chino, ¿lo haríais? No sé hasta qué punto la fe en Dios y en la otra vida pueda suponer un freno para esta clase de conductas, pero yo creo que sí influye.

Pasemos ahora a considerar algunos de los argumentos tradicionales a favor de la otra vida. No examinaré las «demostraciones lógicas» de Platón ni las posteriores de los escolásticos, pues me parecen tan frágiles y poco convincentes como las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios. He expresado ya mi total incredulidad ante las afirmaciones del espiritismo. Y me impresionan menos aún algunas obras sensacionalistas recientes que defienden la inmortalidad basándose en lo que dicen algunas personas en el instante de su muerte, o en lo que recuerdan al sobrevivir a un paro

cardíaco transitorio. He dejado clara mi conformidad con Unamuno y otros fideístas sobre el hecho de que la asociación íntima entre cuerpo y mente apoya fuertemente la negación de la otra vida. Por lo que concierne a si hay o no una predisposición genética a creer en otra vida, ¿quién sabe? Me temo que no. Y aunque así fuera, ello sólo probaría que esa predisposición tiene un cierto valor para la supervivencia de la especie.

Hay, no obstante, argumentos pragmáticos en favor de otra vida después de la muerte. Al igual que los argumentos pragmáticos en favor de la

existencia de Dios, sólo son convincentes si uno acepta previamente ciertos postulados emanados de deseos humanos casi universales. Ya hemos considerado uno de esos argumentos — es el núcleo de la *Crítica de la razón práctica*, de Immanuel Kant— consistente en que si la justicia ha de prevalecer al final, uno ha de suponer que hay otra vida y un Dios que la sustenta. Y hemos considerado también, aunque brevemente, otro argumento que también subrayó Kant (así como un sinfín de teístas, tanto anteriores como posteriores a él) y que se sigue de la triste incompletitud de la vida.

El segundo argumento toma muchas formas. Precisamente en el momento en que estamos aprendiendo a vivir bien, nuestras capacidades van mermando con la edad hasta que por fin las perdemos por completo, o si no, morimos prematuramente por causa de una enfermedad o un accidente. Si hay un Dios que nos ama de verdad —éste es el postulado emocional necesario— ¿no sería una tontería por su parte sacrificarnos de esta manera después de los esfuerzos que le ha costado darnos la existencia por medio del proceso increíblemente tortuoso, lento y largo de la evolución? ¿No sería, como ya han

repetido infinitas veces los teístas, como alguien que dedica su vida a escribir una gran novela y cuando la termina quema el manuscrito? Cuando alguien preguntó a William James por qué creía en la inmortalidad personal, éste simplemente replicó: «Precisamente porque me estoy entrenando para vivir».^[17.14]

Si todo acaba con la muerte, ¿no es Dios quien pierde? En el «Caín» de Byron, cuando Lucifer le asegura que la belleza de su hermana Adah está condenada a desvanecerse para siempre, Caín replica:

I'm sorry for it; but

*Cannot conceive my love
for her the less.
And when her beauty
disappears, methinks
He who creates all
beauty will lose more
Than men in seeing
perish such a work.
[17.c]*

Ralph Waldo Emerson, dando una clase sobre la inmortalidad, decía:

Nuestras pasiones, nuestros esfuerzos, tienen algo de ridículo y de burla, si hemos de ir a parar a un

final tan precipitado. Si no vamos a *durar*, ¡cuan parecidas a los cascabeles de un bufón son las trompetas de la fama! La naturaleza no hace como la emperatriz Ana de Rusia, que reunió a todos los grandes arquitectos del imperio para que le construyeran, acabaran y amueblaran un palacio de nieve que se volvería a derretir al primer deshielo. ¿Educaríais a vuestros hijos, con grandes gastos y esfuerzos, para que llegaran a ser expertos en sus respectivos oficios y, tan pronto como fueran capaces de producir una obra maestra,

llamaríais a un pelotón de soldados que los fusilara? Hemos de inferir nuestro destino de la preparación.
[17.15]

Jurgen, discutiendo con Pan en el capítulo 19 de la novela de James Branch Cabell, sigue una línea parecida, y más adelante resume sus ideas como sigue:

Así las cosas, el simple razonar me asegura que yo no soy indispensable para el universo: pero, por una razón u otra, mis creencias no se dejan convencer por este razonamiento...

No, no puedo creer que la nada sea el fin destinado a todo: sería un clímax demasiado vano para contentar a un dramaturgo lo suficientemente listo como para haber inventado a Jurgen. No, es precisamente lo que le he dicho al hombre moreno: no puedo creer en la aniquilación de Jurgen por ningún señor supremo que sea de verdad ahorrativo...[\[17.16\]](#)

La indignación de los pasajeros del gran relato metafórico de Stephen Crane, «The Open Boat», se expresa varias veces en las líneas siguientes: «Si voy a

perecer ahogado —si voy a perecer ahogado— si me he de ahogar, ¿por qué, por los siete dioses locos que gobiernan el mar, se me dejó llegar hasta aquí y contemplar arena y árboles?». Después de repetir una vez el episodio, Crane añade:

Si la suerte, esta vieja boba, no lo sabe hacer mejor, habría que despojarla del gobierno de la fortuna de los hombres. No es más que una gallina vieja que no sabe lo que quiere. Si ha decidido que me ahogue, ¿por qué no hizo que ocurriera al principio y me ahorró

todo este sufrimiento? Todo el asunto es absurdo... Pero no, no puede pretender ahogarme. No osa hacerlo. No puede ahogarme. No después de todo este trabajo.

Hasta aquí sólo he puesto el acento en la incompletitud de las vidas individuales. ¿Qué pasa con la incompletitud de la historia? Evidentemente la epopeya acaba de empezar. La ciencia está en mantillas. Estamos sólo empezando a aprender a curar nuestras propias enfermedades, y hasta quizá a encontrar una manera de convivir entre todos sin destruir la

especie humana. ¿Y qué hay del sueño de un avance continuo hacia un mundo mejor, la Conspiración Abierta de H. G. Wells? Si no hay otra vida, entonces los individuos que trabajan esforzadamente en pro de Utopía, que quizá hasta sacrifican sus vidas por ella, no sólo no llegarán nunca a disfrutarla, sino que ni tan sólo sabrán si su sueño se ha llegado a realizar. La historia se convierte en un largo drama del que sólo puede disfrutar un dios que ve cómo acaba.

Hay un kaiku muy conocido al que Raymond Smullyan dedica un capítulo muy interesante de su libro *The Tao is Silent*:^[17.17]

*The evening cool
Knowing the bell
Is tolling our life
away*^[17.d]

Es el triste doblar de esta campana lo que suena suave pero incesantemente entre las sentencias de los Conspiradores Abiertos humanistas. Como Moisés, están sentenciados a no ver nunca la Tierra Prometida. En la más bella novela sobre Utopía de Wells, *Men like Gods*, Mr. Barnstaple piensa en un amigo que se ha sacrificado en aras de su concepción del futuro. «Había luchado por Utopía durante toda su vida.

¿Habría cientos o miles de utopianos como él aún en la tierra? ¿Qué magia les sostendrían?»^[17.18]

Así es ¿qué magia? No pretendo que no haya un sinfín de buenos ateos que encuentren una gran satisfacción personal en trabajar en pro de Utopía. En tiempos de guerra y otras crisis son capaces de dar sus vidas por la Causa. Sólo estoy sugiriendo que hay un punto de tragedia en su ser conscientes —esto ha de sucederles a veces en medio de la noche— de que ni tan siquiera sabrán hasta qué punto su lucha ha sido fructífera. Fue Jean-Paul Sartre —y en mi opinión fue su principal contribución

a la filosofía— quien más que cualquier otro Conspirador Abierto vio claramente, y así pretendió decirlo, la absurdidad última de la empresa.

Por el contrario, Wells apenas si reconocía los aspectos tragicómicos de su entusiasmo ilimitado por el futuro. Veamos cómo (en su larga novela de ideas, poco leída hoy en día, *The World of William Clissold*) intentaba Wells escapar al dolor de la campana:

«Pero ¿por qué te ha de importar», pregunta Clementina, «una República Mundial que nunca verás? ¿Por qué te ha de atormentar la idea de que los hombres nunca alcanzarán esta

República Mundial, si no parece preocuparte en lo más mínimo el hecho de que has de morir?»

«Es una buena pregunta», contesta Clissold. «¿Por qué habría de ser casi avaro de mis días y horas para trabajar por unas metas que no viviré para ver? ¿Por qué estas cosas me ocupan y atraen hasta el punto de olvidarme de mí mismo? ¿Por qué no tomar simplemente las posibilidades de placer de que ahora dispongo y “disfrutar”?»

En boca de su narrador, Clissold, Wells da la única respuesta que puede dar un humanista. Ha «crecido», ha madurado hasta el punto de que su «yo»

se ha ensanchado hasta englobar la humanidad entera. «Esa preocupación total por los sentimientos, los actos, el orgullo y las esperanzas de William Clissold... ha sido modificada, y les ha dejado su lugar gradualmente, por las necesidades más amplias de la aventura de la humanidad. Esto es lo que ahora me absorbe y posee. En mi mente, William Clissold se reduce a algo relativamente poco importante, mientras “el Hombre” surge y se incrementa.»

Y aunque William Clissold, mi estrecho yo, morirá seguramente antes de que cualquier parte

considerable de esta gran revolución se pueda llevar a cabo, no obstante sobrevivirá exactamente con la misma seguridad el hombre, ese vasto yo del que mi estrecho yo no es más que un pensamiento y una fase. Sin darme cuenta he dado en pensar, desear y actuar como hombre, mediante el cuerpo y las posibilidades de William Clissold, que una vez ocupó mi yo entero, como un médium. Y mientras que todo aquello que haga expresa y concretamente por el placer, satisfacción y provecho de William Clissold terminará, me doy cuenta de

ello, será olvidado y sus despojos serán enterrados en algún lugar, todo lo que haga, piense o intente como hombre se proyecta hacia un futuro que no tiene un fin cierto ni definible, y que no tiene que ser derrotado por la muerte.

Me salto algunos de los párrafos del final del capítulo:

Esa es la filosofía de mi conducta, mi misticismo, mi religión si así lo prefieres. Esa es mi respuesta a la pregunta de Clementina. Esta es mi concepción definitiva de la vida tal

y como yo la vivo, enmarcada en mi mundo. Creo que las personas están progresando hacia este estado plenamente adulto a través de las amenazas y miradas feroces, de las falsedades y los absurdos, de la violencia, las crueldades, los tumultos y la confusión de los tiempos que corren. Unos pocos ya lo han alcanzado, titubeando y cada uno por sí solo, como yo mismo, pero es seguro que lo alcanzarán más. A medida que lo consigan, el camino de la República Mundial se ensanchará y esta nueva fase de la vida humana se convertirá en la fase

común de toda nuestra pujante especie.

Atrás hay que dejar las niñerías, las extravagancias de los apasionamientos y los temores de pesadilla. Nuestras mentes vivirán en una literatura de un mundo vivo, y se ejercitarán en un arte vivo; nuestra ciencia crecerá sin cesar y nuestra capacidad aumentará. Nuestro planeta se convertirá en un taller, en un jardín de delicias, desde el cual miraremos cada vez con menos temor nuestra herencia del espacio y el tiempo entre las estrellas.

Seremos hombres en común y colectivamente inmortales, y cada uno de nosotros desarrollará al máximo su individualidad, ya no como un ser separado y conflictivo sino como parte y contribución a un todo continuado.^[17.19]

Nosotros es una palabra que le gustaba usar a Wells cuando ensalzaba las glorias del futuro. No se trata, por supuesto, del *nosotros* en el sentido de Wells y sus lectores, ni en el sentido de vosotros y yo. Es un *nosotros* en el sentido simbólico de la especie humana. En la recitación de ese mundo por

Wells, en su repetición de la retórica marxista, en los escritos políticos de John Dewey, Sartre y otros humanistas, ¿no oís los sollozos de la campana de la tarde? El *nosotros* no es sino una forma de evadirse del haiku en la forma que lo he citado, o de cambiarlo por su otra forma tradicional:

*The evening cool
Not knowing the bell
Is tolling our life
away^[17.e]*

Somos únicos entre los animales por nuestra capacidad de oír la campana.

Con su identificarse con la especie, el humanista laico se tapa los oídos con las manos. Al no oír la campana, el humanista puede imaginar que algo de él queda *ahí*, viviendo en ese brillante futuro y disfrutando de los frutos de la gran lucha. Es el sustituto mágico de la inmortalidad personal. Se trata, por supuesto, de una ilusión, de un sucedáneo de la inmortalidad, pues el humanista no estará *ahí*. Ni en ninguna parte.

Poco después de la segunda guerra mundial, cuando Wells sentía cercana su muerte, su optimismo se convirtió en un pesimismo y escribió su último libro,

Mind at the End of its Tether. He aquí un extracto de una carta que le escribió a Bertrand Russell en esta época:

He estado enfermo y sigo enfermo. Soy Presidente de la Sociedad de Diabéticos y la diabetes le tiene a uno levantándose y echándose en cama cada dos horas más o menos. Esto agota, y este gran retorno al caos que se llama paz, la infinita mezquindad de una gran masa de mis prójimos, y la maldad de la religión organizada, me hacen desear un sueño sin despertar. Hay muchos antecedentes de ataques cardíacos en

mi familia paterna pero los remedios modernos son muy eficaces alejando este momento de reposo. El bicarbonato sódico me mantiene en un estado gruñón de aguante protestado. Pero mientras viva *tengo* que vivir y le debo mucho a una civilización decadente que de un modo u otro ha mantenido con vida buena parte de la devoción científica para estimular mi curiosidad (y) convertirme en su deudor.

Perdóneme por esta desazón.

[17.20]

Wells se estaba acabando. La

campana doblaba por él en el ocaso.

Recuerdo una vieja película en la que Jimmy Durante comentaba que el espectáculo debía continuar. Alguien le preguntaba por qué. Después de un instante de silencio anonadado, Jimmy contestó: «Me parece que no». ¿Por qué ha de continuar la Conspiración Abierta? ¿Por qué ha de seguir la especie humana?

August Comte inventó la frase «egoísmo contra altruismo» y Spencer la divulgó. Spencer intentó resolver el conflicto a la manera que posteriormente asumirían Dewey, Wells y otros humanistas, observando que cada

persona es un «yo social», en el que coexisten impulsos egoístas y altruistas. A medida que crece el yo social, su capacidad de amor se ensancha más allá de las fronteras de la familia, los amigos y el país hasta incluir, no sólo a todos los vivos, sino también a los que están por nacer. En este punto, asegura Spencer, el egoísmo y el altruismo confluyen. El Conspirador Abierto se mueve por un interés propio inteligente, el autointerés de su superego aumentado. [17.21]

¿Resuelve esto de verdad el conflicto? En cierta medida, ¿no convierte a la persona, en una especie

de abeja que vive como un robot para mayor gloria de la colmena, y que no duda en dar su vida por el bien de la especie? Nadie duda de que los ateos puedan entregar y entreguen noblemente sus vidas en pro del «alma inmortal de la especie», pero ¿lo hacen racionalmente, o se mueven inconscientemente por la inercia de la fe de épocas pasadas? ¿Cuánto durará esta inercia en Rusia? ¿Y en China? Si la fe religiosa se reduce a casi nada en estos países (cosa que parece improbable), ¿podrán los conspiradores ateos sostener su altruismo, o éste se disipará lentamente a medida que empiecen a oír

en sus corazones el doblar de la campana de la tarde? No lo sé. Mi predicción es que se irá desvaneciendo. Me temo que ya ahora, en los países comunistas, la concepción utópica de Karl Marx se está convirtiendo rápidamente en mitología rancia e irrelevante.

Por favor, que no se entienda que pretendo que una sociedad no puede ser justa sin fe en Dios y en la inmortalidad por parte de la mayoría de sus miembros. Estoy de acuerdo con el famoso argumento de Pierre Bayle, que tanto sorprendió a sus contemporáneos, de que una fe tan extendida no es un

ingrediente necesario para una sociedad moral o para el entusiasmo por la Conspiración Abierta. Pero, al contrario que la mayoría de sustentadores de la ética natural, creo que ayuda en algo a este entusiasmo. Por la fe uno puede esperar saber el resultado, y quizá hasta a participar de él en cierto modo. Así es como lo decía William James, con su acostumbrada elocuencia:

En un mundo meramente humano sin un Dios, la fuente de nuestra energía moral está falta de su mayor estímulo. Incluso en un mundo así, la vida es, en efecto, una verdadera

sinfonía ética; pero es interpretada al compás de un par de míseras octavas, y la escala de valores infinita no consigue revelarse... No amamos con suficiente viveza a estos hombres del futuro; y quizá les amemos menos cuanto más oigamos de su evolucionada perfección, de su gran longevidad media y su educación, de su inmunidad frente a las guerras y el delito, de su inmunidad relativa contra el dolor y la enfermedad, y todas sus otras superioridades negativas. Todo esto es demasiado finito, decimos; vemos demasiado bien el vacío que se

extiende detrás... No hace falta que suframos nosotros o que hagamos sufrir a otros, precisamente ahora, por estas buenas criaturas.

Sin embargo, si creemos que hay un Dios, y que él mismo nos lo reclama, se nos revela la perspectiva infinita. La escala de la sinfonía se prolonga incalculablemente. Los ideales más perentorios empiezan a hablar ahora con una objetividad y una importancia totalmente nuevas, y a dar la nota penetrante, contundente y trágicamente desafiante de su llamada...

En un mundo en el que creemos que sólo hay un número finito de demandantes, nuestra actitud frente a los males concretos es completamente distinta a la que tenemos en un mundo en el que nos enfrentamos felices a la tragedia en atención a un demandante infinito. Toda suerte de energía y resistencias, de valor y de capacidad de sortear los males de la vida, son liberadas por la fe en Dios.^[17.22]

La tesis central de James, con la que estoy de acuerdo, es parecida a lo que dije anteriormente acerca de la

influencia de la fe en la felicidad y en la ética. Cree que, en igualdad de condiciones, la fe en Dios y en la otra vida hace un poquito más fácil que los Conspiradores Abiertos se sacrifiquen por el futuro de la humanidad. Como vio Kant con tanta claridad, sólo si Dios existe puede haber una fusión final y auténtica del egoísmo y el altruismo. Alexander Pope lo dijo así en su *Essay on Man*:

*Thus God and Nature
link'd the general
frame,
And bade self-love and*

*social be the
same*^[17.f]

Si hay otra vida, ¿por qué Dios ha escondido tan bien los indicios? Por supuesto que, para los cristianos que creen en la Resurrección de Jesús y en las otras resurrecciones de la carne que predice el Nuevo Testamento, y para los espiritistas convencidos de que han hablado con los del más allá, Dios no ha ocultado los indicios. Pero para el fideísta que no tiene ninguna razón, ni empírica ni racional, para creer en otra vida —y a quien, por otra parte, le parece que todos los indicios apuntan en

sentido contrario— la otra vida está tan oculta como el propio Dios, es un misterio tan oscuro como el tiempo, el mal o el libre albedrío.

Por su fe, el fideísta cree que la evidencia de otra vida destruiría la fe. Destruiría la convicción emocional de que la propia vida en la tierra, y la historia de la humanidad, son aventuras con comienzo y final. La historia, al igual que las vidas de los individuos, necesita que el sueño la redondee. «Con nuestro espíritu débil», decía Chesterton, «envejeceríamos en la eternidad de no ser porque la muerte nos mantiene jóvenes. La Providencia nos ha

de cortar la inmortalidad en pedazos, igual que una niñera corta el pan y la mantequilla.»^[17.23] Si supiéramos de antemano que la Ciudad Esmeralda celestial está al volver la esquina después de la muerte, y lo supiéramos con la misma certeza que conocemos la existencia de Londres o París, la impaciencia por llegar daría al traste con nuestras vidas. Para llegar al final de un camino tenéis que recorrerlo todo antes, pero tirándose por la ventana se apea uno de la tierra en unos pocos minutos.

Atribuir lo oculto del cielo a la misericordia de Dios es un argumento

—no lo negaría ningún fideísta— del que se puede burlar con todo el derecho cualquier ateo. El ateo está en su perfecto derecho de burlarse de cualquier intento de justificar los modos de Dios para con el hombre. ¡Y no sólo el ateo! ¿Quiénes somos nosotros para decirle a Dios cómo ha de regir su creación? (Este es el tema principal del libro de Job.) Lo único que podemos hacer es creer por medio de la fe que si el cielo no estuviera oculto, la fe no sería el salto voluntario que es ahora.

Si yo estuviera escribiendo hace cien años, no citaría tan a menudo el *Essay on Man* de Pope, pues sus líneas

serían demasiado conocidas. Sospecho que hoy en día muchos lectores de mis confesiones se quedarán sorprendidos ante fragmentos como el siguiente.

*Heaven from all
creatures hides the
book of fate,
All but the page
prescribed, their
present state:
From brutes what men,
from men what
spirits know:
Or who could suffer
being here below?*

*The lamb thy riot dooms
to bleed to-day,*

*Had he thy reason,
would he skip and
play?*

*Pleased to the last, he
crops the flowery
food,*

*And licks the hand just
raised to shed his
blood.*

*Oh blindness to the
future! kindly given,
That each may fill the
circle mark'd by
Heaven:*

*Who sees with equal eye,
as God of all,
A hero perish, or a
sparrow fall,
Atoms or system into
ruin hurled,
And now a bubble burst,
and now a world.
Hope humbly then;
with trembling
pinions soar;
Wait the great teacher
Death; and God
adore.
What future bliss, he
gives not thee to*

*know,
But give that hope to be
thy blessing now.*^[17.g]

La fe es la sustancia de las cosas que humildemente esperamos. Esperamos lo que deseamos, la fe va con la esperanza, y la convicción acompaña a la fe. Pero, como es una convicción del corazón, no respaldada por ninguna evidencia, nunca está a salvo de la duda. Comparto con Unamuno la opinión de que si pudiéramos saber si hay o no otra vida con la misma certeza que sabemos que el sol saldrá mañana, cualquiera de las dos respuestas haría la vida más difícil,

si no imposible. En qué medida la fe está a salvo de la duda depende de la fuerza de esa fe, pero ¿cómo se puede conseguir que esté completamente a salvo? Así como hay momentos en que cualquier ateo se pregunta si vivirá de nuevo, hay también momentos en que un teísta se plantea lo contrario. Escuchemos otra vez a Unamuno:

El «¿Y si hay?» y el «¿Y si no hay?» son las bases de nuestra vida íntima. Acaso haya racionalista que nunca haya vacilado en su convicción de la mortalidad del alma, y vitalista que no haya vacilado en su fe en la

inmortalidad; pero eso sólo querrá decir a lo sumo que, así como hay monstruos, hay también estúpidos afectivos o de sentimiento, por mucha inteligencia que tengan, y estúpidos intelectuales, por mucha que su virtud sea. Mas, en lo normal, no puedo creer a los que me aseguren que nunca, ni en un parpadeo, el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación, se les ha a florado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre. No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende

de la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí. [\[17.24\]](#)

18. LA INMORTALIDAD: Por qué no me extraña

¿Aún te extraña que hayas de vivir eternamente? / ¿Es menos extraño que estar vivo? / Esto sí es un milagro y no aquello. / Quien te dio el comienzo, puede excluir el final.

EDWARD YOUNG,
*Night Thoughts on Life,
Death and Immortality*

Los versos anteriores, del libro de poesía cristiana de Edward Young, que fue famoso en su época, expresan una idea que ha sido repetida una y otra vez por teístas de todos los credos. Simplemente comunica un sentimiento que no es más que una variante —o quizá sea lo mismo— del temor abrumador que se apodera de cierta gente al reflexionar sobre el hecho de que algo exista. ¿Por qué ha de haber algo en vez de nada?

Evidentemente no sabemos cómo responder a esto. De nada sirve decir que Dios creó algunas cosas, pues se puede plantear de nuevo la pregunta:

¿Por qué existe Dios en vez de no existir? Leibniz, Schopenhauer, Heidegger, y muchos otros filósofos han reflexionado angustiosamente sobre esta curiosa pregunta. Para alguna gente este sentimiento puede aparecer en instantes de angustia intensa —por suerte dura poco. William James lo llamó «enfermedad del asombro ontológico». En la novela *Náusea*, de Jean-Paul Sartre, el narrador vive en Bouville, el equivalente francés de Mudville, donde se estableció nuestro Mighty Casey. La materia es una especie de barro. En realidad no tendría que existir, pero es evidente que existe, y la pregunta de por

qué es así le produce al narrador de la novela una sensación de náusea. Escribiendo sobre «Por qué» en la *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards dice que es la pregunta super-última. Milton K. Munnitz escribió un libro entero sobre el tema, *The Mystery of Existence*, en el que argumenta que la pregunta no carece de sentido, y que éste consiste precisamente en la imposibilidad de darle respuesta.

Lo más increíble de la existencia es que nosotros existamos.

Ya es de por sí asombroso que el universo exista, pero aún es más sorprendente que existamos nosotros,

una parte de este universo capaz de interrogar acerca del porqué de la existencia de todo y de nosotros mismos. ¿No os sentís agobiados por este misterio? Me imagino que la mayoría de gente pasa por la vida sin plantearse nunca esa pregunta super-última, y si se la sugerís, o no la saben entender u os toman por loco. Otros la sienten periódicamente como el pinchazo de un puñal. A veces se sorprenden al enterarse de que no son los únicos en tener tales sentimientos.

El hecho de que nada tenga necesariamente que existir es perfectamente concebible, aun cuando

uno haya de imaginarse a sí mismo existiendo a fin de poder imaginárselo. William James sugiere que uno se encierre en un armario, y medite en la oscuridad sobre el hecho de que está ahí, en ese preciso lugar, y no en cualquier otra parte, viviendo en ese preciso instante y no en cualquier otro siglo. Que medite acerca de su «singular forma corporal», o en su «fantástica naturaleza». Quizá entonces una extraña sensación de asombro se apodere de él. No sólo es aterrador que haya *algo* que tenga por qué existir, decía James, «sino que precisamente *esto*», es decir *uno mismo*, deba existir. «La filosofía se

queda mirando absorta, pero no da ninguna solución razonada, pues entre la nada y el ser no hay transición lógica.»^[18.1]

Vladimir Nabokov, al empezar su autobiografía, *Speak, Memory*, recuerda un momento de pánico ontológico que experimentó cuando, siendo aún un niño, vio por primera vez unas películas familiares hechas unas semanas antes de nacer él:

Vio un mundo que prácticamente era el mismo —la misma casa, las mismas personas— y se dio cuenta de que él no existía allí y nadie

estaba preocupado por su ausencia. Vio por un instante a su madre saludando con la mano desde una de las ventanas de arriba, y este gesto desacostumbrado le inquietó, como si se tratara de una despedida misteriosa. Pero lo que le sucedió especialmente fue la vista de un flamante cochecillo en la entrada, con el aspecto usurpador y suficiente de un ataúd, aun estando vacío, como si, en la invasión temporal de los acontecimientos, sus propios huesos se hubieran desintegrado.

[18.2]

Si alguna vez habéis sentido la angustia de este misterio, el más oscuro de todos, el superúltimo, quizá podáis captar el sentimiento que encierran los versos de Yang. Vuestra existencia de ahora resulta tan increíble, que hace palidecer el hecho de que podáis seguir existiendo después de la muerte. «La vida es una gran sorpresa», dice John Shade, el poeta de la novela de Nabokov. «No veo por qué la muerte no pueda ser una sorpresa mayor aún.»^[18.3]

Si uno es teísta se lo puede tomar así: Dios tuvo el poder de hacerme existir. Seguramente no le faltará el poder de conservar mi existencia. «No

me preocupa la forma de la existencia futura», escribió Thomas Paine en su célebre *Age of Reason*. «Me contento con creer, y estoy absolutamente convencido de ello, que el Poder que me dio la existencia puede hacerla continuar, en la forma y manera que prefiera, ya sea con este cuerpo o sin él; y se me antoja más probable seguir existiendo a partir de ahora, que el haber existido, como existo ahora, antes de que esta existencia empezara.»

Si creéis en la otra vida es prudente seguir el ejemplo de Paine y no preocuparse demasiado acerca de cómo puede Dios darnos otra vida o cómo

será ésta. Igual que en el caso de la existencia misma de Dios, estamos tratando evidentemente con algo que trasciende nuestra comprensión del espacio y el tiempo. Y no podemos hablar de ello más que por metáforas imperfectas. No hemos de tomárnoslas demasiado en serio. Si hemos de preguntar cosas acerca de la otra vida, hagámoslo en tono de fantasía y de juego. ¿Qué edad tendrán los niños? ¿Se harán mayores en el cielo? ¿Envejecerá *alguien* en el cielo? Los lisiados ¿seguirán siéndolo? ¿Verán los ciegos y oirán los sordos? ¿Se volverán cuerdos los locos? ¿Se rejuvenecerán los viejos?

¿Estarán ahí todos los animales de la tierra o sólo algunos? ¿Qué les ocurrirá a las cosas materiales que amamos a veces: una casa, un barco, o una ciudad? ¿Y los campos por los que uno vagó de niño?

¿Habrá premios y castigos? Seguramente que el fideísta tiene derecho a creer que así será; de lo contrario, uno de los argumentos pragmáticos más fuertes en favor de la inmortalidad, el de Immanuel Kant, de que los premios y los castigos son necesarios para satisfacer los deseos de justicia del corazón, se iría al garete. Pero la naturaleza de los castigos y los

premios ha de permanecer en el mayor de los misterios para todos los teístas que no pueden aceptar la autenticidad de esos libros sagrados que describen, con detalle repugnante, los tormentos de los que se condenan y los gozos de los que se salvan. No cree en el castigo eterno. No puedo imaginar que alguien pueda creer en él, a menos que le obliguen las doctrinas de una Iglesia que pretenda tener una Revelación directa de Dios.

Con hábiles trucos lingüísticos, es posible reinterpretar las palabras de Jesús acerca del infierno y creer que quería decir realmente que los malos serían aniquilados. Esta ha sido una

doctrina popular a lo largo de toda la historia de la cristiandad entre los creyentes ajenos a las corrientes principales, y ha sido sostenida por numerosas sectas cristianas, que en la América de nuestros días están representadas por los Adventistas del Séptimo Día y los Testigos de Jehová. En ambos casos la doctrina se asocia, como ocurre a menudo, con las doctrinas de inmortalidad condicional y del alma durmiente. El aniquilacionismo ha resultado atractivo también para muchos filósofos, empezando por el estoico Crisipo, además de pensadores como Jean Jacques Rousseau, Thomas Hobbes

y John Locke. En la filosofía norteamericana de los últimos tiempos la han defendido William Hocking, Edgar S. Brightman, y William P. Montague, entre otros. Un sinnúmero de libros han dado argumentos en pro de la aniquilación de los condenados, y entre ellos, *Man and the Attainment of Immortality*, de James Young Simpson, un presbiteriano de la Universidad de Edimburgo, es una referencia tan buena como cualquier otra.^[18.4]

Entre los fundamentalistas protestantes, la doctrina va unida normalmente a la resurrección corpórea de todos en el día del juicio, seguida de

la división de la humanidad por Cristo en ovejas y cabras, y finalmente de la destrucción eterna de los condenados. Para otros aniquilacionistas, los malvados que mueran dejarán de existir por siempre jamás. Exactamente igual que piensan los ateos que nos va a ocurrir a todos, cuando muere un condenado simplemente entra de sopetón «en un espacio vacío», como el prisionero de Oscar Wilde en Reading Gaol, un estado de no-ser eterno del que no se regresa.

Existe también una literatura igualmente inmensa de la doctrina contraria y también heterodoxa del

universalismo. Mediante una interpretación igualmente hábil de los pasajes bíblicos, los cristianos universalistas sostienen que la Biblia nos enseña que a la larga nos salvaremos todos, incluidos (quizás) Satán y los otros ángeles caídos. Sin embargo, dejan lugar para alguna clase de castigo para los malvados, castigo que ahora no podemos imaginar. No sé de ningún teísta no perteneciente a alguna de las religiones tradicionales, en las que el infierno eterno forma parte del credo, que no sea universalista. Hasta la Iglesia Católica Romana permite *esperar* a la larga la salvación de los

perdidos, aunque no permita la negación del infierno.

Como se ha dicho a menudo, la población del infierno ha ido disminuyendo sin cesar desde la Edad Media, tanto para los católicos como para los protestantes tradicionales. La revista *U. S. Catholic* informaba (noviembre de 1977) de los resultados de un estudio según los cuales sólo un tercio de los católicos que contestaban decía creer en el infierno. Como decía a la prensa el padre James Breig, para los católicos americanos el infierno se ha convertido en «una especie de lugar fantástico, con más de broma que de

realidad escatológica. Es un espacio imaginario, creado a medias por Dante y Milton, al que se ha añadido un toque de arte religioso». [\[18.5\]](#)

Esta tendencia me parece muy bien. Lo que más me entristece de la literatura cristiana es la descripción de los tormentos eternos —¡eternos!— de los que se condenan. Estoy pensando en episodios de los escritos de san Agustín, de santo Tomás y Dante, de Martín Lutero, Calvino, John Wesley y Jonathan Edwards, en la nota final de *Grammar of Assent*, de John Henry Newman, en el terrible capítulo octavo de *Problem of Pain*, de C. S. Lewis. Resulta difícil de

creer, pero en épocas pasadas millones de buenas personas cristianas no sólo han creído en el sufrimiento sin final — ¡sin final!— de los condenados, sino que para ellos los condenados no eran los malvados sino los que no creían que Jesús fuera Dios. ¡Para algunos incluso, los *condenados* eran los que no habían sido bautizados por una Iglesia determinada! En la Edad Media había instrumentos para bautizar a un niño en el útero, por miedo a que el embrión no nacido muriera sin bautizar y por ello no consiguiera alcanzar el Paraíso. La tortura y la ejecución de los herejes no habría sido posible sin la creencia

general de que era mejor la muerte de unos pocos que la condenación eterna de muchísimos más que podía resultar de la difusión de sus falsas doctrinas.

He aquí cómo Francis Bacon comienza su pequeño ensayo sobre la «Superstición», sin una sola indicación de su aplicación evidente a su propio credo, el de la Iglesia anglicana:

Sería mejor no tener ninguna opinión sobre Dios que tener una opinión de él que le fuera indigna. Pues una cosa es falta de fe y la otra es contumelia: y la superstición es ciertamente la censura de la Deidad.

A propósito de esto: Plutarco decía: *Seguramente habrá muchísimos más hombres que digan que ese tal Plutarco no existió nunca que hombres que digan que había un tal Plutarco que se comía a sus hijos tan pronto nacían*; como dicen los poetas que hacía Saturno.

Para una magnífica defensa del universalismo, tal y como lo han sostenido millones de cristianos devotos desde los tiempos de Orígenes, buscad en el ensayo de Lewis Carroll sobre «El castigo eterno».^[18.6] En mi opinión, como en la de Carroll, la doctrina del

infierno es la mayor desgracia del cristianismo. Hace creer que Dios es un monstruo de crueldad, menos misericordioso que los mortales, cuyos atributos se supone que Dios posee en grado infinito. No sé cómo se despachará la justicia en la otra vida, vida que yo creo, por la fe, que tenemos destinada. Sólo sé que no puedo imaginármela con la desgracia eterna de los malvados, y mucho menos para aquellos cuyo único pecado es su incapacidad de creer en la Encarnación.

[18.7] Si Jesús enseñó en verdad una doctrina tan detestable como ésa, ésta es la razón más poderosa para no creer que

él haya sido Dios encarnado.

Robert Ingersoll no fue un pensador muy profundo, pero vio muchas cosas con una claridad sencilla que pocos cristianos liberales han querido admitir. Se dio cuenta ante todo de la imposibilidad de que un Dios que, por mediación de Jesús, pudiera enseñar a sus discípulos a amar a sus enemigos y poner la otra mejilla, pudiera decir al mismo tiempo, y por mediación de Jesús también: «Apártate de mí, maldito, al fuego eterno, preparado para el demonio y sus ángeles» (Mateo: 25:41). Estoy de acuerdo con Ingersoll en que la doctrina del infierno «se arrastra, se enrosca y

silba como una serpiente en todos los credos ortodoxos».

Nace del hombre una víctima eterna y de Dios, un eterno desalmado. Es el único horror infinito. Cualquier Iglesia en la que se enseñe es un azote público. Cada predicador que lo enseñe es un enemigo de la humanidad. El salvajismo no puede caer más bajo que este dogma cristiano. Es la malicia, el odio y la venganza infinitos. Nada podría añadirse al horror del Infierno salvo la presencia de su creador, Dios. Mientras tenga vida, mientras me

quede aliento, negaré con todas mis fuerzas, y odiaré con cada gota de mi sangre, esta mentira infinita.

Nada me alegra más que saber que esta creencia en el dolor eterno se debilita cada día más —que miles de pastores se avergüenzan de ella. Me alegra saber que los cristianos se están volviendo misericordiosos, tanto que los fuegos del Infierno se están apagando —vacilando, sofocados por las cenizas, y destinados a extinguirse por siempre jamás en unos pocos años.^[18.8]

Aunque pueda haber premios y

castigos en la otra vida, ¿quiénes somos nosotros para saber qué forma van a tomar? Y hay muchas otras preguntas concernientes al espacio y el tiempo de la otra vida que sería prudente no tratar de contestar. ¿La inmortalidad es realmente para siempre, o sólo para un período muy muy muy largo? ¿Habrá una sucesión de nuevas vidas, terminando cada una de ellas en algo parecido a lo que llamamos muerte, de manera que (empleando la metáfora de Chesterton) para nosotros la eternidad esté dividida en pedazos finitos? He aquí a Chesterton, de nuevo con este tema.

Las divisiones del tiempo que los hombres han adoptado son en cierto modo una mortalidad suave. Al celebrar el fin del Año Viejo, hacemos lo que han hecho muchos hombres eminentes, y lo que todos los hombres desearían hacer; morimos temporalmente. Cuando quiera que admitimos que es martes cumplimos con san Pablo y morimos diariamente. Dudo que el más fuerte de los estoicos que haya existido pudiera resistir la idea de que un martes siguiera a otro, y éste a su vez fuera seguido por otro, y que todos los días fuesen martes, hasta el

Día del Juicio, que (por una gracia especial) pudiera ser un Miércoles.
[18.9]

Si la Vida es en verdad eterna (sin entrar en detalles de lo que pueda esto significar) ¿alcanzamos alguna vez la perfección? o ¿es la perfección un límite inalcanzable, como sugirió Joseph Addison, del mismo modo que los brazos de una hipérbola se aproximan a sus asíntotas sin tocarlas? Quizá el castigo de los malvados consista, como han mantenido algunas religiones, en quedarse rezagados para siempre tras el bien, mientras todos progresan hacia

estados cada vez más altos del ser. ¿Habrán *nuevas* en el cielo, como gustaba de decir William James? ¿Encontrarán los matemáticos problemas nuevos para resolver, como esperaba Lewis Carroll? ¿Leerá Wolfgang Pauli, como cuentan los físicos en un chiste, toda la explicación de Dios relativa a por qué la constante de estructura fina es tan aproximadamente $1/137$, y luego levantará los ojos y exclamará: «Pero ¡si está mal!»? ¿Descubrirá Isaac Asimov, para su mayor sorpresa, miles de nuevos temas para pensar y escribir, hasta para escribir quintillas?

¿Habrán sexo en el cielo? «¡Sí!» grita

el Corán. El «No» cristiano prácticamente se basa sólo en la respuesta de Jesús a los saduceos, cuando éstos intentaron cogerle con el relato de una mujer que había sobrevivido a siete maridos. ¿De quién iba a ser esposa en la otra vida? Jesús contestó (Mateo 22:30) que en el cielo no hay ni matrimonio ni darse en matrimonio. Siguiendo a san Agustín, Tomás de Aquino creía que después del día del juicio, cuando hayamos recibido nuestros cuerpos celestiales, conservaremos nuestros órganos sexuales, pero con la única finalidad de recuperar la perfección de nuestra

antigua identidad de varón o hembra. Por lo demás los órganos no tendrán ningún otro cometido. [\[18.10\]](#)

C. S. Lewis trata el tema con cautela:

El espíritu y la letra de las Escrituras y de toda la cristiandad no nos permiten suponer que la vida en la Nueva Creación sea una vida sexuada; y esto reduce nuestra imaginación a la alternativa aplastante de, o bien unos cuerpos difícilmente reconocibles como humanos, o bien la abstinencia perpetua. Por lo que a ésta se

refiere, creo que nuestra perspectiva actual podría ser como la de un muchachito que, al oír que el acto sexual es el mayor placer corporal, preguntara inmediatamente si uno come bombones al mismo tiempo que lo hace. Al contestarle que «no», podría pensar que la falta de bombones es la característica principal de la sexualidad. Le podríais explicar en vano que la razón por la cual los amantes no se preocupan por los bombones en sus arrebatos carnales es que tienen algo mejor en que pensar. El chiquillo conoce los bombones, y nada sabe

de la cosa positiva que los excluye. Estamos en una situación parecida. Sabemos de la vida sexual; no conocemos más que por vislumbres lo otro que, en el cielo, no dejará lugar para aquélla. Así pues, donde nos espera la plenitud nosotros prevemos abstinencia. Al negar que la vida sexual, tal y como la entendemos ahora, vaya a formar parte de la beatitud final, no hay que suponer, por supuesto, que vaya a desaparecer la distinción de sexos. Se puede esperar que lo que ya no será necesario para fines biológicos, sobreviva para mayor esplendor. La

sexualidad es el instrumento tanto de la virginidad como de la virtud conyugal; ni a los hombres ni a las mujeres se les pedirá que renuncien a unas armas que han empleado victoriosamente. Los vencidos y los fugitivos son los que tiran sus espadas. Los conquistadores envainan las suyas y las conservan. «Trans-sexual» sería un calificativo mejor que «asexual» para la vida en el cielo.^[18.11]

Las especulaciones rebuscadas como ésta me parecen inocuas siempre y cuando se tomen como conjeturas

frívolas acerca de detalles que Dios ha ocultado sabiamente. Por otra parte, no podemos dejar totalmente en blanco la naturaleza de la otra vida. Si no hiciéramos ninguna conjetura, ¿cómo podría satisfacer esas ansias que nos impulsan a dar el salto de la fe?

Creo que tenemos derecho a decir —o más bien que es imposible que un teísta no diga— que al otro mundo hay que suponerle ciertas características pues, de no ser así, seremos incapaces de imaginar qué quiere decir «vivir». No queremos otra vida en un estado vacío e incorpóreo. Queremos que la otra vida se parezca en algo a la vida de

la tierra. Exactamente igual que estamos obligados a atribuir a Dios ciertos rasgos personales, los más altos que conocemos (reconociendo al mismo tiempo que no sabemos cómo son estos rasgos aplicados a Dios), también hay aspectos de la otra vida que nos vemos obligados a afirmar con el mismo grado de vaguedad analógica.

No podemos, o por lo menos yo no puedo, imaginar cómo podría «vivir», a menos que sea inmerso en alguna especie de espacio y de tiempo, conservando la conciencia de mi propio yo, lo que implica conservar mis recuerdos. Para una persona, escribe

Nabokov en el largo capítulo sobre el tiempo de su novela *Ada*, «ser» significa saber que uno «ha sido». Decidme que volveré a vivir sin recordar mi vida presente, y me maravillaréis más que si me dijerais que sólo mi pie izquierdo vivirá en el cielo.

*I'm ready to become a
floweret
Or a fat fly, but never, to
forget*^[18.a]

escribe Nabokov en el Canto 3 de *Pálido fuego*, el poema de su novela del mismo nombre. Rechazará el cielo,

sigue el poema, a menos que pueda recordar la «melancolía y la ternura», la «pasión y el dolor», de su vida terrena. Todo el canto es una gran reflexión acerca de lo que Rabelais llamaba el «gran quizás», o como lo decía Nabokov, haciendo un juego de palabras con el francés *peut-être*, la «gran patata».

Tampoco puedo concebir la otra vida sin la presencia de otras personas que me han gustado y a las que he amado, y de otros que me hayan de gustar y a los que haya de amar todavía. «O thou soul of my soul! I shall clasp thee again, and with God be the

rest!») ^[18.b] —si se me permite citar unos versos de «Prospice» en una época en que parece que ya nadie lee a Robert Browning. No puedo imaginarme la vida sin cosas que hacer, sin estímulos a los que responder, o sin luchas y aventuras que afrontar. Todo ello, claro está, dicho analógicamente.

No hace falta decir que, como teísta que no acepta ninguna Revelación, no creo que podamos aprender nada acerca de la otra vida en descripciones demasiado humanas como las que dan John Bunyan o Dante, las de los escritos de videntes excéntricos como Emanuel Swedenborg, las descripciones del

paraíso del Corán, o la pomposa visión con que termina la Biblia cristiana. No creo que los que han partido nos hablen por los médiums. No hay cosa que me harte más que las descripciones estúpidas de la vida «tras el velo» de boca de quienes pretenden estar transmitiendo la voz de los muertos.

Creo por la fe, y sólo por la fe, que seguiré viviendo después de la muerte en un estado que ahora está totalmente más allá de mi capacidad de entendimiento. La casa del Señor, decía Jesús, tiene muchas estancias. El autor de Corintios I (2:9) nos dice, refiriéndose a Isaías 64:4 —

perdonadme, lectores, por citar un episodio tan bien conocido por quienes hayan leído la Biblia—: «Pero como está escrito, ni el ojo ha visto, ni la oreja oído, ni han entrado en el corazón del hombre, las cosas que Dios ha preparado para los que le aman».

Podemos hacernos esbozos borrosos del cielo en la forma que queramos, escribía Karl Barth, siempre y cuando «tengamos bien claro que nosotros, que hemos de basar nuestro pensar en este tiempo que es el que nos es conocido, no tenemos la más remota idea de qué estamos diciendo tanto cuando hablamos positiva como negativamente acerca del

tiempo de ese Dios, con Quien viviremos en una paz ininterrumpida en la vida eterna».[18.12] Si nuestras conjeturas infantiles son todas erróneas, dijo Lewis en alguna parte, la realidad será mejor.

*It isn't that we dream too
wild a dream:*

*The trouble is we do not
make it seem*

*Sufficiently unlikely; for
the most*

*We can think it is a
domestic ghost.*[18.c]

[18.13]

Barth era aficionado a citar la famosa observación de Søren Kierkegaard según la cual hay una diferencia infinita entre nuestro tiempo y el tiempo de Dios, entre la historia humana y la historia de Dios. No hay nada malo en tener sueños disparatados sobre dominios trascendentales. Así como tampoco hay nada malo en creer que, si hemos de pareceros de algún modo a como somos ahora, habremos de vivir en un mundo que en cierto modo se parezca al único mundo que conocemos. El Nuevo Testamento habla de un nuevo cielo y una nueva tierra, como si pudiera llegar un tiempo —que Teilhard de

Chardin llamó Punto Omega— en que la historia de la tierra y el Reino de Dios confluyeran en una sola cosa.

*... though what if Earth
Be but the shadow of
Heav'n, and things
therein
Each to other like, more
than on earth is
thought?*^[18.d] [18.14]

Está claro que Barth tiene razón. No sabemos nada del cielo —nada de nada. Pero al mismo tiempo no nos hemos de avergonzar cuando, con los insensatos

sueños de nuestra esperanza, hacemos un modelo de cielo de la única manera que sabemos: como una vida que merezca ser llamada así, y no como algo que sería más honesto llamar muerte. Escuchad una vez más uno de los apasionados lamentos de Miguel de Unamuno:

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello

un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo. No pongáis a la puerta de la Gloria, como a la del Infierno puso Dante, el *Lasciate ogni speranza!* ¡No matéis el tiempo! Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez a la esperanza. ¡Dejadnos vivir! La eternidad, como un entorno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte. Así son las ideas; pero así no viven los hombres. Así son las ideas en el

Dios-idea; pero no pueden vivir así los hombres en el Dios vivo, en el Dios-Hombre.

Un eterno Purgatorio, pues, más que una Gloria; una ascensión eterna. Si desaparece todo dolor, por puro y espiritualizado que lo supongamos, toda ansia, ¿qué hacer vivir a los bienaventurados? Si no sufren allí por Dios ¿cómo le aman? Y si aun allí, en la Gloria, viendo a Dios poco a poco, y cada vez de más cerca sin llegar a Él del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer y anhelar, no les queda un poco de incertidumbre, ¿cómo no se

aduermen?^[18.15]

19. LA INMORTALIDAD: Por qué no la considero imposible

Decía después a Jesús:
Señor acuérdate de mí
cuando hayas llegado a tu
reino.

Y Jesús le dijo: En verdad te
digo que hoy estarás
conmigo en el paraíso

LUCAS 23:42-43

¡Señor, acuérdate de mí! Si Dios es el creador y el sustentador del universo, si cada onda y cada partícula es lo que es y hace lo que hace porque Dios se acuerda de ella, entonces nosotros estamos existiendo ahora porque Dios se acuerda de nosotros. Y si Dios se acuerda de nosotros después de nuestra muerte, puede ser que sigamos existiendo después de la muerte. Esto es todo lo que le hace falta a un teísta para demostrar en su corazón la posibilidad de la inmortalidad.

Sin embargo, hay una tendencia a hacer modelos, aun cuando no sepamos, y quizá no podamos saber hasta qué

punto un determinado modelo se adapta a una realidad trascendente. Como ya he dicho, tales modelos cumplen dos fines. Demuestran la posibilidad de que algo sea cierto sin entrañar ninguna contradicción lógica, y pueden jugar el papel de reforzar la fe, por lo menos en la mente de algunos creyentes.

El modelo más antiguo de inmortalidad —el preferido por las principales religiones que afirman la existencia de otra vida— consiste en que el cuerpo es habitado por un alma inmortal. Esta puede existir independientemente del cuerpo, y lo usa, incluido el cerebro, por supuesto, del

mismo modo que uno usa un coche. En la frase peyorativa de Gilbert Ryle, es el «fantasma de la máquina».

Como el alma no es observable por los sentidos ni por los instrumentos científicos, podemos suponer que consiste en una sustancia espiritual e incorpórea, completamente distinta de lo que conocemos como materia. Aunque use el cuerpo durante un cierto tiempo, el alma es lo que la persona es verdaderamente. En las religiones orientales, es esta alma lo que sobrevive a la muerte y se reencarna en una sucesión de otros cuerpos. En el cristianismo, es esta alma lo que,

después de la muerte, o bien se une a un cuerpo glorificado, o permanece incorpórea hasta el día de la Resurrección.

¿Es el alma inmortal, en el sentido de que es indestructible, o su inmortalidad es contingente y depende de lo que Dios decida? Esta es una cuestión puramente verbal, pues para un teísta todo depende de Dios. Incluso los escolásticos, para quienes el alma era intrínsecamente inmortal, daban por sentado que Dios podía, si quería, aniquilar un alma. En la filosofía occidental, el Sócrates de Platón es el primer pensador importante que

defiende con «demostraciones» sistemáticas el modelo de que las almas, por su propia naturaleza, no pueden morir. En la actualidad sólo hay un pequeño número de teólogos sumamente tradicionales que se tomen en serio las demostraciones de Platón. Sin embargo, la idea de que cada persona tiene un alma inmortal, distinta del cuerpo, sigue siendo la idea aceptada por la mayoría de los que creen en otra vida.

Decir que el modelo de Platón no puede ser demostrado no significa, naturalmente, que el modelo sea inconsistente o erróneo. En efecto, no se me ocurre ninguna manera racional de

demostrar ni de refutar dicho modelo. Es cierto que a menudo los creyentes dicen haber visto los espíritus de los que han muerto, o haber hablado con ellos, y que algunos espiritistas pretenden haberlos fotografiado, pero (como ya he dicho antes) me parece que esta evidencia está tan empapada de fraude y autoengaño que considero que escribir sobre ella es malgastar energías.

Mantengo la misma actitud hacia las experiencias extracorpóreas. No cabe duda de que tales experiencias ocurren. Yo mismo he soñado, o quizá ensoñado, que abandonaba mi cuerpo durmiente y erraba por ahí con sensaciones vividas

de estar en lugares reales, conservando mi voluntad de moverme a placer, flotando por el cielo a veces, atravesando las paredes, otras. Aunque se trate de sueños de un tipo peculiar, distintos de los normales, no he creído ni por un momento que fueran otra cosa que sueños.

¿Es verdadero o falso el modelo platónico de dos sustancias distintas para el cuerpo y el alma? ¡No me lo preguntéis a *mí!* Es perfectamente posible que haya sustancias incorpóreas no detectables por los instrumentos hechos de materia ordinaria. En la física cuántica las partículas elementales están

muy lejos de ser lo que se entiende por *corpóreo* en el lenguaje ordinario. Son paquetes discretos de energía sólo si se las mide de determinada manera. Si se las mide de otra manera, son unas complicadas ondas de probabilidad de nada, descritas en unos espacios abstractos y artificiales de muchas dimensiones. ¿Hay algo más fantasmagórico que un neutrino? Pues bien, las otras partículas son igualmente misteriosas, y si algunas están formadas por quarks, éstos son más misteriosos aún. Si la materia está formada por partículas conocidas sólo por unas propiedades que se expresan por

fórmulas matemáticas, y si nadie sabe qué hay detrás de esas fórmulas, quiénes somos nosotros para decir que no puede haber otras sustancias, basadas en fórmulas desconocidas todavía, y tan indetectables por los instrumentos hechos de materia terrena, como indetectable pueda ser el neutrino para nuestras manos. No sé si el modelo de Platón es verdadero o falso, lo presento sólo como un modelo lógicamente posible. Podéis creerlo o rechazarlo, según vuestro parecer.

Supongamos que lo rechazamos. ¿Podemos construir otro modelo en el que basar —basar, no demostrar— la

posibilidad de que haya otra vida? Sí, hay otros modelos. Dejadme empezar por el más radical antes de pasar a un tercer modelo intermedio entre los dos extremos.

Nuestro segundo modelo se deriva de la concepción aristotélica de que el alma no es más que otro nombre para la forma del cuerpo. Ya sé que los tratados de Aristóteles no son consistentes por lo que a la naturaleza del alma se refiere, pero esta idea es la única que se da en *De Anima* [Sobre el alma], que para muchos historiadores es el pensamiento maduro de Aristóteles al respecto. Dicho en términos modernos, el alma es

la estructura, el conjunto total de relaciones que se obtiene entre los millones de moléculas que conforman el cerebro. En el lenguaje de Aristóteles, es la forma del cuerpo, tan inseparable de éste como inseparable pueda ser la forma de un sello de cera de la propia cera, o como la vista es inseparable del ojo vivo. No hay vista, decía Aristóteles, sin ojo, y si un ojo no ve, no es más verdadero que el ojo de una estatua. Está claro que podemos pensar en la forma de una silla independientemente de ésta, pero la forma no existe del mismo modo que existe la silla, y suponer que un alma

humana pueda transmigrar, pongamos por ejemplo, al cuerpo de un animal, es tan absurdo como pensar en encontrar la forma de una silla en la estructura de una flauta. (Podemos pasar por alto la oscura concepción aristotélica según la cual en el alma hay un elemento racional que es parte del universo o Dios. Si Aristóteles viviera en la actualidad, me parece que diría que el mundo tiene una estructura lógica que a su vez es parte del funcionamiento de la mente.)

La concepción aristotélica unisustancial de la persona viva, con el alma como forma del cuerpo, es por supuesto la llamada concepción

funcional de la consciencia, que ha dominado en la psicología desde William James. El alma o «yo» es una función, una estructura, del cerebro. No hay que caer, por supuesto, en la falacia reduccionista de suponer que el yo sólo es una colección de moléculas y «nada más». Cuando las moléculas se unen formando estructuras complicadas, es obvio que aparecen propiedades sorprendentes que son completamente distintas de las propiedades de otras estructuras más simples. Para usar el ejemplo más trillado, el agua tiene propiedades que no tienen ni el oxígeno ni el hidrógeno. El cerebro humano es la

estructura más compleja que conocemos. Según dice la concepción funcional, de esta estructura aparece el yo, con una extraña consciencia de su propia existencia, de su libre albedrío, de su capacidad de razonar y de sentir emociones, de reír y llorar, de amar y odiar, de crear y destruir, de imaginar a Dios y de ansiar la inmortalidad. Como dice Douglas Hofstadter en *The Mind's I*, el alma es mayor que el murmullo de sus partes. Por maravillosa que pueda ser el alma, según este punto de vista es una forma que necesita del cuerpo para existir. Por supuesto que la forma puede existir sin el cuerpo, en el sentido que

puede existir un dodecaedro abstracto, pero ésta no es una existencia que merezca ser llamada persona viva.

Al igual que la concepción bisustancial de Platón, la unisustancial es tan antigua como la humanidad. Aunque en *De Anima*, Aristóteles rechace otra teoría popular y más antigua, según la cual el alma es una «armonía» del cuerpo, como una melodía tocada con una lira, su rechazo se debe a que esta analogía musical se lleva demasiado lejos. Si uno no se pasa, la analogía no es del todo mala. Una melodía es una composición que no puede ser oída ni disfrutada a menos que

intervengan las cuerdas vocales o instrumentos musicales. El alma es algo inimaginablemente más complicado, que necesita de un cuerpo para vivir. Si es así, ¿cómo alguien que crea en la otra vida puede replicar a Simmias cuando (en el *Fedón* de Platón) razona que no hay razones más poderosas para esperar que el alma sobreviva a la muerte del cuerpo que para esperar que la música de una lira exista después de que ésta haya sido destruida?

La respuesta está clara. Se puede volver a tocar la melodía en otra lira. Pero entonces nos metemos en problemas serios que se ilustran mejor

con una serie de experimentos teóricos sorprendentes, la mayoría de los cuales se remontan a la antigüedad. Imaginad que el cuerpo de uno es destruido totalmente por el fuego, y suponed que luego las partículas materiales que lo constituían se reúnen de nuevo según la misma estructura de ese cuerpo tal como era antes de ser destruido. ¿No sería esto una resurrección? ¿No se trataría de esa persona revivificada?

Comprendo perfectamente que os resulte difícil pensar que el nuevo cuerpo es *verdaderamente* esa persona. ¿No es un simple duplicado, una copia hecha hábilmente; una persona viva, sí,

con los mismos hábitos y recuerdos, exactamente igual que la primera por su aspecto y su comportamiento, pero de hecho otra persona?

Permitid que empeore vuestro desasosiego con otro experimento teórico. Suponed que se ha hecho un duplicado exacto, átomo a átomo, de una persona mientras ésta sigue viva. Cada una de ellas cree, naturalmente, que es el original. Entonces, una de ellas se entera de que va a morir. ¿Tendría algún efecto sobre esta persona el argumento de que en realidad no morirá porque seguirá viviendo la otra persona? Es obvio que no se haría alegremente a la idea, y que

protestaría por su muerte próxima con tanta intensidad como si la otra persona no existiera. Ni tampoco querría morir la copia, aunque le dijeran que iba a sobrevivir en el original. Ser persona es ser único, insustituible, induplicable. Hemos topado con problemas que no son nada triviales. Muchos teólogos y muchos filósofos han meditado angustiosamente si un duplicado exacto de una persona sería la misma persona o alguien distinto, y parece que para este problema es absolutamente irrelevante si se hace la copia mientras el original vive aún o después de su muerte.^[19.1]

Un tópico de la ciencia ficción

moderna es el desplazamiento de personas de un lugar a otro a la velocidad de la luz. Esto se realiza a menudo mediante una máquina que explora el cuerpo de la persona, partícula a partícula, desintegra el cuerpo y a la vez transmite la estructura del mismo, por medio de una señal electromagnética, a otro lugar, donde otra máquina lo reconstruye con moléculas duplicadas. Quizá la máquina receptora no sea necesaria. Así es como los oficiales del USS *Enterprise*, de *Star Trek*, son «emitidos» desde su nave espacial hasta la superficie de un planeta. La máquina de la nave los

puede recuperar también.

Podemos plantearnos pues la misma desconcertante pregunta. ¿Si a uno lo transmiten por un proceso de éstos, la persona del otro extremo es realmente la misma? ¿Y si lo aniquilan a uno en un extremo y se fabrica el duplicado en el otro? Un relato de ciencia ficción de Robert Locke, titulado «Dark Nuptial», cuenta cómo un hombre pierde a su mujer en un accidente.^[19.2] Entonces, alguien le recuerda que él y su esposa habían hecho una vez un viaje por el sistema de la transmisión que os he comentado, y que la matriz de la transmisión de su mujer se puede

conseguir aún. Entonces manda hacer un duplicado. Pero, ¿se trata de su mujer o de una copia sin alma? Pensadlo, ¿eran verdaderamente ellos mismos ya después del viaje que habían hecho por transmisión?

Este tipo de transmisión de la materia ha fascinado durante mucho tiempo a Arthur C. Clarke. En *Profiles of the Future*, cita uno de los relatos del Professor Challenger, de Sir Arthur Conan Doyle, «The Disintegration Machine», y lo presenta como uno de los primeros ejemplos en los que se transportan personas por ese procedimiento en la ciencia ficción.^[19.3]

En *The Challenge of the Spaceship*, Clarke nos recuerda cuánto nos parecemos a la llama de una vela, por cuanto los átomos de nuestro cuerpo son constantemente sustituidos por otros átomos. Únicamente la estructura sigue siendo la misma. Ningún hombre entra dos veces en el mismo río, decía Heráclito. «Ningún hombre se ve dos veces la cara en el espejo», escribe Clarke. «El fluir de la carne puede ser más lento que el movimiento del agua del mar, pero no por ello es menos inexorable.»

Para Clarke no hay razón por la que, en el futuro, las personas no se puedan

grabar en una cinta magnética y reconstruir después. En su obra *2001: A Space Odyssey*, David Bowman vuelve a nacer gracias a una de esas transmisiones de información desde su cerebro adulto al cerebro de un bebé. Acaso debería añadir que el problema que estamos tratando ahora no tiene nada en común con la clonación. Una persona clónica sólo sería una persona crecida a partir de una célula con los mismos componentes genéticos que otra persona. Los clónicos no plantean problemas metafísicos, como tampoco los plantean los gemelos univitelinos.

No sé cuánto tiempo pueden tardar

los átomos del cuerpo humano en ser sustituidos por otros, ni si hay partes del cuerpo (el cerebro, las moléculas de ADN, etc.) en las que no hay sustitución. Probablemente sea prudente decir que aproximadamente el noventa por ciento de los átomos del cerebro son sustituidos al cabo de unos pocos años. De todos modos, ni el ritmo ni el porcentaje importan. «Vamos errando por la tierra», decía James Branch Cabell, «como un torbellino sobre un camino, en un remolino de polvo cambiante.» He aquí cómo el físico, Richard P. Feynman dice lo mismo con otras imágenes:

¿Y qué es esta mente, qué son estos átomos con consciencia? ¡Las patatas de la semana pasada! Eso es lo que puede *recordar* qué pasaba en mi mente hace un año —una mente que ha sido sustituida hace tiempo ya.

Esto es lo que implica el descubrir cuánto tardan los átomos del cerebro en ser sustituidos por otros átomos, el darse cuenta de que lo que llamo mi individualidad no es más que un patrón o una danza. Los átomos llegan a mi cerebro, bailan sin cesar, y luego se van; siempre nuevos átomos pero que ejecutan

siempre la misma danza, recordando cuál era la danza de ayer.^[19.4]

Tomás de Aquino estaba muy preocupado por la cuestión de si el nuevo cuerpo que reciba el alma inmortal en el día de la Resurrección estará hecho de las mismas sustancias materiales que lo componían anteriormente, o si estará hecho de otras nuevas. Aquino optaba por la primera posibilidad, y eso planteaba muchos problemas curiosos. Bertrand Russell consideraba uno de ellos:

Santo Tomás de Aquino, el filósofo

oficial de la Iglesia Católica, discutió larga y sesudamente un problema muy grave, que me temo que los modernos teólogos dejan de lado indebidamente. Se imagina un caníbal que nunca haya comido otra cosa que carne humana, y cuyos padres hayan tenido la misma inclinación. Cada partícula de su cuerpo pertenece, de pleno derecho, a otra persona. No podemos suponer que los que han sido devorados por caníbales van a seguir tullidos por toda la eternidad. Pero, de no ser así, ¿qué le queda al caníbal? ¿Cómo podrá asarse en el infierno, si se

devuelve todo su cuerpo a sus propietarios originarios? Es éste un tema enigmático, del que el santo se da perfecta cuenta.^[19.5]

Para Lewis Carroll, así como para la mayoría de cristianos posteriores a la Edad Media, el simple argumento del caníbal es suficiente para probar que los cuerpos resucitados estarán formados de sustancias completamente nuevas:

Mi conclusión fue abandonar por completo el sentido literal de cuerpo material. Identidad no cabe duda de que la hay, por alguna razón

misteriosa; pero nada resiste el hecho científico de que el *material* utilizable por los cuerpos *físicos* ha sido utilizado una y otra vez —de modo que cada átomo tendría varios dueños. El mero hecho de la existencia del *canibalismo* es a mi modo de ver una *reductio ad absurdum* suficiente de la teoría de que el conjunto concreto de átomos que tenga por casualidad al morir (que cambian, según se dice, cada siete años) serán los que tendré en la otra vida —y todas las otras dificultades insuperables (como las de personas nacidas con defectos

físicos) quedan barridas de un plumazo, si aceptamos el «cuerpo espiritual» de san Pablo, y su símil de un grano de maíz.^[19.6]

Imaginad un futuro en el que las células del cerebro humano sean sustituidas por elementos electrónicos microscópicos a medida que se vayan estropeando, hasta recomponer el cerebro original, convirtiéndolo en una computadora. ¿Será la misma persona? En *The Chess Mysteries of Sherlock Holmes*, Raymond Smullyan plantea lo que llama «Un problema no resuelto» que raya en lo tópico. El peón blanco ha

comido una torre negra en su lugar de salida, y las blancas han podido sustituir el peón por una torre negra —ésta es una jugada estrafalaria que no está prohibida por las reglas del ajedrez antiguo. La solución del problema de Smullyan depende de si las negras pueden enroscar o no, cosa que a su vez depende de si la torre negra se ha «movido». Se ha movido en el sentido de que las blancas las han sacado del tablero. Sin embargo, las negras han vuelto a poner la misma torre en el mismo lugar de partida, o acaso la hayan sustituido por otra torre negra. «¿Es en verdad la misma torre?» pregunta

Holmes.^[19.7]

Esta es naturalmente una cuestión trivial que se resuelve haciendo que las reglas del ajedrez y nuestra terminología sean más precisas. Pero ¿veis el parentesco entre este problema ajedrecístico y nuestro modelo de la reconstitución? Dios retiene en su mente la estructura de una persona, y, cuando ésta muere, Dios saca la estructura correspondiente del tablero (el universo), y la sustituye, entonces o más tarde, poniendo otra persona con la misma estructura en otro tablero (el cielo). ¿Se trata de la *misma* persona? Mi opinión es que no podemos saber

qué significa realmente esa pregunta, por cuanto no conocemos suficientemente bien las reglas y la naturaleza del juego de Dios. Tampoco tenemos ninguna idea clara de cuál es el significado ontológico último del término «identidad» cuando se aplica a una cosa. ¿Son la misma partícula un electrón o un fotón después de desplazarse de un lugar a otro? ¿Es análoga esta pregunta a si una ola sigue siendo la misma ola después de recorrer varios kilómetros? No, es mucho más misteriosa. Las ondas cuánticas no son «reales» en el mismo sentido que las olas o las ondas acústicas. Son ondas de probabilidad,

ondas de nada. Es probable que para un físico cuántico estas preguntas sean tan carentes de sentido como la pregunta de Holmes acerca de la torre.

El leñador de hojalata de L. Frank Baum plantea el problema de la identidad personal de un modo muy agudo y divertido. Nick Chopper era un leñador de Munchkin enamorado de una muchacha llamada Nimmie Amee. Pero ésta era amada también por una bruja malvada, la misma que iba a perecer al caerle encima la casa de Dorothy, que llegó a Oz llevada por un ciclón. Celosa de Nick Chopper, la vieja bruja encantó su hacha, de manera que de vez en

cuando le cortara partes del cuerpo. A medida que esas partes iban siendo arrancadas, Ku-Klip, un hojalatero de su vecindad, le hacía unas de repuesto en hojalata y las unía al cuerpo de Chopper con una cola mágica. A la larga el leñador acabó siendo totalmente de hojalata. ¿Era entonces el mismo de antes?

En *The Tin Woodman of Oz*, el leñador de hojalata vuelve a su casa de Munchkin, donde tiene una conversación desconcertante con la que había sido su cabeza. Para enredar más la cosa, después de que el leñador de hojalata hubiera abandonado a Nimmie Amee,

creyendo que como no tenía corazón no podría casarse con ella, ésta se enamora del Capitán Fyter. Celosa como antes, la malvada bruja encantó la espada del capitán y pronto, también, con la ayuda del hojalatero Ku-Klip, se convirtió también en un hombre de hojalata. Ambos hombres de hojalata se encuentran y juntos van a buscar a su antigua amada. La encuentran casada felizmente con Chopfyte, un hombre compuesto formado por la que había sido la cabeza del soldado de hojalata y cuyo cuerpo es una mezcla de partes de los cuerpos «carnales» de sus dos anteriores amantes.

En otros libros Baum inventa juegos similares con la identidad personal. En *John Sough and the Cherub* aparece un general que está formado totalmente de recambios artificiales de las partes de su cuerpo perdidas en combate, incluida la cabeza. En *The Road of Oz*, Jack Pumckinhead, que tiene por cabeza una calabaza hueca, produce cabezas nuevas para sustituir las que se estropean. La princesa Langwidere, de *Ozma of Oz*, tiene treinta hermosas cabezas, todas distintas. Cada mañana se pone una distinta. En *Sky Island* el malvado Boolooroo de los Blues castiga a sus súbditos de dos en dos por un

procedimiento que llama «de remiendo». Cada víctima es partida longitudinalmente por la mitad; luego las recompone a ambas pegando las partes cambiadas.

El problema de qué significa decir que una cosa conserva su identidad es uno de los más curiosos y pertinaces de la filosofía. Los pensadores antiguos imaginaban una nave que fuera perdiendo pedazos continuamente. Estos irían siendo repuestos hasta que por fin no quedara nada de la nave original. ¿Se trataría de la misma nave? Supóngase que las partes perdidas fueran guardadas con mucho cuidado y, finalmente,

recompuestas según la disposición inicial. Habría en tal caso dos naves. ¿Cuál sería la original?

Hay paradojas geométricas divertidas en las que se hace girar un disco de cartón, o intercambia las partes de un rectángulo, y trece guerreros chinos se convierten en doce, o quince duendes se vuelven catorce. ¿Qué duende desapareció? ¿Adonde fue? Si uno vuelve a ponerlo todo como estaba ¿qué duende volvió? ¿De dónde? No parece que estas paradojas, en las que simplemente se reordenan las partes de un dibujo, molesten a nadie, si se trata de dibujos de líneas o de objetos

inanimados, como lápices o sombreros. Pero si se trata de dibujos de animales o de personas, entonces la identidad personal se cuele en la paradoja y resultan un tanto perturbadoras.^[19.8]

John Locke plantea unas cuantas preguntas extrañas acerca de la identidad personal en su *Essay Concerning Human Understanding* (Libro 2, capítulo 27). Llega a la conclusión de que «la dificultad o la oscuridad en que ha estado envuelto este tema procede más de usar los términos impropriamente que de la oscuridad intrínseca de las cosas». En otras palabras, se trata de enigmas verbales.

Cita un episodio fantástico de las *Memoirs* de Sir William Temple en el que se habla de un viejo loro de Brasil del que se decía que hablaba con la gente con más seso que cualquiera de los monos parlantes de hoy en día. Lo interesante del caso es que todo el mundo lo consideraba un pájaro inteligente, y no una persona encarnada en el cuerpo de un pájaro. Análogamente, añade Locke, si un hombre es tan estúpido como un loro o un gato, seguiremos diciendo que es un hombre. Por otra parte, si un príncipe y un zapatero remendón intercambian sus almas, no dudaremos en decir que el

príncipe se ha encarnado en el zapatero y viceversa. Pongámonos de acuerdo, dice Locke, en qué se entiende exactamente por términos como *hombre*, *espíritu*, *persona*, etc. y todos esos acertijos se resolverán fácilmente.

La persistencia de la memoria es para Locke la base de la persistencia de la identidad de una persona, la cual es independiente de los elementos materiales que componen su cuerpo. [19.9]

Si pudiera recordar, escribe Locke, el arca de Noé y el Diluvio tan intensamente como recordaba el desbordamiento del Támesis del último verano, seguramente supondría que él

mismo había estado encarnado en tiempos de Noé. Para Locke no representa ningún problema suponer que se reencarnará en un cuerpo resucitado, aunque éste esté compuesto por un material completamente diferente.

Dice Locke que no le cuesta nada imaginar dos almas habitando el mismo cuerpo, una de día y otra de noche. Si sus memorias se mantienen separadas, para él las dos almas serán distintas como Sócrates y Platón. Análogamente, puede imaginar un alma que actúa, en momentos distintos, en dos cuerpos. Para él la situación es comparable a una persona que lleva distintos trajes.

Se trata de experimentos teóricos raros, acepta Locke, pero son «perdonables» a la luz de lo poco que sabemos de

[...] esa cosa pensante que reside en nuestro interior y que consideramos nuestro *yo*. Si supiéramos qué es, o cómo está ligada a determinados sistemas de vitalidad efímera, o si puede o no llevar a cabo sus funciones de pensamiento y memoria fuera de un cuerpo organizado como el nuestro, y si Dios ha dispuesto que ninguno de esos espíritus se una a un cuerpo distinto de éstos, cuyos

órganos tendrían la constitución adecuada para que funcionara la memoria, entonces podríamos ver lo absurdo de las suposiciones que acabo de hacer.

¡Sabias palabras! Como no sabemos nada de la naturaleza de la consciencia, dejemos para Dios la pregunta de si nuestros fantásticos experimentos teóricos se pueden hacer realmente.

En su *Treatise on Human Nature* (Libro 1, parte 4, sección 6) David Hume considera una serie de acertijos sencillos que tratan de la identidad de los objetos: la nave que cambia

lentamente, una iglesia en ruinas que es reconstruida con una arquitectura completamente nueva, un río que fluye, una bellota que crece y se convierte en un roble, un niño que se hace adulto, y una nación que cambia radicalmente con el paso de los siglos. En todos esos casos, Hume está de acuerdo con Locke en que la pregunta de si una cosa sigue siendo ella misma o no, no es un problema ontológico sino del significado que demos a la palabra. En cada caso, la «identidad» va ligada a la persistencia de un conjunto de relaciones —lo que yo he estado llamando una estructura— y el

significado del lenguaje corriente, cuando se dice que algo es lo mismo, depende de la estructura escogida. Una iglesia reconstruida con distinta arquitectura no es el mismo edificio, pero es la misma iglesia con respecto a las relaciones entre sus feligreses. Y así en cada caso.

Cuando los acertijos de este tipo tratan de objetos como barcos, iglesias y árboles es fácil ver que el problema es básicamente lingüístico. Pero cuando tratan de animales vivos o de personas, la naturaleza del yo da lugar a una cierta confusión. Si uno entiende por *yo* un alma inmaterial que existe

independientemente del cerebro, entonces el intercambio de almas entre el príncipe y el zapatero plantea en efecto unos problemas formidables que quizá no tengan solución. Pero si el alma es la estructura del cerebro, ¿qué más da decir que las estructuras cerebrales han cambiado de cuerpo o que los cuerpos han cambiado de estructura cerebral? Si por *zapatero* entendemos su cuerpo, entonces el zapatero toma un yo distinto. Si, por el contrario, entendemos por *zapatero* su estructura cerebral, entonces el zapatero ha tomado un cuerpo distinto. Como no sabemos aún cómo hace el cerebro para almacenar la

memoria, o qué es lo que nos hace conscientes de nuestra identidad, nos resulta imposible hacernos una idea de cómo se podría producir la transferencia que estamos comentando. Si la memoria se almacena químicamente, la transferencia podría implicar la transferencia de todo el cerebro. Si se almacena eléctricamente, se puede pensar en conectar las estructuras eléctricas sin conectar los cerebros. Si la memoria se almacena de ambos modos a la vez, la tarea se hace más compleja.^[19.10]

En mecánica cuántica, y de acuerdo al principio de incertidumbre, de

Heisenberg, resulta imposible decir dónde está un electrón hasta que no se mide efectivamente su posición. La mayoría de los físicos creen que un electrón no tiene una posición concreta, que ni tan sólo existe como partícula hasta que se le mide. Un átomo se parece más a una melodía que a una mesa. Pero como una mesa está compuesta por átomos, ¿no resulta ser como una melodía, sólo que más complicada? ¿Somos, como decía el Simmias de Platón, algo más que melodías complejas?

Hay teorías modernas y respetables del espacio y el tiempo, que fueron

anticipadas por Maimónides, Descartes y otros pensadores, en las que el espacio-tiempo no es continuo, sino que el espacio consiste en puntos discretos separados entre sí por una distancia cortísima, y el tiempo es una sucesión discreta de instantes denominados cronones. Quizá los puntos del espacio-tiempo formen un enrejado regular, como propuso Werner Heisenberg; o quizá formen una «espuma» esponjosa y compleja, como sugiere John Wheeler. En cualquier caso, cuando un objeto se desplaza de aquí a allá, cuando vamos de un lugar a otro, el movimiento es ilusorio, como el movimiento aparente

causado por las bombillas intermitentes de un anuncio, como los cambios de color de las celdillas de una pantalla de televisión, o el movimiento de las «formas de vida» del Juego de la Vida de los autómatas celulares de John Conway. En realidad, no hay nada que vaya de aquí a allá, porque entre un punto del espacio-tiempo y sus vecinos no existe nada. Cada microsegundo el objeto que se mueve es creado y destruido varias veces. Nuestra identidad no es otra cosa que una cierta estructura que se conserva mientras los puntos del espacio-tiempo fluctúan en sus estados. En su ensayo «Una nueva

refutación del tiempo», Jorge Luis Borges cita un antiguo texto budista que dice que el universo entero se aniquila y reaparece 6.500 millones de veces al día, como la rápida sucesión de imágenes instantáneas en la pantalla del cine, cambiando ligeramente de una vez a la siguiente para dar la sensación ilusoria de cambio continuo.

A la luz de estas posibilidades, puede que el desconcierto que os pueda producir el modelo reconstitutivo de la inmortalidad sea menor. En algún momento posterior a la muerte de una persona, quizá millones de años después, Dios vuelve a crear una

estructura corpórea y, como por milagro, ¡aparece la misma persona de antes! Si a cada microsegundo nuestra alma, nuestra estructura cerebral, salta de unos puntos a otros de un espacio discreto, ¿por qué no habría de poder saltar, después de la muerte, hasta un conjunto de puntos de otro espacio sin solución de continuidad? Quizá la historia humana sea una película tridimensional que Dios pasa y vuelve a pasar de vez en cuando. Y después de ver el programa un millón de veces, pongamos por caso, Dios, conmovido por los anhelos humanos de inmortalidad, saca de la película la estructura corpórea de cada persona que

muere y hace que vuelva a vivir.

En el cristianismo este modelo de la reconstitución está íntimamente relacionado con una doctrina que recibe los nombres de mortalismo, inmortalidad condicional y condicionalismo. Estos nombres indican que no somos intrínsecamente inmortales. Al morir dejamos de existir, y sólo volvemos a vivir cuando Dios decide dar un nuevo cuerpo a nuestra antigua estructura. A menudo el condicionalismo va acompañado de la creencia en la aniquilación de los condenados. Como ya dije antes, o bien Dios no da nuevos cuerpos a los

condenados, con lo que no vuelven a existir, o bien les reconstituye en el día del juicio para que se pueda celebrar la separación de los corderos y las cabras. Y luego, éstas son aniquiladas por siempre jamás. Esta es la versión de los Adventistas del Séptimo Día, y tiene una larga historia concienzudamente documentada en la obra de dos volúmenes de L. E. Froom que cité en el capítulo anterior.^[19.11]

Para mitigar la inquietud que despierta inevitablemente la cuestión de si la persona reconstituida es la misma persona u otra distinta, esta doctrina va a menudo acompañada (por ejemplo en

el caso de los Adventistas del Séptimo Día), de lo que se conoce como el «sueño del alma». Esta doctrina, necesariamente confusa, presupone que tras la estructura hay una cierta clase de «espíritu». No un alma en el sentido platónico, con consciencia y memoria, sino algo más etéreo, que «duerme» en Dios, y así mantiene una continuidad directa entre el cuerpo que muere y el que Dios vuelve a crear más tarde. El Nuevo Testamento, tanto en los evangelios como después, se refiere a la muerte como un sueño. «La muchacha no está muerta, sino que duerme», dijo Jesús (Marcos 5:3') antes de resucitar a

la hija de Jairo. Alguien que duerma lo que Raymond Chandler llamó «The Big Sleep», no tiene idea del paso del tiempo. Si el Día de la Resurrección ha de ser dentro de mil millones de años, medidos en tiempo terrestre, al «Big Sleeper» [el Gran Durmiente] le parecerá que ha resucitado un instante después de la muerte.

La diferencia entre la idea de un alma durmiente y la de Dios conservando el recuerdo de la estructura de una persona me parece puramente verbal.^[19.12] ¿Qué puede haber más «real» que la memoria de Dios? ¿No sirve esa memoria exactamente igual que

el sueño del alma para eliminar esa sensación de discontinuidad que puede dar el modelo de la reconstitución y que molesta a tantos teístas? La memoria que tiene Dios de nuestra estructura es lo que mantiene ahora nuestra existencia. La estructura es eterna por serlo la memoria de Dios. Y cuando Dios decida dotar a esa estructura de un nuevo cuerpo, no habrá solución de continuidad en aquello que más verdaderamente es nosotros. Sólo hay una discontinuidad en el substrato material que encarna la estructura. Evidentemente, sólo estoy jugando con ideas acerca de unas realidades de las

que no sabemos nada.

Al igual que la doctrina de la aniquilación total de los condenados, la doctrina del sueño del alma ha sido sostenida por muchos pensadores cristianos eminentes, por la sencilla razón de que los escritos de san Pablo la sugieren claramente. Es cierto que la corriente principal del cristianismo ha preferido creer que las almas van directamente después de la muerte, en forma incorpórea, a una especie de estado intermedio en el que son conscientes de su existencia mientras aguardan la Resurrección de la carne. No obstante, la doctrina de la

inmortalidad condicional siempre ha tenido sus partidarios. Antes del cristianismo la apoyaron algunos estoicos, en particular Crisipo. De entre los primeros Padres de la Iglesia, fue defendida enérgicamente por Arnobio. Decayó durante el catolicismo medieval (no fue apoyada por ningún escolástico), pero resurgió posteriormente con una fuerza explosiva en los escritos de Sir Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Sir Thomas Browne, Richard Overton, Goethe, Johann Fichte, Rudolf Lotze, Pierre Bayle, y muchos más. Entre los científicos, Joseph Priestley le dio su apoyo. También la

defendió decididamente John Milton.

Las opiniones de Milton se encuentran expresadas con la mayor claridad en su *Treatise on Christian Doctrine* (capítulo 13) y son muy próximas a las opiniones de muchas sectas fundamentalistas modernas. Como evidencia en favor del sueño del alma presenta el hecho de que Jesús hiciera volver de la tumba a su amigo Lázaro. ¿Es que alguien puede creer de verdad, pregunta Milton, que Lázaro dejó el cielo para volver a tomar su cuerpo en descomposición? Milton considera también la dramática respuesta de Jesús al buen ladrón que está junto a él en la

cruz, la respuesta que hace de epígrafe de este capítulo. ¿Tienen razón los Adventistas del Séptimo Día cuando dicen que la coma no está donde le corresponde? ¿Significa realmente el griego original: «Verdaderamente te digo hoy, que estarás conmigo en el paraíso»? Milton no lo creía, pero pensaba que aquí *paraíso* tiene un significado alegórico y se refiere al estado de sueño del alma.^[19.13] El debate del condicionalismo contra el inmortalismo fue especialmente activo entre los cristianos ingleses de los siglos XVII y XVIII. Cientos de libros y miles de artículos aportaron argumentos

en favor de ambas posiciones. Incluso había revistas dedicadas por entero a este tema. Henry Layton, abogado, escribió una docena de libros que defendían el condicionalismo. El médico William Coward fue otro defensor muy leído, que atacó enérgicamente a la Iglesia romana por haber corrompido las ideas de san Pablo aceptando el modelo platónico de algunos de los primeros Padres de la Iglesia, e inventando el purgatorio. El trabajo más sistemático es obra de Henry Dodwell, escrito en Llevaba por título: *Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First*

Fathers, that the soul is a principie naturally mortal, but immortalized, actually by the pleasure of God, to punishment of to reward, by its unión with the divine baptismal spirit. El tratado de Dodwell fue duramente atacado, básicamente porque insistía en que Dios sólo confiere la inmortalidad a los que están correctamente bautizados en la Iglesia anglicana.

Entre los filósofos americanos recientes que apoyaron el mortalismo se cuentan William Hocking, Edgar S. Brightman y William P. Montague. De entre los teólogos protestantes de este siglo que hayan sostenido opiniones

similares podemos señalar a Karl Barth, Emi Brunner, Rudolf Bultmann, Reinhold Niebuhr, Anders T. S. Nygren, Robert McAfee Brown y muchos más. Barth era particularmente despectivo con el modelo platónico, según el cual, como decía en sus *Dogmatics in outline*, «un alma pequeña, como una mariposa, sale revoloteando de la tumba y es guardada en alguna parte, para seguir viviendo eternamente». Esa no es, sigue Barth, la esperanza cristiana, basada en la resurrección del cuerpo, sino la concepción pagana de la vida después de la muerte.

El matemático inglés H. Martyn

Cundy, que se autodefine anglicano conservador (es conocido por los aficionados a la matemática recreativa por ser coautor de *Mathematical Models*), defiende el mortalismo en su libro *The Faith of a Christian*. Las principales sectas cristianas de los Estados Unidos que predicán el mortalismo en la actualidad son los Adventistas del Séptimo día, los Testigos de Jehová y la divertida secta individual de Herbert Armstrong, The Worldwide Church of God. Armstrong robó esta doctrina, junto con otras, a los Adventistas, con quienes estuvo en su juventud. Su hijo excomulgado, Garner

Ted, predica el mortalismo desde su centro radiofónico de Tyler, Texas, pero ¿quién se toma en serio a Garner Ted?

Como he dicho ya, el mortalismo va a menudo acompañado de la creencia en la aniquilación de los condenados (esta combinación ha sido apoyada con fuerza por Brunner), pero se puede combinar con la misma facilidad con el universalismo: al morir una persona, o quizá más tarde, Dios simplemente reconstituye a todo el mundo.

Vale la pena notar que muchas de las objeciones presentadas contra el inmortalismo son prácticamente inaplicables al modelo reconstitutivo.

¿En qué momento posterior a la concepción entra el alma en el embrión? ¿Cuál es el momento exacto en que se desprende del cuerpo moribundo? ¿En qué época del pasado geológico las bestias alcanzaron la inmortalidad? ¿Infundió Dios una sustancia inmortal a unos cuerpos animales a partir del momento en que se superó un cierto umbral mutacional? Estas son cuestiones difíciles para un inmortalista, que los mortalistas pueden esquivar fácilmente.

Entre los filósofos no católicos, creo que el principal defensor de la concepción neo-tomista —efe que en cierto momento del pasado, unos

animales simiescos tuvieron hijos con almas inmortales— es Mortimer J. Adler, cuyas ideas acerca de las demostraciones de la existencia de Dios examinamos en un capítulo anterior. En un libro titulado *The Difference of Man and the Difference it Makes*, Adler razona que los humanos se distinguen de los monos en especie y no en grado, y distingue la diferencia en especie superficial de la radical. Por *superficial* entiende que el cerebro humano no es más que un cerebro animal más potente, y por *radical*, que los humanos tenemos un alma no animal. [\[19.14\]](#)

Adler escribió su libro cuando había

una gran crisis (que ahora ha amainado) sobre la posibilidad de que las marsopas pudieran aprender a hablar un lenguaje parecido al humano, y antes de que se abriera una crisis parecida acerca de los monos parlantes. En un ensayo de la serie *The Great Ideas Today*, Adler explica por qué cree que el mono parlante no afecta en un ápice sus argumentos anteriores.^[19.15] Aunque no me gusta el uso peyorativo que hace Adler de la palabra *animalistas* para referirse a los que se oponen a lo que él denomina sus ideas «humanistas», estoy de acuerdo con él en que la mayoría de los que han investigado sobre los monos

parlantes han exagerado muchísimo la capacidad de pensar conceptualmente de los monos y su comprensión de la sintaxis. Pero encuentro que la distinción que hace Adler entre diferencia en grado y diferencia superficial en especie es demasiado borrosa para que pueda servir de algo.

Lo que me resulta más divertido del ensayo de Adler son las fotografías que lo acompañan. En una se ve una mujer que muestra orgullosamente una colcha bordada, y en otra, un muchachito jugando al ajedrez. ¡Como si no supiéramos que los monos no saben bordar ni jugar al ajedrez! Todas las

diferencias entre mono y humano que Adler presenta son obvias, y todas valen exactamente igual que las diferencias entre un recién nacido y un adulto. Puede que los monos parlantes no tengan la menor idea de la sintaxis, pero tampoco la tiene un bebé humano de un mes. Y si un bebé puede crecer hasta hacerse adulto, sufriendo una serie de cambios evolutivos imperceptibles, ¿qué es lo que prohíbe que una especie animal evolucione hasta el estado de la especie humana siguiendo un continuo de cambios imperceptibles?

La controversia habitual entre los gradualistas, que insisten en la lentitud

del cambio evolutivo, y los partidarios de los cambios bruscos, es tan irrelevante para lo que nos interesa como el trabajo con los monos parlantes. Los defensores de las transiciones rápidas miden los saltos en decenas de miles de años. No se puede descartar por imposible que hubiera una macromutación que, en una generación, transformara unos animales, que desaparecieran por completo, en seres humanos dotados de alma inmortal, pero parece demasiado improbable para tomarlo en serio. Tampoco hace ninguna falta invocar actos paranormales de creación si uno cree en un Dios que

sostiene cada onda y cada partícula, y cada ley natural del universo. La invocación de actos divinos especiales para explicar las transiciones del proceso evolutivo es tan innecesario como invocarlos para explicar los eclipses.

San Francisco creía que algunos animales eran inmortales, pero la doctrina dominante de la Iglesia católica ha sido que ningún animal lo es. Parece tonto suponer que cada avispa es inmortal, por no hablar de las amebas, los pólipos y los microbios.^[19.16] ¿Y los gatos y los perros? Se ha dicho a menudo que algunos perros son más

merecedores de otra vida que algunas personas. No sé si hay algún perro que vaya a tener otra vida —ni tan siquiera «sé» si la tendremos nosotros. Mi esperanza es, no obstante, que algunos animales tengan esa otra vida, aunque no lo espero con demasiada intensidad.

[19.17] Lo único que puedo decir es que según la perspectiva del modelo reconstitutivo, Dios es libre de inmortalizar lo que quiera, ya sea orgánico o inorgánico. Quizá la mejor manera de decirlo sea esta: Dios es libre de devolver la existencia material a todo aquello cuya estructura haya seguido existiendo en Su mente.

En su librito *Human Immortality*, William James decía que, por lo que a él respectaba, las hojas de los árboles podrían ser inmortales. Quizá, pero la observación me deja más confuso que entusiasmado. ¿Y los mechones de pelo o las uñas que nos hayamos cortado? La opinión de James era que Dios puede inmortalizar cualquier cosa. Sobre la escala de la evolución, entre las formas de vida inferiores y las superiores, Dios puede trazar líneas divisorias donde le venga en gana. Si no me molestan los colores que están a medio camino del azul y el verde, ¿por qué me iba a quitar el sueño si Dios conferirá o no la

inmortalidad a los gorilas o a nuestros simioscos antepasados? Estamos tratando aquí de unos temas trascendentes sobre los que no podemos hacer sino conjeturas de lo más infantiles. ¿Es verdadero el modelo de la reconstitución? No lo sé. No me lo preguntéis *a mí*. Sólo estoy presentando un modelo posible, libre de inconsistencias.

Hay aún un tercer modelo —uno que puede ser considerado como una elaboración del anterior, pues supone que el alma no es otra cosa que un nombre para la estructura total del cerebro. Pero añade también algo nuevo.

Postula que nuestro cerebro transmite, en un modo desconocido y quizá incognoscible para nosotros, su estructura cambiante a otro «yo» que se encuentra en un continuo espacio-temporal superior. ¿Qué clase de yo? Si este yo superior es Dios y su memoria de nuestras estructuras, el modelo se reduce al anterior. Sin embargo, podemos pensar en este yo en unos términos más mundanos.

Imaginemos que nuestro verdadero yo se encuentra en otro mundo, y que nuestro cuerpo de aquí sólo es una sombra proyectada, algo análogo al modo en que nuestra mente en sueños es

una sombra diluida de nuestra mente despierta. La vida que tenemos ahora nos parece real, pero de hecho se trata de un sueño, en el que tenemos experiencias y recuerdos auténticos, pero nuestro cerebro terrestre está transmitiendo constantemente información a nuestro verdadero yo del otro mundo. Cuando termina nuestra vida de aquí, nos despertamos allí con todos nuestros recuerdos del sueño terrestre intactos. [19.18]

Este es el modelo que William James defendió con tanta habilidad en *Human Immortality*. Lo llamó «teoría de la transmisión» o «teoría de la

filtración». Permite aceptar completamente que el pensamiento es una función del cerebro, y al mismo tiempo permite la inmortalidad personal. Como escribió James en un prólogo a la segunda edición de su libro, en la otra vida se puede decir, «soy el mismo ser personal que en otro tiempo tuvo esas experiencias en la tierra».

James compara nuestro cerebro con la cúpula de cristal multicolor de Shelley que colorea la blanca radiancia de la eternidad. El cerebro colorea y da forma a nuestra consciencia trascendente, la reduce, por así decirlo, durante toda nuestra existencia terrestre.

Para James, esta manera de ver las cosas es en esencia igual a la de Kant. No hace falta que Dios nos vuelva a crear, porque nuestro yo trascendente superior, al que nuestro cerebro terrestre transmite sus experiencias, no deja de existir.^[19.19]

Vamos a fantasear un poco. Mi ojo no es parte de mi cerebro, sino un ente celular automático que observa el mundo exterior y, por medio de unos impulsos eléctricos, transmite la información a la computadora que hay dentro de mi cráneo. Pensad en nuestro cerebro terrestre como si fuera una especie de ojo. Está conectado —no

sabemos cómo— con la supercomputadora que es el cerebro de nuestro yo superior. A medida que nuestro cuerpo va viviendo las experiencias de aquí, éstas quedan registradas allí.

Los teístas del siglo XIX, que quedaron fascinados con la extensión a más dimensiones de la geometría euclídea, defendieron a menudo un modelo geométrico que se puede aplicar tanto al modelo platónico del alma como a la teoría de la transmisión. Imaginemos unos seres bidimensionales que vivan en un plano, y que, sin saberlo, sean en realidad

tridimensionales. Sus mentes planas no pueden visualizar el espacio tridimensional, pero tienen un cerebro sólido que se extiende sobre una tercera dimensión espacial, que registra todos sus recuerdos. La muerte es la separación de su verdadero yo tridimensional de la superficie plana que hasta entonces era su cuerpo. Analógicamente, nuestro cerebro es una «superficie» tridimensional del nuestro y que está en un espacio de cuatro dimensiones. Al morir nos deshacemos de nuestra ligadura tridimensional. Este es el modelo que defendieron los dos físicos escoceses, Balfour Stewart y

Peter Guthrie Tait, en su libro *The Unseen Universe: or Physical Speculations on a Future State*. El libro fue editado un sinnúmero de veces a finales del siglo pasado.

¿Es verdadero el modelo de la transmisión, ya sea en la forma de James o en la geométrica de Stewart y Tait? No lo sé. Por lo que a mí respecta, no creo que ninguno de los modelos presentados en este capítulo sea el verdadero. Estoy convencido de que la verdad acerca de la inmortalidad está tan lejos de nuestro alcance como lo puedan estar las ideas de este libro del alcance de una luciérnaga. No creo que ningún modelo

que nosotros podamos construir vaya a hacer justicia a la verdad.^[19.20] Dejemos los detalles para el Creador. Como ha dicho John Hick, «hemos de esperar ver —¡o, quizá, esperar y no ver!». Por la fe, yo creo que no desapareceremos para siempre en el momento de morir, y que nos volveremos a encontrar «vivos» de una manera que será superior a cualquier cosa que podamos imaginar ahora.

«¿Fuisteis consultados para algo al poblar este globo? ¿Cómo, pues, se os iba a consultar para la población de la gran Ciudad de Dios?

Pongámonos la mano sobre la boca, como Job, y agradezcamos que en nuestra pequeñez personal estemos aquí al fin y al cabo. Podemos estar bien seguros de que la Deidad que nos aguante es capaz de aguantar cualquier cosa rara y maravillosa, aunque sólo sea la mitad de encantadora.^[19.21]

20. LA SORPRESA:

Por qué no puedo dar el mundo por supuesto

Hablamos elocuentemente de las leyes de la naturaleza pero, ¿tienen las cosas una causa natural?

Que la tierra negra se convierta en amarillo azafrán es un puro abracadabra.

PIET HEIN

¿Llegará el día en que la ciencia lo haya descubierto todo? La pregunta es endemoniadamente imprecisa. Tratemos pues de afinar un poco más. Si los organismos vivos no son más que ordenaciones complejas de moléculas, puede pensarse que a la larga la biología y la psicología se podrán reducir a la física. Y si las ondas y las partículas se disuelven en ecuaciones matemáticas, no es impensable que a la larga la física se convierta en un simple sistema deductivo. Si esto ocurre algún día, ¿será que todas las leyes de la física, y por ende todas las leyes del universo, son en principio descubribles?

Esta idea de la física como sistema formal es llevada a sus últimas consecuencias en *Dialogues Concerning Natural Religion*, de David Hume. En la Parte IX, Cleantes ataca el argumento ontológico. Si Dios es necesariamente existente, dice, ¿puede ser que no lo sea también el propio universo? «No nos atrevemos a afirmar que conocemos todas las cualidades de la materia; y, que sepamos, puede tener algunas cualidades que, de conocerse, harían que su inexistencia se presentara como una contradicción tan grande como que dos por dos sea cinco.»

Dicho de otro modo, que la nada

total es imposible. No tengo la menor idea de qué podría significar esto. En efecto, si pudiéramos conocer alguna cosa de la materia que convirtiera en absurda la posibilidad de que la materia no existiera, ese conocimiento resolvería la cuestión superúltima. Sin embargo, sí puedo imaginar que, dado un conjunto pequeño de axiomas (acerca del espacio, el tiempo, la materia, la lógica y la matemática), todas las leyes del universo se puedan deducir de ellos del mismo modo que se deduce un teorema a partir de los axiomas de la geometría euclídea.

Me parece que la física está muy

lejos aún de alcanzar este objetivo, aunque de vez en cuando algún físico eminente se exprese en sentido contrario. En una charla de 18'4, Albert A. Michelson hizo la siguiente afirmación: «Las leyes fundamentales y los hechos más importantes de la física ya han sido descubiertos, y en la actualidad están tan firmemente establecidos que la posibilidad de que sean sustituidos alguna vez a consecuencia de nuevos descubrimientos es sumamente remota... Los descubrimientos futuros habrá que buscarlos en la sexta cifra decimal».

[20.1]

Otros físicos famosos han hecho observaciones parecidas. En mis archivos tengo una afirmación de Arthur H. Compton, hecha en 1'31, de que en el universo hay sólo tres componentes básicos: protones, electrones y fotones.

[20.2] Esto era un año antes de que se descubriera el neutrón. En 1'5', Robert B. Leighton escribía en sus *Principles of Modern Physics*: «Con los rápidos avances que se están haciendo en la física de partículas, quizá no sea esperar demasiado que dentro de unas cuantas décadas *todos* los fenómenos físicos puedan ser entendidos por igual». [20.3]

En cierta ocasión, George Gamow

comparó el desarrollo del conocimiento científico con un círculo que se expande rápidamente sobre una superficie esférica. Más allá de cierto punto el círculo empieza a contraerse.^[20.4] Todavía en 1'71, Werner Heisenberg hablaba de la proximidad del día en que ya no habría «sorpresas» en la física de partículas.^[20.5]

En 1965, Richard Feynman manifestó la opinión de que en nuestra época se están descubriendo las leyes fundamentales de la naturaleza, y que esto, igual que el descubrimiento de América, «no volverá a ocurrir nunca más». Habrá, naturalmente, otras tareas,

como explorar el sistema solar e investigar cómo actúan esas leyes fundamentales a niveles tales como la biología, pero la «novedad perpetua» de encontrar nuevos niveles estructurales no puede durar «mil años, por decir una cifra». Expresó esta opinión con el siguiente matiz:

En mi opinión, en el futuro pueden ocurrir dos cosas, o que se acabe conociendo todas las leyes —es decir, que se conozcan todas las leyes, que de éstas se puedan sacar consecuencias y que éstas coincidan siempre con los experimentos, con

lo que habremos llegado al final— o que la realización de los experimentos resulte cada vez más difícil y más cara, de modo que se abarque el 99,9 por 100 de los fenómenos y que siempre haya algún fenómeno que se acabe de descubrir, que sea muy difícil de medir, y que no esté de acuerdo; y que tan pronto se tenga la explicación de ése, haya siempre otro, de modo que el proceso sea cada vez más lento y carente de interés. Esa sería otra manera de que acabara. Pero yo creo que ha de acabar de un modo u otro.

[20.6]

Sospecho que la mayoría de físicos tienen una opinión contraria a éstas. La naturaleza es para ellos infinitamente inagotable, y siempre habrá ruedas dentro de otras ruedas, y ruedas fuera de otras. En cierta ocasión Murray Gell-Mann comparó la física con el trabajo de vaciar eternamente un sótano atestado de objetos. No bien se llega al final del sótano, alguien encuentra una trampilla hábilmente disimulada que conduce a otro sótano inferior.^[20.7] David Bohm y Stanislaw Ulam creen, junto con otros más, que el universo tiene una infinidad de niveles estructurales que se extienden en ambos sentidos, hacia lo muy grande

y hacia lo muy pequeño.

«Quizá se pueda tener una idea general del conjunto», decía Philip Morrison; «o quizá se pierda en una escalada de complejidad sin final. No lo sé. Pero me apostaría algo a que la materia, como la lógica, está destinada a permanecer en parte dentro, y en parte fuera, de cualquier forma cerrada.»^[20.8]

En un ensayo admirable sobre «El arte de enseñar las ciencias», Lewis Thomas plantea que la mejor manera de que los jóvenes se interesen por la ciencia consiste en enseñarles no sólo lo que se sabe, sino también lo que no se sabe. Debería haber «cursos que trataran

sistemáticamente de la ignorancia», con una «perplejidad informada». Para mostrarles la ciencia como una gran aventura, habría que enseñar a los jóvenes que «todos los avances científicos importantes, que han llegado bajo el aspecto de respuestas, se han convertido tarde o temprano — generalmente temprano— en nuevas preguntas, con lo que el juego vuelve a empezar».

Si cualquier martes por la mañana preguntáis por su trabajo a un buen científico, os dirá con cierto aire de satisfacción que en su campo de

investigación todo está en perfecto orden, que por fin las cosas parecen estar claras y tener sentido, y que todo está bien. Pero volved otro martes y parecerá que se le haya venido la casa encima. Ninguna de las antiguas ideas —las de la semana anterior en algunos casos— han dejado de ser buenas. Los hechos firmes se han tambaleado, esfumado y desaparecido bajo la presión de nuevos hechos firmes. Algo extraño ha ocurrido. Y es esta misma extrañeza de la naturaleza la que hace crecer la ciencia, la que mantiene a gente brillante trabajando

en ella, y la que habría de ocupar un lugar central en la enseñanza de la ciencia. [20.9]

Supongamos, para poder seguir con la discusión, que algún día la física alcance la forma cerrada de un sistema axiomático. Habrá aún fuertes limitaciones a lo que la ciencia nos pueda decir. Por una parte, nunca podremos estar del todo seguros de que los axiomas sean permanentes. No sabremos si eran los mismos en el pasado remoto, y sobre todo antes de la gran explosión, si es que hubo en efecto un «antes». Tampoco sabremos si

seguirán siendo los mismos en el futuro lejano, o si valen en universos paralelos, si es que los hay. Puede ser que, como han sugerido John Wheeler y otros físicos, la mayoría de nuestras leyes fundamentales sean fruto de acontecimientos fortuitos que tuvieron lugar durante los primeros segundos de la explosión primigenia; y que si dichos acontecimientos hubieran sido ligeramente distintos, como pudieron muy bien haber sido, algunas de las constantes fundamentales de la naturaleza habrían sido distintas.

Por otra parte, en un sistema formal como la geometría euclídea hay una

infinidad de teoremas por descubrir, aunque en cierto sentido estén ya dados por el sistema finito de axiomas y reglas. Si alguna vez se pudiera formalizar la física, podrían deducirse una infinidad de leyes, muchas de las cuales —quizá una infinidad también— estarían fuera del alcance de la especie humana, aunque en principio pudieran ser descubribles si uno hiciera la suposición improbable de que la especie humana tiene por delante un futuro infinito. La expresión decimal de pi, por poner un ejemplo sencillo, se sigue inexorablemente de los axiomas de la teoría de los números, pero nadie podrá

jamás calcular π hasta la última cifra decimal por la sencilla razón de que π *no tiene* última cifra.

Desde los descubrimientos de Kurt Gödel las cosas se han puesto peor aún. Si la física resulta ser un sistema formal, o describible en términos de uno de estos sistemas, habrá leyes indecidibles: que podrán formularse en el lenguaje del sistema pero que sólo se podrán demostrar adoptando un nuevo sistema de axiomas. Los físicos se pueden encontrar teniendo que cargar con una jerarquía infinita de sistemas formales parecida a la jerarquía infinita de tales sistemas existente en la lógica y la

matemática.

Me resulta difícil imaginar que un matemático se pueda sentir afligido por el teorema de incompletitud de Gödel. En su maravilloso libro, *Infinity and the Mind*, Rudy Rucker habla de cómo la comprensión del teorema de Gödel puede afectar a uno de modo parecido a una conversión religiosa, produciéndole una gran sensación de liberación de la angustia. Rucker dice que la carcajada de Gödel es frecuente, rítmica e hipnótica.^[20.10] A veces fantaseo con que Dios se metió en la mente de Gödel (fijaos bien en su nombre) para enseñarnos a nosotros, mortales, uno de

los chistes trascendentes del Cielo: que hasta en la teoría elemental de los números hay verdades que nunca estaremos seguros de que sean ciertas.

Hay otra limitación de la ciencia, más seria aún que la anterior, que es inherente a todos los sistemas formales. En cualquier momento del juego uno tiene perfecto derecho a preguntarse: ¿por qué este sistema en particular? Es evidente que no se puede contestar a esta pregunta si ésta se refiere al sistema último. La única manera que tiene la ciencia para explicar una ley es subsumiéndola en otra más general. Supongamos que los físicos lleguen a

descubrir un día una ecuación monstruosa que describa cómo el espacio-tiempo está ligado a esos fantásticos nuditos llamados partículas. Podríamos preguntarnos entonces: ¿por qué precisamente *esa* ecuación? Es evidente que, independientemente de lo cerca que llegue a estar de sus axiomas fundamentales, la física ha de aceptar que la estructura última del universo es algo dado de antemano. El hecho de que no se pueda contestar a la pregunta superúltima de por qué hay algo que existe, ni tampoco a la otra pregunta, no tan fuerte, de por qué ese algo que es nuestro universo tiene la estructura

fundamental que precisamente tiene, es algo inherente a la propia naturaleza de la empresa científica. La afirmación de que la ciencia puede en principio descubrirlo todo sólo es defendible si se la reduce a la tautología trivial de que la ciencia puede descubrir todo lo que es capaz de descubrir.

Cualquiera que haya llegado hasta aquí se habrá dado cuenta ya de que creo que hay verdades que están completamente más allá del alcance de la ciencia y de la razón, y seguirán estándolo aunque la mente humana dispusiera de un tiempo infinito para desarrollarse. No me refiero a cosas tan

triviales como si se detendrá o no la expansión cósmica, si existen los agujeros negros, si se puede unificar la gravitación y el electromagnetismo, si hay seres inteligentes en otros planetas, o si el teorema último de Fermat y la conjetura de Goldbach son verdaderos. Me refiero a preguntas cuya formulación supera, en principio, la capacidad de cualquier mente (excepto la de Dios); verdades que están más allá de la última frontera que la ciencia es capaz de alcanzar.

Algunos de los adversarios de poca monta que tuvo Georg Cantor le criticaban porque su teoría de los

números transfinitos, en la que se puede demostrar que no hay un número transfinito máximo, implicaba que Dios no existe. Aparte de que la teoría de Cantor no implica esto, Cantor fue un hombre profundamente religioso que ponía a Dios en un lugar que trasciende todos los conjuntos, tanto finitos como infinitos. Como yo también creo en este reino «absolutamente distinto», en el cual nuestro universo no es sino una isla infinitesimal, puedo decir que soy un místico en sentido platónico.

Evidentemente no estoy defendiendo una postura con argumentos, sino que sólo manifiesto un sentimiento. No se

puede hacer que otro lo experimente, exactamente igual que no se puede hacer que alguien se enamore, o que le guste determinada obra musical o una cierta clase de queso. Tampoco tiene un nombre aceptado por todos. El teólogo protestante alemán, Rudolf Otto, acuñó la palabra *numinoso* (del latín *numen* que significa fuerza divina) para referirse a dicho sentimiento. (No hay que confundir esta palabra con los *noúmeno*, de Immanuel Kant, que se refieren a las realidades insondables que hay tras los *phenomena* de nuestra experiencia.) Lo esencial de este sentimiento es, según Otto, la

consciencia de lo que él llamó el *mysterium tremendum*, el tremendo misterio de lo absolutamente otro. Esta expresión, «lo absolutamente otro», no la inventó Otto, sino que es una traducción del *aliud valde* de san Agustín. Dos mil años antes, los hindúes lo llamaban el *anyad eva*, refiriéndose a Brahmán, su Dios último.

Para Otto, lo numinoso está compuesto de sensaciones tales como el pavor, el terror, el respeto reverencial, el misterio, la fascinación, el asombro, la admiración, etc. Para un teísta, este sentimiento se combina con una intensa sensación de humildad, de pequeñez del

propio yo, de beatitud, de agradecimiento por el privilegio de existir. Pienso que el grado de intensidad con que una persona experimenta estas emociones varía en proporción directa a la fuerza de su fe en Dios. No sé de ningún teólogo que, independientemente de que estuviera o no adherido a una religión organizada, no tuviera un profundo sentido de lo numinoso. Es el secreto del libro de Job. Y también es el sentimiento que engendra y mantiene cualquier fe religiosa.

El grado en que lo numinoso afecta a los panteístas es muy variable. Es un

sentimiento comprensiblemente débil en aquéllos para los que la existencia no es más que una repetición monótona de lo que ya conocemos. Y es fuerte en los panteístas que consideran que el universo es una sombra de un reino muchísimo mayor, como un mundo de ilusión, como el maya de los hindúes. Es intenso para los taoístas, pues el Tao está tan lejos de nuestra comprensión como Brahmán. Es intenso en Spinoza, quien, a pesar de no tener un Dios personal a quien orar, pensaba que el Ser tenía una infinidad de atributos que escapaban a la comprensión humana. También era intenso este sentimiento en

Einstein, que se declaraba spinozista.

Una frase de Einstein que se cita a menudo es: «La experiencia del misterio es la más bella que podemos tener».

Es el sentimiento básico que se encuentra en el nacimiento de la ciencia y el arte verdaderos. Quien no lo conoce y no es capaz de asombrarse ni de maravillarse, está como muerto y sus ojos están debilitados. Fue la experiencia del misterio —unida a la del temor— la que engendró la religión. Un saber de la existencia de algo que no podemos penetrar, nuestras

percepciones de la razón más profunda y de la belleza más radiante, que sólo nos son accesibles en sus formas más primitivas —este saber y este sentimiento son lo que constituye la verdadera religiosidad; es en este sentido, y sólo en éste, que me considero un hombre profundamente religioso. [20.11]

La última frase casi se podría haber sacado de la obra más conocida de Otto, *Das Heilige* [Lo Santo]. [20.a]

Todos conocemos ya la frase de cómo Sir Isaac Newton se veía a sí mismo como un niño que juega en la

playa y se divierte encontrando de vez en cuando «un guijarro más pulido o una concha más linda de lo corriente, mientras el gran océano de la verdad continúa todavía ante mí sin descubrir». En cierta ocasión, Einstein contestó a un entrevistador con una metáfora no tan conocida:

Somos como un muchachito que entra en una biblioteca inmensa, cuyas paredes están cubiertas de libros escritos en muchas lenguas distintas. El niño sabe que alguien ha de haberlos escrito, pero no sabe ni quién ni cómo. Tampoco comprende

los idiomas en los que están escritos. Pero observa un orden claro en su clasificación, un plan misterioso que no comprende pero que sospecha vagamente. Esa es en mi opinión la actitud frente a Dios de la mente humana, incluso de la mejor y más preparada.^[20.12]

«Señora», dijo el doctor Lao, «el papel de escéptica no le sienta bien; hay cosas en el mundo que ni tan sólo la experiencia que da pasar la vida entera en Abalone, Arizona, podría concebir.» Como escribió Jean Henri Fabre en cierta ocasión: «El conocimiento

humano será borrado de los archivos del mundo antes de que sepamos todo lo que se puede aprender sobre un mosquito». Si se substituye *mosquito* por *piedra* la afirmación sigue siendo válida. Jorge Luis Borges recuerda un antiguo texto budista que dice: «Si hubiera tantos ríos Ganges como granos de arena tiene el Ganges, y tantos ríos Ganges como granos de arena en esos nuevos ríos Ganges, el número de granos de arena sería menor que el número de cosas *no conocidas* por Buda». [\[20.13\]](#)

Una de las observaciones más famosas de Hamlet es: «Hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio, que las

que se puedan soñar en tu filosofía». Actualmente se la cita menos que otra frase parecida de J. B. S. Haldane: «Ahora bien, me temo que el universo no sólo es más misterioso de lo que nos imaginamos, sino más misterioso de lo que *nos podemos* imaginar». [20.14] Si cambiáis el *nos* por *te*, la frase de Haldane es una buena síntesis de lo que Dios le grita a Job fuera de la tempestad.

Entre los filósofos ingleses que se declaraban agnósticos o ateos, fue Herbert Spencer el que más énfasis puso en el misterio de lo absolutamente otro. Spencer lo llamaba lo Incognoscible —

no lo Desconocido. Contiene todas las verdades trascendentes de los noúmena de Kant y además la infinidad de otras verdades que están absolutamente fuera de nuestro alcance. Esta idea de lo Incognoscible prendió tanto en Theodore Dreiser que su novela *The Genius* acaba reproduciendo un largo párrafo en el que Spencer habla del misterio del espacio, y la «náusea» de Sartre le invade:

Así como los misterios de los objetos percibidos por nuestros sentidos están fuera del alcance de nuestra inteligencia, los que se presentan en esta matriz universal

están, por así decirlo, más lejos aún, pues mientras que para unos, los del primer tipo, pueden ser, y son, explicables en base a la hipótesis de la creación, y para otros, en base a la hipótesis de la evolución, los de la segunda clase no pueden considerarse explicables en base a ninguna de esas hipótesis. Tanto los teístas como los ateos han de estar de acuerdo en aceptar el Espacio como inherente, eterno y no creado —en el sentido de ser anterior a toda creación, suponiendo que ésta haya tenido lugar. En consecuencia, si pudiéramos penetrar en todos los

misterios de la existencia, seguiría habiendo otros misterios más trascendentes aún. Lo que no puede ser pensado como fruto de una creación o de una evolución nos enfrenta a realidades cuyo origen es aún más inconcebible que el origen de los hechos que no presentan las cosas que se pueden ver y tocar... El pensamiento de esta forma de existencia vacía que, explorada en cualquier dirección hasta allí donde el ojo alcanza, tiene aún una parte inexplorada infinitamente mayor que la parte cubierta por la imaginación —la idea de un espacio tal, que todo

nuestro inmenso sistema sideral comparado con él se reduce a un punto—, es un pensamiento demasiado sobrecogedor de meditar. Últimamente, la consciencia de que el espacio infinito ha existido desde siempre y seguirá existiendo por siempre jamás, sin origen ni causa, me produce una sensación que me aterra.^[20.15]

He aquí también al ateo Bertrand Russell en uno de sus raros momentos numinosos: «Quisiera estar en el borde del mundo y mirar en las tinieblas de más allá, y poder ver un poco más de lo

que ya han visto otros de las extrañas formas del misterio que puebla la noche desconocida...». La cita pertenece a una carta de cuando Russell estuvo encarcelado durante la primera guerra mundial.^[20.16] Posteriormente, en un libro de filosofía, escribiría: «Pero si hay un mundo que no sea físico, o que no esté en el espacio-tiempo, su estructura puede ser algo que, sin ninguna esperanza, no podremos expresar ni conocer». Russell se apresura a añadir inmediatamente que con ello «se ha metido en especulaciones místicas» y que no dirá nada más del tema porque, sin su misma naturaleza, no hay nada

más que pueda *decir*.^[20.17]

George Santayana, otro ateo honesto, admiraba el concepto spenceriano de lo Incognoscible y de vez en cuando se permitía hablar del tema. «Un espíritu verdaderamente abierto», escribió en cierta ocasión, «no puede suponer que el mundo es completamente inteligible. Puede que haya números irracionales, hechos innegables y oscuros abismos ante los que la inteligencia haya de permanecer callada por temor a enloquecer.»^[20.18] ¿No indica esta observación que Santayana era consciente del *mysterium tremendum*?

H. G. Wells, otro ateo (aparte de sus

devaneos momentáneos con un Dios finito), entrevió también de vez en cuando el tremendo misterio. Su escrito más numinoso es una sección sobre «Ultimate Truth» [La verdad última] en *The Work, Wealth and Happiness of Mankind*:

Pudiera ser que existiéramos y dejáramos de existir alternativamente, como los puntitos de ciertas formas de tipografía, o la sucesión de imágenes en el cine. Pudiera ser que la conciencia no fuera más que un movimiento ilusorio en un universo eterno,

estático y multidimensional. Acaso sólo seamos una historia escrita sobre una base de realidades inconcebibles, el dibujo de una alfombra bajo los pies de lo incomprensible. Acaso formemos parte, como parece sugerir Sir James Jeans, de una inmensa idea en la meditación de un matemático divino que lo envuelve todo. Asomarse a estas posibilidades es un estupendo ejercicio de la mente, que hace que nos demos cuenta de la naturaleza totalmente limitada de nuestra inteligencia y de la existencia tal y como la conocemos. Nos lleva

sencillamente a la conclusión de que, para unas mentes como las nuestras, la verdad última de las cosas es insondable e inconcebible por siempre jamás...

Es imposible vaciar la vida de misterio. El ser es de por sí misterioso. El misterio nos envuelve por todas partes y está en nosotros mismos, estamos impregnados de lo Inconcebible, es «más próximo que la respiración y está más cerca que las manos y los pies». Quizá lo que somos se manifieste al morir, igual que un jugador absorto en lo que hace despierta de su concentración

cuando termina el partido, o igual que un espectador deja de mirar al escenario cuando cae el telón y mira al auditorio, del que se había olvidado momentáneamente. Son bellas metáforas que nada tienen que ver con el juego o el drama del espacio y el tiempo. Puede que, en el fondo, lo único que importe sea el misterio, pero *dentro de las reglas y límites del juego de la vida*; cuando uno toma un tren, paga una cuenta o se gana la vida, el misterio no importa para nada.^[20.19]

Comentando estas páginas en su

autobiografía, Wells lo resume diciendo:

Observo que el Ser está rodeado de misterio por los cuatro costados. La vida en este planeta, de la que no soy más que un granito perecedero, se sitúa en este marco como si se tratara de una casita en un decorado extraño, frío, inmenso y bello. Hay un interés desmesurado en esta casita, le dedico lo mejor de mí. No obstante, uno siente a veces la necesidad de salir y echar una mirada a esa enigmática inmensidad. Pero nada hay que un algo tan pequeño como yo pueda hacer ahí

fuera. Acaso esas apariencias metafísicas remotas lo sean todo en el fondo, pero, por lo que a mi voluntad y actividad actuales respecta, no representan nada. [20.20]

¿Nada? Nótese con que prisa Wells, igual que Russell, aparta de sí el *mysterium tremendum* como algo indigno de una adoración o de una contemplación prolongadas.

De entre los filósofos recientes, John Dewey es para mí el ejemplo destacado de ateo con un sentido mínimo de lo numinoso. He sido incapaz de encontrar una sola frase de los escritos de Dewey

que se me antojara como una expresión notoria de asombro ante el misterio del ser. Parece como si Dewey no se haya quedado nunca perplejo ante nada. Nunca, que yo recuerde, encontró nada de trágico, cómico o absurdo en la condición humana. Somos organismos en interacción con nuestro entorno, y esto es todo. Me parece que esta casi total falta de sentido del misterio es la causa de que los escritos de Dewey sean tan increíblemente sosos. ¿Quién le lee hoy en día?

En mi archivo encuentro una referencia a una carta aparecida en *The New Leader* en la que alguien se queja

de la falta de sentido del misterio de Dewey. Sólo guardo la réplica de Corliss Lamont. Muy al contrario, dice Lamont, Dewey tenía una «profunda conciencia de lo imponente y de la gran totalidad del cosmos». Para demostrarlo, Lamont cita el siguiente párrafo de *A Common Faith* de Dewey:

La comunidad de causas y consecuencias en la que todos nosotros, junto con los que están aún por nacer, estamos enredados es el símbolo mayor y más hondo de esa misteriosa totalidad del ser que nuestra imaginación llama universo.

Es la encarnación de la sensación y del concepto de ese ámbito de la existencia que lo abarca todo y que la inteligencia no puede alcanzar. Es la matriz en la que son engendradas nuestras aspiraciones ideales. Es la fuente de los valores que la imaginación moral proyecta como criterios directivos y como objetivos patrón.^[20.21]

Mantengo lo dicho. Si ésta es la afirmación más numinosa que Lamont pudo encontrar en los libros de Dewey (yo tampoco he encontrado otra mejor), es una prueba del notable desinterés de

Dewey por lo absolutamente otro. Como Lamont reconoce, el objetivo de *A Common Faith* era redefinir la *religión* y la *fe* de modo que se eliminara cualquier sentimiento de sobrenaturalidad. En lo que a esto respecta, Dewey es un ejemplo de persona práctica y realista que considera que la especulación metafísica es una pérdida de tiempo. No quiero decir alguien que reconoce que no hay modos racionales ni empíricos de resolver enigmas metafísicos, sino una persona que, aparentemente, nunca se ha preocupado por esos enigmas. Por mucho que admire a Rudolf Carnap por

sus contribuciones a la filosofía de la ciencia, encuentro que, en el aspecto que ahora nos ocupa, se parece mucho a Dewey. Ambos reconocían, ciertamente, el misterio que envuelve todo el conocimiento científico, pero, en el aspecto emocional, eran pobres en cuanto a fascinación metafísica. En las *Conversations with Jorge Luis Borges*, de Richard Burgin, Borges recuerda a una mujer muy inteligente que conoció en cierta ocasión, que era incapaz de encontrar nada interesante en los libros de Berkeley y William James que le había dejado:

No veía por qué la gente había de estudiar largamente cosas que le parecían muy simples. Así que le dije: «Sí, pero ¿está segura de que el espacio, el tiempo y la conciencia son cosas simples?». «Sí», contestó. «Bueno pues, ¿sabría definir las?». «Uy» contestó. «No, no creo que pudiera, pero no me asombran.»

A diferencia de la mayoría de ateos y agnósticos, Borges es continuamente sorprendido por el mundo, aunque no esté seguro de si hay o no Dios y aunque no manifieste ningún deseo de que haya otra vida. La mayoría de personas, en

especial las mujeres, de las que habló en sus conversaciones con Burgin (no comparto la distinción entre sexos que hace aquí Borges), daban el universo por supuesto:

Nunca se asombran ante nada. No encuentran extraño el hecho de estar viviendo. Me acuerdo de la primera vez que lo sentí; fue una vez que mi padre me dijo: «Qué cosa más extraña, que tenga que vivir, como dicen, tras los ojos, dentro de mi cabeza; me pregunto si esto tiene algún sentido». Fue entonces cuando lo sentí por primera vez, y lo capté

instantáneamente, porque supe lo que estaba diciéndome. Pero mucha gente apenas lo entiende, y dicen: «Bueno, pero ¿en qué otra parte podría uno vivir?». [20.22]

Ningún escritor moderno vivió con una sensación más penetrante de asombro ontológico, y de sorpresa por sentirse vivo, que Gilbert Chesterton. Probablemente sea ésta una de las razones por las que Borges era tan aficionado a la novela y la poesía de GK. En su autobiografía, Chesterton la califica acertadamente de «la idea central de mi vida» y la define como: no

dar el mundo por supuesto sino tomarlo con humildad y gratitud. Consiste en verlo todo, hasta lo más normal, como algo inesperado e inmerecido. «La única manera de disfrutar de una mala hierba es sintiéndose indigno hasta de una mala hierba.»^[20.23] Todos los males del mundo son un precio bajo que hay que pagar por el privilegio de existir.

Se podría reunir un gran volumen de extractos de los libros de GK en los que interpreta bellas y divertidas variaciones sobre el tema de disfrutar de la vida a la manera de un niño feliz, como si se tratara de algo milagroso. Entre ellos estaría el prólogo de

Chesterton a una edición de Job. Habría que incluir también la refrescante rapsodia al orden del primer capítulo de *The Man Who Was Thursday*. Un poeta anarquista sostiene que el orden es aburrido, que el alma de la poesía es el desorden. ¿Por qué parecen tan tristes y cansados los pasajeros del metro de Londres? «Porque saben que el tren va como está previsto... Porque después de pasar Sloane Square, saben que la próxima estación será inevitablemente Victoria. ¡Oh, cuál no sería su éxtasis si, inexplicablemente, la próxima fuera Baker Street! ¡Les brillarían los ojos como estrellas y sus almas se sentirían

como si hubieran regresado al Edén!»

Pamplinas, contesta Gabriel Syme. «Lo raro y extraño es dar en el clavo; lo vulgar y obvio es fallar. Encontramos épico que un hombre acierte con una flecha a un pájaro lejano. ¿No lo es también que el hombre, con una máquina fantástica, acierte una estación distante? El caos es aburrido; pero en el caos el tren podría ir a parar, en efecto, a cualquier parte, ya sea a Baker Street o a Bagdad. Pero el hombre es un mago y toda su magia estriba en esto, que dice Victoria y hete aquí que llega a Victoria.»

En esa antología habría también

muchos de los relatos cortos de Chesterton, como «The Unthinkable Theory of Professor Green» en el que un astrónomo, que es presa de un repentino sentido del asombro por las cosas corrientes, da una lección solemne sobre el descubrimiento de un nuevo planeta. A medida que va hablando, sus oyentes se van dando cuenta de que está hablando de la tierra. [\[20.24\]](#)

En mi antología habría por lo menos dos poemas de GK. Uno de ellos, «The Sword of Surprise» [La espada de la sorpresa] es lo bastante corto como para reproducirlo entero aquí:

*Sunder me from my
bones, O sword of
God,
Till they stand stark and
strange as do the
trees;
That I whose heart goes
up with the soaring
woods
May marvel as much at
these.*

*Sunder me from my
blood that in the
dark
I hear that red ancestral*

*river run,
Like branching floods
that find the sea
But never see the sun.*

*Give me miraculous eyes
to see my eyes,
Those rolling mirrors
made alive in me,
Terrible crystal more
incredible
Than all the things they
see.*

*Sunder me from my soul,
that I may see
The sins like streaming*

wounds, the life's
brave beat;
Till I shall save myself,
as I would save
A stranger in the
street^[20.b]

El otro poema, «A Second Childhood» [Una segunda infancia], es tan largo que sólo citaré las dos primeras estrofas. Si no lo conocéis, os animo a que lo busquéis en *The Collected Poems of G. K. Chesterton*.^[20.25] En mi opinión es uno de los mejores poemas líricos religiosos que se hayan escrito jamás:

*When all my days are
ending
And I have no song to
sing,
I think I shall not be too
old
To stare at everything;
As I stared once at a
nursery door
Or a tall tree and a
swing.*

*Wherein God's
ponderous mercy
hangs
On all my sins and me,*

*Because He does not
take away
The terror from the tree
And stones still shine
along the road
That are and cannot be.*
[20.c]

Mi libro sobre el asombro chestertoniano incluiría además muchos ensayos y episodios en los que GK elogia la gloria y el misterio de las cosas corrientes —*Tremendous Trifles* [Formidables bagatelas], como las llamas en el título de uno de sus mejores libros. Y también esos episodios en los

que combina el pavor con un cierto sentido de lo absurdo, tomando el pelícano por una broma de Dios, o viendo a las personas como animales de cuatro patas que se mantienen precariamente erguidos sobre dos traseras. En mi archivo sobre GK he encontrado un recorte de la tira cómica «Blondie», fechado en 1945. Dagwood se ha preparado uno de sus monumentales bocadillos y, mientras se lo va comiendo, sorprende a Blondie con una reflexión en voz alta: «Esto de comer es una cosa bien tonta. Para que la comida vaya a parar al estómago, tiene uno que metérsela por la cara». La

imagen es muy chestertoniana. En *The Napoleón of Notting Hill*, GK dice que comer es introducirse cosas ajenas a uno mismo por un agujero de la cabeza, y en otra parte dice que beber es echar líquido por una abertura como si uno estuviera llenando una botella. Si no lo hubiera encontrado de mal gusto habría escrito seguramente comentarios muy divertidos sobre el acto sexual. Como gran admirador de Edward Lear y de Lewis Carroll, GK solía llamar la atención sobre el papel del absurdo al manifestar un sentimiento de sorpresa espiritual ante el mundo.

 Mi antología sería incompleta sin el

capítulo sobre «The Ethics of Elfland», de *Orthodoxy*.^[20.26] Al estilo de Hume, aunque sin citarlo una sola vez, Chesterton aduce que toda ley natural es algo mágico, pues no hay ninguna conexión lógica entre las causas y los efectos. Los cuentos de hadas, decía GK, nos recuerdan que las leyes de la naturaleza son en cierto modo arbitrarias, en la medida que podrían haber sido completamente distintas. Acaso las regularidades de la naturaleza, esas extraordinarias repeticiones, como las llamaba Chesterton, no sean lógicamente necesarias sino que se den porque Dios,

como un niño pequeño,

encuentre bastante regocijo en la monotonía. Puede que Dios le diga al sol cada mañana: «Vuelve a hacerlo»; y a la luna, cada noche: «Hazlo otra vez». Puede que no sea por una especie de necesidad automática que todas las margaritas sean iguales, sino que Dios las haga una a una y nunca se haya cansado de hacerlas así. Acaso El tenga un anhelo eterno de infancia; pues nosotros hemos pecado y hemos envejecido, pero nuestro Padre es más joven que nosotros. Puede que

la repetición en la naturaleza no sea una simple recurrencia, sino un *bis* teatral. El Cielo puede pedirle un *bis* a un pájaro que ha puesto un huevo.

Esta manera de contemplar la naturaleza como pura magia, y que implica naturalmente que haya un Mago, forma parte seguramente de la fascinación que produce ver un gran ilusionista. El arte de la prestidigitación ha sido una de las cosas que más me han atraído y, como en el caso de Chesterton, lo encuentro íntimamente relacionado con el gusto por la fantasía. La ciencia nos recuerda la presencia de

la razón tras las cosas. La Magia y la fantasía nos recuerdan la sinrazón que hay tras las cosas.

*Reason has moons, but
moons not hers*

*Lie mirror'd on her
sea,*

*Confounding her
astronomers,*

But, O! delighting me.

[20.d] [20.27]

El ilusionismo, escribía Max Beerbohm en una novela sobre una bella maga, titulada *Zuleika Dobson*, es «el

arte que, más que ningún otro, despierta en la humanidad un cierto sentido del misterio y estimula la capacidad de maravillarse; la más verdaderamente romántica de todas las artes...». Nos lo pasamos bien viendo un ilusionista en acción porque sus falsos milagros nos hacen caer en la cuenta de que las leyes de la naturaleza podrían permitir perfectamente que las mujeres flotaran en el aire y que desaparecieran los elefantes. Un espectador que tenga sentido de lo numinoso sale del teatro más sorprendido aún de que los objetos caigan al soltarlos y de que las estrellas desaparezcan durante el día para volver

a salir misteriosamente por la noche.

Podéis estar seguros de que a Chesterton, igual que a Dickens (que llegó a hacer de ilusionista en público) y a Lewis Carroll, le gustaban los espectáculos de magia. GK escribió además una obra insólita titulada *Magic*, cuyo protagonista es un ilusionista profesional. No me resulta difícil imaginarme a Wells, Einstein o Santayana mirando extasiados un espectáculo de magia. Y, en cambio, cuesta imaginarse a Dewey o a Carnap haciendo lo mismo sin aburrirse. [\[20.28\]](#)

Aunque no me cabe la menor duda de que ambos habrían estado de acuerdo en

que las leyes naturales podrían haber sido distintas de como son, para ninguno de los dos tenía interés especular acerca de posibilidades disparatadas como ésas. Eran como el hombre de Cádiz de la quintilla anónima:

*There was a young man
of Cadiz
Who inferred that life is
what it is,
For he early had
learnt,
If it were what it
weren't,
It could not be that*

which it is. [20.e]

Para el ateo y el positivista el mundo es como es. ¿Cómo iba poder ser distinto? ¿Dónde, si no, íbamos a vivir? No tiene sentido especular acerca de por qué es como es, pues ni la razón ni la ciencia pueden contestar nada a esta pregunta. Aceptad el único universo que conocemos. Descubrid lo que podáis de su estructura. E intentad ser lo más felices que podáis antes de volver a desaparecer en la Gran Chistera de la que, de sopetón, salisteis al mundo.

Igual que un truco de magia pierde toda su gracia cuando se conocen sus

interioridades, agradezcamos que la ciencia y la razón acaben, en cualquier terreno que se metan, zambulléndose en una oscuridad estigia. No me molesta en lo más mínimo el hecho de no poder entender el tiempo y el espacio, la conciencia, el libre albedrío, el mal, o el porqué de que el universo sea como es. Me tranquiliza sobremanera no tener que comprender más que vaga mente la naturaleza de Dios y de la otra vida. No quiero que me cieguen unas verdades que están completamente por encima de la capacidad de mis ojos, mi cerebro y mi corazón. Me conformo tanto como un Carnap ante la ausencia de métodos

racionales para penetrar los misterios últimos.

¿Hay que concluir, pues, que cualquier especulación metafísica es vana? Un metafísico plantea esta pregunta en uno de los diálogos irónicos de Raymond Smullyan, y un místico le contesta:

¡Oh, no, en absoluto! A veces es absolutamente necesario dar cabezazos contra una pared intentando usar métodos objetivos que quizá no funcionen antes de poder ver por uno mismo la necesidad de los métodos

introspectivos directos La metafísica es esencialmente un koan gigante, y no para cada individuo, sino para la especie humana en su conjunto un koan cuya finalidad es hacer que nos demos cuenta de la imposibilidad de llevar más allá los métodos metafísicos. Dicho de otro modo, la metafísica es el proceso de maduración necesario que ha de seguir la especie humana en su preparación para el misticismo. [20.29]

Estoy de acuerdo con Smullyan — pues la suya es la voz del místico. No *hay* métodos metafísicos. No hay una

manera racional de acercarse a Dios — o al Tao, como diría Smullyan— como no sea hacia adentro. Y, por lo que respecta al salto del corazón que lleva al teísmo, vuelvo a confesar que no sé por qué algunas personas se sienten movidas a darlo y a otras les resulta imposible. Ni siquiera sé si para ese salto es esencial un cierto sentido de lo numinoso.

Cuando, en el segundo libro de Oz, Tip da vida, con los polvos mágicos de Mombi, a un caballete de serrar de madera, la criatura se sorprende más que Tip. «Movi6 sus nudosos ojos a derecha e izquierda, mirando con

asombro por primera vez el mundo en el que, desde aquel momento, tenía una existencia tan importante». ¿No os ha producido alguna de las citas de este capítulo un sentimiento de sorpresa y asombro similares? ¿Nunca os habéis sentido maravillados, no sólo por encontraros vivos en un mundo como el de Oz sino, más increíble aún, por ser conscientes de que estáis vivos? ¿Os identificáis con el caballote de serrar cuando en el tercer libro de Oz dice: «Una criatura como yo no tiene ningún derecho a estar viva»?

Si os habéis quedado perplejos y estáis meneando la cabeza, esa pequeña

cavidad en la que estáis tan misteriosamente escondidos durante un cierto lapso de tiempo —¡cortísimo, por cierto!— entonces este libro no va dirigido a vosotros. Al fin y al cabo, ¿dónde, si no, podríais esconderos?

21. LA FE Y EL FUTURO:

A modo de prólogo

Mr. Coleridge solía insistir muy a menudo en la diferencia entre creencia y fe. Cierta vez me dijo muy en serio que, si en aquel momento le convencieran de que el Nuevo Testamento era una falsificación de principio a fin —y ésta era una convicción de cuya posibilidad no podía él hacerse cargo— por grande que fuera la desolación que sentiría, no disminuiría ni jota su fe en el poder y la misericordia de Dios por

alguna manifestación de su ser hacia el hombre, ya sea en el pasado, en el futuro, o en los abismos ocultos en los que no hay tiempo ni espacio.

H. N. COLERIDGE, en *Specimens of the Table Talk of Samuel Taylor Coleridge*.

Yo soy una de esas personas a las que les pasa eso que Samuel Taylor Coleridge no podía imaginar que le pudiera pasar a él. Aunque no pienso que el Nuevo Testamento sea una falsificación, sí creo que lo es en el sentido de que relata de un modo brutalmente inexacto los hechos de la

vida de Jesús. Tanto por motivos racionales como empíricos, que David Hume sintetizó muy bien en su ensayo sobre los milagros, no puedo creer, por ejemplo, que Jesús no tuviera un padre humano. Suponiendo que los relatos evangélicos de su nacimiento estén parcialmente basados en hechos reales, me es más fácil creer que Jesús fue un hijo ilegítimo de María, y que José tenía toda la razón del mundo al pensar esto cuando se enteró de que su joven esposa estaba embarazada. Eso explicaría por qué José desaparece de la narrativa de un modo tan drástico. No hay motivos para pensar que Jesús hubiera oído

hablar alguna vez de la doctrina bíblica del nacimiento virginal, o de las doctrinas no bíblicas de la inmaculada concepción y la virginidad eterna de su madre. El silencio de san Pablo sobre las tres doctrinas hace pensar que él tampoco había oído hablar de ellas.

Por razones parecidas tampoco puedo creer que Jesús resucitara de entre los muertos, o que después de su muerte «los sepulcros se abrieron, y los cuerpos de muchos santos que habían muerto resucitaron. Y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de Jesús, vinieron a la ciudad santa, y se aparecieron a muchos». (Mateo 27:52-

53). Tampoco me creo que (como se cuenta sólo en el evangelio de Juan) Jesús resucitara a su querido amigo Lázaro, el hermano de Marta y María, después de haber estado muerto tantos días que, como dijo claramente Marta, «apestaba». (Estoy de acuerdo con Spinoza, o con lo que dice Pierre Bayle que dijo Spinoza, en que si creyera que esta leyenda es cierta me convertiría inmediatamente al cristianismo.) Tampoco puedo creer que Jesús resucitara a la hija de Jairo o al único hijo de la viuda de Naín.

No puedo creer tampoco que cuando Pedro le dijo al cadáver de Tabitá, que

había muerto en Joppe: «Tabitá, levántate», ésta abriera los ojos y se sentara, como se cuenta en los Hechos 9:40. Parece que hay dudas al respecto de si Pablo hizo un milagro parecido, según se cuenta en el capítulo vigésimo de los Hechos. Pablo había estado predicando un largo sermón en un cenáculo iluminado por muchas lámparas, y un joven llamado Eutico se durmió y se cayó del tercer piso. Le «levantaron muerto», pero Pablo le abrazó y volvió en sí. Supongo que no he de recordar a nadie que los textos sagrados de otras grandes religiones abundan también en relatos de

resurrecciones milagrosas, y que los creyentes descartan indefectiblemente todas esas leyendas a excepción de las de su propia tradición.

Menos aún puedo creer que el Dios encarnado se hubiera rebajado a embustes mágicos divertidos como la conversión del agua en vino, la multiplicación de los panes y los peces, andar sobre las aguas, o hacer que se marchitara una higuera porque no daba fruto, aun a sabiendas (como se nos dice) de que no era tiempo de higos. No me creo que Jesús ordenara a una legión de diablos abandonar el cuerpo de un poseso (o dos si hay que hacer caso a

Mateo) para meterse en una pira de dos mil cerdos, que inmediatamente se echaron al mar y se ahogaron. Como comentó Bertrand Russell en cierta ocasión, esto hubiera sido una mala pasada para los cerdos.^[21.1] Este es el tipo de milagros que ningún cristiano inteligente creería si se los encontrara en el Corán.

Pero un cristiano liberal podría replicarme que no hace falta creer todos esos absurdos. Quitémosle mitología a la Biblia, limpiémosla de superstición y dejemos sólo la doctrina central de que Jesús era Dios hecho hombre, bajado de los cielos para redimirnos en nuestros

pecados. No pretendo con este libro convencer a nadie de que abandone el cristianismo, por lo tanto seré breve y sólo citaré dos de las muchas razones que tengo para no aceptar la Encarnación.

La primera, que ya he explicado largamente en un capítulo anterior, es que en mi opinión la doctrina del castigo eterno en el infierno es una blasfemia, y no hay la menor duda de que Jesús, el Jesús que pintan los evangelios, creía en ella y la predicaba. Se trataba, por supuesto, de una doctrina que formaba parte de la cultura en la que creció Jesús, y alguien podría argumentar que

al ser verdaderamente un hombre no habría podido escapar de sus herencias culturales. De acuerdo. De un Jesús humano, que vivió en un lugar y una época concretos, habría que esperar que creyera en el infierno, al igual que habría que esperar que creyera que la tierra era plana, que Adán fue hecho de barro o que Eva fue hecha de una costilla de Adán. No me extraña que Jesús creyera ciertos, como se nos cuenta, los relatos del Antiguo Testamento, incluido el Diluvio Universal y el parto de Jonás del vientre de una ballena. Pero en un tema tan fundamental para la fe como es el

destino de los condenados, yo esperaría que un Dios encarnado estuviera por encima de su cultura.

Jesús habló en cierta ocasión de ver la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio. Es fácil ver pajas en los textos sagrados de otras culturas, pues, como no estamos acostumbrados a los mitos ajenos, su tosquedad salta enseguida a la vista. No es fácil, sin embargo, reconocer las vigas de los textos sagrados que le han enseñado a uno desde la infancia. Las doctrinas y las leyendas exóticas siempre parecen divertidas, del mismo modo que también encontramos raro y divertido el dedo

gordo del pie de otra persona. A un musulmán devoto que, doy fe de ello, es tan fervoroso en su dedicación a Dios como puedan serlo Billy Graham o el papa, la sola idea de que Dios tenga un hijo le resulta demasiado aberrante para ser considerada. Curiosamente, el Corán defiende que Jesús nació de una virgen como el mesías prometido de los judíos, pero también dice: «Dios no tuvo ningún hijo unigénico», y «Lejos de Su gloria estaría que Él hubiera de tener un hijo». Para los musulmanes la Expiación, la idea de que Dios necesitara del sacrificio cruento de su propio hijo para perdonar el pecado de Adán, es una

doctrina abominable.

La segunda razón que me impide creer que Jesús fuera Dios es que se equivocó claramente en lo que respecta al tiempo de su Segundo Advenimiento. Estoy al tanto de cómo los teólogos del pasado, así como los cultos adventistas de hoy, se las arreglan astutamente para evitar el sentido claro de las palabras de Jesús según fueron recogidas por los evangelios. Dijo explícitamente que volvería en el tiempo de su propia generación (Mateo 24:34, Marcos 13:30, Lucas 21:32), y que «En verdad os digo que hay aquí algunos que no han de morir antes de que vean al Hijo del

hombre aparecer en su reino». (Mateo 16:28, Marcos 9:1, Lucas 9:27). Como dejó bien sentado Albert Schweitzer en *The Quest of the Historical Jesus*, no hay el menor motivo para dudar de que Jesús creía eso, y también sus apóstoles y la comunidad cristiana primitiva. En su ensayo «The World's Last Night», del libro que lleva el mismo título, C. S. Lewis hace todo lo que puede para evitar las consecuencias embarazosas del error de Jesús. (Hasta cierto punto el crecimiento inicial del cristianismo fue una consecuencia de este error.) Los argumentos de Lewis no me bastan como justificación. Sin embargo, estoy de

acuerdo con él en que es «imposible conservar en una forma reconocible nuestra creencia en la Divinidad de Cristo y la verdad de la Revelación cristiana, y al mismo tiempo desechar, u olvidar sistemáticamente, el Regreso prometido, y amenazado».^[21.2]

Al final del evangelio de Juan hay una escena notable. Después de hablar de la proximidad de su muerte, Jesús dijo a Pedro, «Sígueme». Pedro se volvió y vio que Juan les seguía también. Como Juan era, como nos cuenta él mismo en su evangelio, el discípulo predilecto de Jesús, es natural que Pedro preguntara, «Señor, ¿y éste

qué?». A lo que Jesús contestó enigmáticamente: «Si yo quiero que se quede hasta que yo venga ¿a ti qué? Tú sígueme».

«Y de aquí se originó la voz que corrió entre los hermanos de que este discípulo no moriría. Mas no lo dijo Jesús: No morirá, sino: Si yo quiero que así quede hasta mi venida, ¿a ti qué?» (Juan 21:23).

Este episodio originó dos leyendas del cristianismo primitivo que, aunque fueron olvidadas hace mucho tiempo, en su época tuvieron una aceptación general. Una de ellas fue que Juan ascendió al cielo, y la otra que Juan fue

enterrado en Éfeso en un estado de animación suspendida, en el que su corazón seguía latiendo débilmente, y en este estado esperaría el regreso de su Señor. Ambas leyendas fueron eclipsadas por otra más dramática, la del Judío Errante, que cumplía el mismo objetivo de un modo más pintoresco — para evitar tener que aceptar que Jesús se había equivocado acerca del programa de su Padre.

Gracias al protestantismo liberal y a un mayor sentido crítico, ha habido esfuerzos denodados por quitarle mitología a la Biblia, conservando al mismo tiempo el núcleo central de

doctrinas que distinguen el cristianismo de otras Revelaciones y de los teísmos filosóficos. En mi novela *The Flight of Peter Fromm* intenté explicar por qué me parece más honesto decir que uno no es cristiano que seguir llamándoselo después de dejar de creer en la historicidad de esos mitos que sirven de base a las doctrinas centrales de la Iglesia. En este aspecto estoy completamente de acuerdo con G. K. Chesterton, con C. S. Lewis, con el papa, con los católicos conservadores y con los protestantes evangélicos.

También creo, naturalmente —y éste es el tema principal de este libro— que

uno puede abandonar una religión tradicional como el cristianismo sin necesidad de prescindir de la fe en un Dios personal o en la otra vida. Y creo en verdad que una fe así, libre de dogmas extraños, se aproxima más a lo que Jesús probablemente enseñó que lo que indican los documentos del Nuevo Testamento. Muchas de las enseñanzas de Pablo habrían asombrado a Jesús, y del mismo modo Pablo se habría quedado estupefacto ante muchos de los mitos que entraron a formar parte de los evangelios. Y, seguramente, tanto el uno como el otro se habrían desconcertado —y hasta escandalizado— por la

mayoría de doctrinas que luego inventó la Iglesia Católica.

Al cómico Lenny Bruce le gustaba manifestar el placer que le producía ver que tanta gente «dejaba la Iglesia y volvía a Dios». No lo encuentro una impiedad. Creo, sin ánimo de ser irreverente, que si Jesús volviera no sería cristiano. Me parece que los cristianos conservadores cometen continuamente el pecado de soberbia por aprender lo menos posible de lo que la ciencia moderna, o la revisión crítica de la Biblia, pueden enseñarles. En cierta ocasión le preguntaron a William James si aceptaba la Biblia como

autoridad en cuestiones religiosas. Y contestó: «No. No. Y no. Es un libro tan humano que no entiendo cómo la creencia en su autoría divina puede resistir la primera lectura».^[21.3] De entre aquellos de mis amigos que van a iglesias conservadoras, tanto católicos como protestantes, no sé de ninguno que haya considerado interesante leer la Biblia desde «En el principio...» hasta la penúltima frase, «Amén. ¡Ven, Señor Jesús!».

Otra de las tesis principales de este libro es que se puede ser teísta, con todo lo que entraña la fe en un Dios personal, y al mismo tiempo tener el mayor

respeto por la ciencia y la razón, o, por decirlo de otro modo, estando tan libre de superstición como sea posible. Cualquier teísta filosófico del tipo que se defiende aquí podría leer la gran obra de Andrew Dickson White, *The History of Warfare of Science and Theology in Christendom*, sin que su fe quedara afectada en lo más mínimo por las increíbles revelaciones de White. No puedo imaginarme a un cristiano conservador que lea la obra y se quede tan tranquilo.

Permítaseme subrayar lo que quiero decir considerando dos escritores famosos de la Inglaterra eduardiana que

fueron amigos a pesar de que siempre discreparon en muchas cosas. Me refiero a H. G. Wells y G. K. Chesterton. Para los críticos, hace tiempo que ambos han pasado de moda, sin embargo sus libros siguen siendo leídos con interés y ambos tienen todavía partidarios muy fieles. Y hasta puede que en la actualidad la fama de ambos esté en alza. De todos modos, en mi opinión cada uno de ellos tenía grandes méritos de los que el otro carecía, hasta el punto de que he llegado a considerarlos como símbolos de dos actitudes aparentemente irreconciliables.

Chesterton combinaba una intensa fe en un Dios personal y en la otra vida con una gran cantidad de conocimientos de literatura y de arte, pero era un redomado ignorante en lo que atañe a cuestiones científicas. Escribió cosas admirables sobre la fe en general, o sobre Dickens, Stevenson, Browning o Chaucer. Pero dondequiera que tratara de ciencia (como por ejemplo en los ensayos en los que se mofaba de la evolución) revelaba una ignorancia sólo superada por la de su fiel amigo Hilaire Belloc.

Sé también del antisemitismo de Chesterton, del que él era inocentemente

inconsciente. Reflejaba en ello la cultura de la Inglaterra de su época; el mismo tipo de antisemitismo se puede encontrar en los poemas de T. S. Eliot. Además, como cristianos ortodoxos, no había manera de que, tanto Chesterton como Eliot, pudieran escapar del antisemitismo inherente al propio cristianismo. Si uno cree que Dios preparó precisamente a los judíos, y a ningún otro grupo étnico, para poder entrar en la historia de la humanidad como Mesías y Salvador, no hay manera de librarse del hecho extraño de que cuando apareció por fin el Mesías, no fuera aceptado por ese mismo pueblo

que Dios había elegido tan cuidadosamente.

Tampoco tenéis que recordarme los embarazosos flirteos de Chesterton con el fascismo italiano. Después de entrevistar a Mussolini, GK se quedó tan impresionado —¡Mussolini le dijo cuánto le había gustado *The Man Who Was Thursday!*— que tomó al dictador italiano por un católico auténtico, y escribió uno de sus peores libros, *The Resurrection of Rome*, en el que alababa las grandes cosas que hacía Mussolini. GK dejaba bien claro que él prefería la tradición inglesa de libertad a la disciplina fascista, pero, preguntaba,

¿dónde está la libertad inglesa? Por lo menos aducía, en Italia hay menos hipocresía, porque Mussolini «hace abiertamente lo que los gobiernos democráticos e ilustrados hacen en secreto».

Por lo que respecta a Wells, era incapaz de creer en un Dios que tuviera el amor y el poder necesarios para disponer que haya otra vida. Wells fue admirable por sus libros de divulgación científica, histórica y política, o que trataban de los derechos de la mujer y de nuestras costumbres sexuales cambiantes, o sobre la Conspiración Abierta. Fue un pionero de la ciencia

ficción, con maravillosas visiones de mundos mejores o peores por venir. Muchos de los libros de Wells y de Chesterton serán merecidamente olvidados, pero creo que otros no. No me avergüenza confesar cuánto me gustan ambos autores sin admitir que tengo unos cincuenta libros de cada uno (aproximadamente la mitad de sus producciones literarias respectivas). Soy suscriptor de la revista canadiense trimestral *The Chesterton Review*, y solía comprar un periódico inglés llamado *The Wellsian*. ¿Podéis comprender —muchos de mis amigos no pueden— que sea posible admirar a

ambos autores a la vez y deleitarse en sus obras? Si es así, entenderéis cómo se pueden combinar una fe chestertoniana en un Dios personal con una admiración wellsiana por la ciencia, y al mismo tiempo no tenerles en cuenta aquellas cosas en que demostraron su ceguera.

En el pasado, cuando la ciencia estaba en sus comienzos, no era fácil seguir creyendo en Dios sin empaparle de lo que yo llamo las supersticiones de la voz y del dedo. La primera se refiere a la creencia de que Dios habla directamente a la humanidad, de un modo especial y único, por medio de

ciertas personas elegidas, que en algunos casos han escrito libros de inspiración divina. Los israelitas creían que Jehová les hablaba constantemente, por medio de los profetas. Según los cristianos ortodoxos, Dios habló por los profetas judíos, por Jesús, y por los autores de ambos testamentos bíblicos. Los musulmanes ortodoxos aceptan la mayor parte de todo esto y le añaden las Revelaciones posteriores de Mahoma.

Los católicos romanos, al aceptar la infalibilidad papal, creen que Dios sigue hablando directamente, con una precisión absoluta, por medio de la Iglesia. Los mormones —me refiero a

los que no sólo lo son de nombre— no dudan de que Dios habló a la humanidad por medio de Joseph Smith y la curiosa Biblia que escribió. Los adventistas del Séptimo Día conservadores no cuestionan la inspiración divina de su profeta Ellen Gould White.^[21.4] Los de la secta Moon no ponen en duda la nueva Revelación del Reverendo Sun Myung Moon. Los seguidores de Herbert Armstrong no dudan de que Dios escogió a Mr. Armstrong para radiar a todo el mundo la «verdad lisa y llana» del evangelio que, según Armstrong, la cristiandad de los últimos 1900 años ha olvidado. Los de Christiana Science

leen a Mary Baker Eddy, y los Scientologists, a L. Ron Hubbard, con una reverencia no muy distinta de como Herbert Armstrong, Billy Graham o Jimmy Cárter leen sus Biblias.

No pretendo dar a entender que, para comprender ciertos aspectos de la religión, sea tan útil estudiar unas sectas peculiares y efímeras, dominadas por unos líderes paranoides, como las grandes religiones del pasado, con toda su rica acumulación de literatura, teología y apologética, escrita en su mayor parte por personas de grandes dotes intelectuales. Pero no caigáis en el provincianismo de pensar que Tomás de

Aquino, san Buenaventura y Duns Escoto eran más inteligentes o estaban más cerca de la verdad de Dios que Maimónides, Averroes o Avicena, por citar algunos. No hay nada como un estudio comprensivo de religión comparada para que cualquier mente abierta se dé cuenta del poder de persuasión de la superstición de la voz. Nadie que se hubiera tomado la molestia de seguir las historias del judaísmo y del Islam podría haber dicho lo que se atribuye a Warren Austin, nuestro embajador ante las Naciones Unidas: que árabes y judíos deberían sentarse a la mesa de negociación y resolver sus

diferencias con «un verdadero espíritu cristiano».

Como ya expliqué anteriormente, por superstición del dedo entiendo la idea de que, de vez en cuando, Dios mete sus manos en el universo para alterar la secuencia de las causas naturales y hacer un auténtico milagro. Ya he razonado que no hace falta creer en tales intervenciones para creer en la Providencia y en la oración. Sólo hace falta creer, por la fe y no por la razón, naturalmente, que todo es un milagro; que cada brizna de hierba es un milagro, como escribía Walt Whitman. «*Every hour of the light and dark is a miracle,*

every cubic inch of space is a miracle.»^[21.a]

Una fe libre de la superstición del dedo no tiene nada que temer de la ciencia. La fe en Dios no implica que haya que creer que en determinados momentos un ángel bajaba del cielo a agitar el agua de la charca de Bezatá (como se cuenta en Juan 5) de modo que el primero que entrara en el agua después de que esto ocurriera sanaba de su enfermedad. Para tener fe en Dios no hace falta creer que Dios separó las aguas del Mar Rojo, o que mató a los sobrinos de Moisés de una llamarada por no haber preparado correctamente el

incienso para el sacrificio. Se puede creer en Dios sin necesidad de creer que cuando uno toma la Comunión está comiendo la carne y bebiendo la sangre del hijo de un carpintero que murió crucificado hace dos mil años. ¿Os podéis imaginar lo que debe pensar un joven budista que oiga *esta* doctrina por primera vez?

Para quienes se han educado en una determinada tradición religiosa no hay nada más difícil que romper con los antiguos ritos y hábitos. Hay una fábula moral de H. L. Mencken sobre este tema que en mi opinión es una obra maestra. Hacia finales del siglo pasado había en

Baltimore (según reza la fábula) un librepensador llamado Fred Ammermeyer que disfrutaba molestando a los evangelizadores locales. Malvendía copias de la Biblia en las que los episodios más comprometidos habían sido subrayados con un lápiz rojo indeleble. Varias veces al año enviaba copias del *Age of Reason*, de Thomas Paine, a los pastores locales. Los paquetes iban como *entrega especial* o *urgente*. Pagaba agitadores para que discursaran en la calle, bombardeando a los transeúntes con diatribas contra la doctrina del infierno.

En aquellos tiempos el Salvation

Army [Ejército de Salvación] y otras misiones de la ciudad solían juntarse por Navidad para hacer una gran fiesta para los parias de Baltimore, pero antes de comer les obligaban a escuchar sermones y a cantar himnos durante unas cuatro horas. Fred decidió atacarles en su propio terreno dando una «fiesta de Navidad para vagabundos que acabara con las fiestas de Navidad para vagabundos». Alquiló el mayor local de los muelles y dispuso una abundante cantidad de comida, bebida y buenos cigarros. Y hasta alquiló una banda y una compañía de cómicos para que la fiesta fuera más animada. En ningún

momento castigó a sus alegres invitados con sermones, oraciones o himnos.

La fiesta empezó a las once de la mañana del día de Navidad. A las diez de la noche, Fred subió al escenario para decir que convenía que los cómicos descansaran antes de seguir con la función de la noche, y que si alguien quería, mientras tanto, subir al escenario y cantar algo, estaba invitado a hacerlo. Un cuarteto de voluntarios subió a cantar «Sweet Adeline»; luego, después de unas cuantas canciones más, para el asombro de Fred, se pusieron a cantar «Are You Ready for the Judgement Day?». Con lágrimas en los ojos y

golpeando rítmicamente la mesa con los vasos de cerveza, todos los asistentes se unieron a la canción. Cantaron luego himnos tan conmovedores como «Showers of Blessings», «Throw Out the Lifeline», «Where Shall We Spend Eternity?» y «Wash Me, and I Shall Be Whiter Than Snow».

Como la banda no sabía tocar ninguno de esos himnos, el acompañamiento fue disminuyendo hasta desaparecer por completo. Un vagabundo se levantó en medio del silencio y dijo con voz trémula de borracho:

Amigos, sólo quería hablaros de lo que esta buena gente ha hecho por mí —de cómo sus oraciones han salvado a un pecador que parecía irredimible. Amigos, yo tenía una buena madre que me educó en el Evangelio. Pero cuando yo era joven ella, que en santa gloria esté, fue llamada al cielo, mi pobre padre se tiró al ron y al opio, y a mí el diablo me puso en manos de hombres malvados —sí, y de mujeres malvadas también. ¡Oh, qué historia más vergonzosa la mía! Os escandalizaría aunque me guardara la mitad de las cosas. Me entregué

a...

Atónito y sin habla, Fred se fugó a lo que Mencken llama «el aire frío y cortante de las noches de invierno de Baltimore».^[21.5]

Espero no ser tan ingenuo como Fred Ammermeyer. Si algún católico o protestante conservador lee mi libro y siente vacilar sus fundamentos religiosos, no sabría si alegrarme o afligirme. En cualquier caso, la intención de este libro no es hacer retemblar la fe de nadie, ni convertir a ningún ateo ni a ningún panteísta al teísmo de mi marca preferida. Como no

creo en el infierno, no tengo ningún interés en convencer a nadie de nada.

¿Por qué *he* escrito este libro? En parte, naturalmente, para clasificar y poner por escrito mis propias creencias, y así descubrir, mientras se acerca el fin de mis días, qué creo yo verdaderamente. Pero sobre todo pienso que lo he escrito para aquellos que, como yo, no tienen Iglesia pero siguen rezando y confiando en Dios, y esperando otra vida. Me da la impresión de que somos más de lo que nos parece, pero, como no vamos a la iglesia de los que no tienen iglesia, no tenemos manera de conocernos. En cierta época la

Iglesia Unitaria fue como un paraíso para nosotros, pero, ¡ay!, ahora la mayoría de unitarios se han hecho humanistas y no tienen el menor interés en Dios, y, demasiado a menudo, ir a un oficio unitario es como asistir a una conferencia seglar.

Hay Iglesias protestantes liberales cuyos pastores y fieles sostienen unas opiniones que no difieren en mucho de lo que defiende aquí, pero (hablo sólo en nombre propio) sus cultos me disgustan porque son tan incapaces de romper con los ritos, himnos y lecturas tradicionales de las Escrituras como los parias de Mencken lo eran con respecto

a sus reflejos evangélicos. El autoengaño se cierne sobre sus congregaciones como la niebla contaminada de Los Angeles.

Hace muchos años me enteré de que había un pastor metodista «progresista», cuyo templo no caía lejos de donde yo vivía por aquel entonces, y asistí a uno de los cultos para ver si me interesaba adherirme a su Iglesia. (Yo había recibido una educación metodista en Tulsa.) Hubo un momento del culto en el que todo el mundo se puso en pie y recitó con solemnidad nada menos que el Credo de los Apóstoles. Me habría apostado lo que fuera a que más del

ochenta por ciento de los presentes lo consideraba un puro disparate. Los jóvenes son particularmente sensibles a este tipo de hipocresías. Este es uno de los motivos por los que abandonan en tropel las Iglesias liberales para ir a ninguna parte, a las religiones orientales, a los movimientos ocultistas, o a las iglesias evangélicas en las que pueden despacharse con canciones de músicas conmovedoras y letras que hablan de la cruz y de la sangre.

No tengo ganas de ir a un templo en que se me haga cantar unos himnos monótonos y disonantes, y profesar credos que no puedo creer. No quiero

tomar la Comunión, ni tan siquiera en un sentido simbólico, si no creo que Cristo fue el hijo de Dios muerto por mis pecados. Y por otra parte, tampoco tengo ganas de ir a la iglesia sólo para oír buena música y escuchar discursos que no tengan nada que ver con Dios o la otra vida.

Sí, nosotros los teístas filosóficos somos una raza fragmentada y solitaria. Somos teístas de incógnito. Podemos estar trabajando durante años junto a otra persona sin que ésta llegue a sospechar que creemos en Dios. Hasta puede que nuestros cónyuges, hijos o padres no lleguen a saber que somos

creyentes. Cuando oramos, lo hacemos en secreto, como recomendaba el propio Jesús (¿lo recordáis? Mateo 6:6).

No vayáis a pensar que el señor Smith cree en Dios por el solo hecho de que va regularmente a la iglesia. Puede que se haya adherido a esa Iglesia por una serie de razones que nada tienen que ver con el hecho de que crea o no. Es más, hasta puede que su pastor sea panteísta o ateo (leed el gran relato de Unamuno, *San Manuel Bueno Mártir*). ¿Y qué me decís de la señora Jones, a quien conocéis desde hace tantos años y pensabais que era atea porque nunca iba a la iglesia? ¿Le habéis preguntado

alguna vez en qué cree?[21.b]

Me acuerdo de cuando, durante la segunda guerra mundial, yo era marinero y trabé amistad con una WAVE[21.c] destinada en tierra. No sé cómo fue, acaso contestando a una pregunta, que acerté a decir que sí, que yo creía en Dios. ¡Ah! ¿así que era católico? (Como ella.) No. Pues, ¿protestante? Tampoco. Pues no pareces judío, me dijo. No, no soy judío. ¿Qué era yo, pues? Traté de explicárselo. No había oído hablar nunca de Platón, de Kant, de William James ni de Unamuno. A sus ojos me convertí de repente en un bicho raro. Que alguien pudiera creer en Dios sin

pertenecer a ninguna de las Iglesias tradicionales era algo que iba completamente más allá de su experiencia.

Nosotros los teístas de incógnito somos parientes próximos de otro grupo, al que yo llamo de los «ateos de nombre» y de cuyo número no sabría hacerme una idea. Se trata de personas que abandonaron la religión en su juventud y se hicieron ateos, y desde entonces no se han vuelto a plantear más la cuestión. Si les preguntáis si creen en Dios, automáticamente sonrían y menean la cabeza. Pero en los momentos de mayor angustia les pasa una cosa

extraña. Se asombran porque sin darse cuenta se ponen a rezar. Secretamente, de un modo subliminal, sospechan y esperan que Dios exista y que haya de verdad otra vida. Sin embargo es tan difícil hacerles aceptar que creen en Dios como lo es hacer que muchos cristianos que han perdido la fe acepten este hecho.

Uno de los motivos que me han movido a escribir este libro consiste en intentar que los teístas de incógnito se den cuenta de que no están solos. Quizá mis confesiones refuercen hasta cierto punto su fe, como ha ocurrido con la mía. Quizá lo haya escrito con la

esperanza de que alguien que se crea ateo, sorprendido por la idea de que para tener fe en Dios no hace falta creer que Este descendió a la tierra en carne humana, como una deidad pagana, levante la vista de mi libro y considere la posibilidad descabellada de que Dios pueda existir al fin y al cabo.

Si sois aficionados a las religiones orientales, si os gusta sentaros en la posición del loto y meditar sobre un mantra, sobre *om* o sobre nada, me gustaría recomendaros una práctica más antigua. Intentad meditar sobre Dios, decirle algo, darle gracias por algo, pedirle perdón por algo. Intentad pedirle

alguna cosa que deseáis, sin olvidar que Dios sabe mejor que vosotros si eso os conviene o no. ¿Qué perdéis con probarlo? Podríais descubrir que en el fondo de esas antiguas tradiciones religiosas, enterrado bajo la sangre y las tonterías, había algo que les dio vitalidad, que sostuvo y sigue sosteniendo todavía la lealtad de millones de personas. Acaso podríais descubrir que, al fin y al cabo, tenéis algo en común con estos creyentes. En resumen, que quizá llegaríais a considerar la fantástica idea de que Dios es algo más que una patraña de viejas.

Me queda por decir algo acerca de

lo que el futuro le deparará a la religión. En esto mi bola de cristal está turbia. Es muy posible que las grandes religiones se vayan debilitando hasta desaparecer. ¿Quién adora hoy en día los dioses de Homero y Virgilio? Al nacer el cristianismo, el Gran Pan se vino abajo. Pero, por otra parte, el Ahura Mazda de Zoroastro sigue vivo entre los parsis ricos de Bombay. Me atrevería a conjeturar que, a la larga pero no en cuestión de siglos, el cristianismo expirará también —no me refiero a las doctrinas sencillas que predicó Jesús, sino a las que explicó Pablo y posteriormente elaboraron la Iglesia

Romana y los Reformistas. Actualmente sus distintas ramas están creciendo y cambiando en modos difíciles de pronosticar. Parece como si el protestantismo liberal fuera hacia su autodisolución, del mismo modo que el judaísmo reformado, y el hinduismo y el islamismo liberales evolucionan hacia convertirse en débiles imágenes de las doctrinas vigorosas que fueron en el pasado, a las que no se parecen más que en la terminología.

Evidentemente, la Iglesia católica cambia más lentamente, y espero que la cosecha actual de teólogos católicos radicales (como Hans Küng y Edward

Schillebeeck) corran pronto la misma suerte que los modernistas católicos que florecieron durante un corto período a principios de siglo. Hay incluso un resurgimiento de las posiciones conservadoras en el seno de la Iglesia católica, y lo mismo ocurre en los Estados Unidos con el protestantismo evangélico y el fundamentalista (¡no se les distingue fácilmente!), y en los países árabes con el islamismo conservador.

Como se acerca el año 2000, no me extrañaría que, exactamente del mismo modo que al final del primer milenio hubo una gran alarma por la inminencia

del Segundo Advenimiento, las sectas adventistas se pusieran histéricas y armaran mucho ruido hasta que pase el año 2000 sin ningún indicio de la Parusía, como seguramente ocurrirá. No me extrañaría nada que, hasta que haya pasado el año 2000 sin que ocurra nada, los principales predicadores fundamentalistas fueran insistiendo cada vez más en el Segundo Advenimiento.

El 12 de septiembre de 1976 me divertí una barbaridad siguiendo en la televisión el emocionante sermón de Billy Graham sobre «El Anticristo». Era tan ingenuo y primitivo como un sermón de Dwight L. Moody. Según nos decía el

doctor Graham, el Anticristo sería la encarnación de Satán, en forma de un líder político muy poderoso al que Dios le permitiría gobernar sobre todo el mundo durante un corto período. Billy decía estar de acuerdo con los «eruditos» bíblicos que fijaban la duración de este período en tres años y medio. No dijo nada de cuándo iba a ser esto (como Jesús dejó bien claro, sólo Dios sabe el día y la hora exactos) pero dijo que, sin lugar a dudas, el momento estaba *muy* cercano.

¿Y qué hay de los miles y miles de predicadores del pasado que también estaban convencidos de que sus épocas

respectivas presentaban señales que apuntaban a que el Segundo Advenimiento iba a tener lugar mientras ellos vivieran? Billy se los sacudió a todos de encima. ¿No dice la Biblia que cuando el Anticristo hable todo el mundo escuchará? ¡Pues esto no podría haber ocurrido, decía Billy, antes de que se inventaran la radio y la televisión! Podría ser, decía Billy, que el número de la Bestia —666— se refiriera a una rebaja de 777, el número que se asocia al verdadero Cristo, pero aceptó que este número 666 encerraba un misterio no revelado todavía.

Aseguró que el mundo no sería

destruido. El reino de terror del Anticristo, durante el cual morirían muchos cristianos por causa de su fe, terminará con la vuelta de Jesús y la batalla del Harmagedón. Después de ésta, Satán y sus demonios serán lanzados al estanque del fuego eterno. El Milenio empezará pues con Jesús reinando como Rey de Reyes. Billy terminó diciendo que él tenía un «asiento reservado» para la batalla del Harmagedón. ¿Dónde estará el *vuestro*? A continuación siguió la llamada al altar, y una multitud avanzó en fila al son del inolvidable y lastimero cántico del «Just as I Am Without One Plea...». Os

ahorraré mis comentarios sobre otro sermón del doctor Billy Graham, «Matthew 24 Is Knocking at the Door», que se basa en un verso de una canción sobre el Segundo Advenimiento, del renacido cantante country Johnny Cash.

Espero que después del año 2000 la fanfarria adventista vaya menguando lentamente. Al fin y al cabo, ha de existir un límite para el número de veces que a los «eruditos» de las profecías bíblicas les esté permitido revisar sus interpretaciones de unos pasajes clave de Daniel y la Revelación. Hay una historia (cuya autenticidad no podría garantizar) sobre George Rapp, el líder

alto, musculoso y de barba blanca de la secta adventista alemana que se instaló primero en Harmony, en Pennsylvania, y que posteriormente, en 1814, emigró hacia el Oeste, a Harmony, en Indiana. Cuando Rapp yacía moribundo, dijo a los que estaban presentes que, de no estar seguro de que Dios le había elegido para presentar sus discípulos a Cristo en su Segundo Advenimiento, pensaría que había llegado su hora. Los rappiditas tampoco duraron mucho tiempo. Estaban tan convencidos de la proximidad del Segundo Advenimiento que se olvidaron de casarse, del sexo y de tener hijos. En 1825 la menguante

colonia regresó a Pennsylvania después de vender Harmony a Robert Owen, el socialista británico de origen gales. Este cambió el nombre de la ciudad por New Harmony y la convirtió en una colonia socialista que duró varios años. Si vais a New Harmony, en Indiana, podréis visitar el laberinto de seto, reconstruido en la actualidad, que plantaron los rappitas para simbolizar los caminos sinuosos del pecado. Veréis también la lápida con las huellas del ángel Gabriel cuando bajó a traer un mensaje al Padre Rapp.^[21.6]

Si las grandes religiones tradicionales del mundo siguen

desintegrándose en los próximos siglos, a pesar de las crecidas transitorias que puedan experimentar, ¿quién sería capaz de aventurar qué nuevas Revelaciones vendrán a ocupar su lugar? Quizá se generalice tanto la comprensión de la ciencia entre las masas que los nuevos movimientos religiosos estén relativamente limpios de superstición. O puede que, por el contrario, la ciencia siga siendo entendida y admirada sólo por una pequeña minoría, y que las nuevas religiones sean tan científicamente absurdas como la Scientology. De continuar las tendencias actuales, las religiones del siglo XXI

podrían tener unos vínculos curiosos con el espacio exterior, la inteligencia extraterrestre, los OVNI, la ESP, la TQ la tecnología electrónica y la mecánica cuántica. Puede que, debido a su diversidad, ninguno de estos cultos llegue a ser dominante. Puede que el teísmo filosófico vuelva a estar de moda entre la gente culta, y juegue un papel parecido al que tuvo el deísmo para la élite del siglo XVIII. O acaso los teístas no organizados sigan siendo un grupo pequeño y secreto, no unido por ningún credo ni organización. Como predijo Jesús acertadamente, los falsos mesías y los profetas tal como vienen se van, y es

de prever que esto vuelva a ocurrir muchas más veces. Dios es el único que no viene y se va.^[21.7]

En un capítulo anterior conté cómo el salto de la fe tuvo un papel esencial en la ruptura de Whittaker Chambers con el comunismo. Su *Witness* me parece intensamente conmovedor, bellamente escrito y con un halo de verdad biográfica que cualquier comunista, excomunista y excompañero de viaje reconocerá al instante. Dicho esto (sí, ya sé que en algunos círculos liberales todavía se lleva pensar que Hiss es inocente y que Chambers es un psicópata embustero), permitidme que señale las

que, en mi opinión, son las dos principales fallas de la visión apocalíptica de Chambers. No las cito para revivir controversias amargas, sino para luchar contra una moda que me parece mucho más peligrosa que la expectación que el Segundo Advenimiento levanta entre los protestantes evangélicos. Me refiero a la creencia de que los Estados Unidos y la Unión Soviética librarán inevitablemente una guerra nuclear que podría acabar con nuestra civilización.

En cierta ocasión un amigo le dijo a Chambers que lo veía todo en blanco y negro. Ese amigo tenía razón. Para

Chambers el comunismo no es más que la expresión de una maldad más profunda, el pecado satánico de la soberbia, la maldad de pretender vivir sin Dios. «La economía no es el problema central de este siglo», escribió Chambers en un pasaje que al presidente Reagan le gusta mucho citar. «Es un problema relativo que se puede resolver con métodos relativos. El problema central de esta época es la fe. Sin saberlo, el mundo occidental ya está en posesión de la solución a este problema —pero sólo en el supuesto de que su fe en Dios y en la libertad que El impone sea tan grande como la fe del

comunismo en el Hombre.»^[21.8]

El humanismo laico habla de la humanidad en vez de Dios. A la inmortalidad de los individuos opone la inmortalidad de la especie. Según Chambers, esta fe laica encabezada por el comunismo sólo puede ser derrotada por una fe religiosa que tenga una fuerza similar. Para Chambers, al igual que para Aleksander Solzhenitsin y muchos otros que son cristianos y políticamente conservadores, la única fe que puede jugar este papel con unas ciertas garantías es el cristianismo, naturalmente. Siempre ha sido típico de los verdaderos creyentes el suponer que

su propia tradición religiosa es algo esencial a cualquier estado justo. Cuando Chesterton visitó los Estados Unidos, relató las impresiones de su visita en *What I Saw in America*. En la penúltima página del libro dice: «Esa democracia seguirá siendo democrática en la medida que se haga o siga siendo católica y cristiana. Y en tanto en cuanto no sea así, será cada vez más salvaje y perversamente antidemocrática».^[21.9]

Los Estados Unidos son la más poderosa de las naciones cristianas, o acaso debiera decir de las naciones que se dicen cristianas. El estado más poderoso de cuantos son oficialmente

ateos es la Unión Soviética. Para Chambers ambas naciones eran como «dos aviones a reacción cuyo destino político sólo podía cumplirse si uno destruía al otro».^[21.10] Si es así, si los EE. UU. y la U.R.S.S. están en una carrera que ha de acabar en colisión, hay, según Chambers, tres posibles guiones:

El comunismo dominará el mundo dentro de poco tiempo.

Los Estados Unidos pronto dominarán el mundo.

Ambas naciones pronto se destruirán mutuamente.

Puede que Chambers tenga razón,

pero yo creo que no, y que su visión del futuro reposa en dos postulados erróneos. En primer lugar, supone que cualquier esfuerzo laico importante para mejorar el mundo ha de llevar inevitablemente a la forma del totalitarismo marxista. En el libro de Chambers no hay ni una sola palabra amable para el socialismo democrático. No hay ninguna referencia a Wells, ni a los tempranos ataques socialistas de Russell contra el sistema soviético, ni a los libros de los socialistas anticomunistas que hablaban de las alucinaciones de Stalin a quienes quisieran leerlos. Tampoco hay ninguna

referencia a los sistemas económicos socialdemocráticos del mundo. Los nombres de gente como Gunnar Myrdal, Norman Thomas, John Kenneth Galbraith, Robert Heilbroner, Wassily Leontief, no aparecen para nada. Podéis buscar en vano alguna referencia a periódicos socialdemocráticos de los Estados Unidos, como *The New Leader* o *Dissent*, que siempre denunciaron la verdad del estalinismo.

Cuando era estudiante en la Columbia University, Chambers no encontró «nada de vivo» en los libros socialdemocráticos. «Los rechacé. El socialismo no era la respuesta.»^[21.11]

Aun después de hacerse anticomunista, la izquierda no comunista careció de interés para él. Un lector de *Witness* que no estuviera suficientemente informado, podría llegar a la conclusión de que el socialismo democrático no tiene fuerza en ningún lugar del mundo. Chambers lo veía todo en blanco y negro. Para él, la democracia no motivada por las libertades capitalistas y el dogma cristiano es demasiado débil para resistir la implacabilidad de la embestida soviética. El socialismo laico en sentido amplio (tanto el democrático como el totalitario) era para Chambers el gran mal que «en nombre del

liberalismo, de manera espasmódica, incompleta y sin una forma clara, pero apuntando siempre en la misma dirección, ha ido engrosando su capa de hielo sobre la nación...».[21.12]

La segunda falla de *Witness* es, en mi opinión, la suposición, más implícita que explícita, de que fe religiosa significa fe cristiana. Chambers no tiene prácticamente ningún interés por el islamismo, el judaísmo, el budismo, el taoísmo, el hinduismo o cualquier otra religión no cristiana. El único teísta filosófico que aparece en el índice de su libro es Unamuno, y me temo que esto se deba a que Chambers lo consideraba

crisiano. Es más, a Chambers no le bastaba con una fe en privado para sustentar el teísmo. «Necesitaba ser crisiano practicante del mismo modo que había sido comunista practicante. Buscaba una comunidad de culto en la que un misticismo diario (pues creo que no se puede llegar a conocer a Dios de ninguna otra manera) fuera reforzado y disciplinado por un espíritu y hábito de vida metódicos y prácticos.»^[21.13] Para satisfacer esta necesidad, Chambers se hizo cuáquero.

The Ball and the Cross es un divertido relato fantástico de Chesterton que trata de un ateo y un católico que de

vez en cuando se las tienen. «Yo creo», escribía William Buckley Jr. en el prólogo de su primer libro, *God and Man at Yak*, «que el duelo entre el cristianismo y el ateísmo es lo más importante del mundo. También creo que la lucha entre el individualismo y el colectivismo es un aspecto de la misma lucha reproducida a otro nivel.» Este fragmento es clave para comprender todos los otros escritos de Buckley. Da una idea de lo que hay tras la visión apocalíptica que Buckley comparte con Chambers. A sus ojos, y a los de tantos otros cristianos políticamente conservadores, en la actualidad el duelo

de Chesterton ha tomado la forma de batalla a muerte entre la «cristiana» América y la «atea» Rusia.

Es evidente que esta opinión no me parece aceptable. No creo que sea inevitable que, o el comunismo o la democracia americana, o ambos, sean destruidos por la guerra, y tampoco que uno de los dos haya de resultar vencido por medios pacíficos. Tampoco creo que el cristianismo o cualquier otra religión sean indispensables para detener el avance del comunismo. Todo el mundo sabe perfectamente que un teísmo vigoroso es fácilmente compatible con el totalitarismo y las violaciones

masivas de los derechos humanos. Las precursoras de las purgas de Stalin fueron la tortura y ejecución de millones de herejes y brujas en nombre del Dios cristiano. Había de morir un gran número de esas personas a fin de que sus perversas enseñanzas no enviaran al fuego eterno a un número de almas mayor aún. Puede que la fe en Dios refuerce hasta cierto punto los ideales de la democracia, pero cuando esos ideales cuajan en una Iglesia, que en su monstruosa soberbia se considera el único conducto de la voluntad de Dios, esa Iglesia puede ser tan feroz y despiadada como el comunismo.

Miguel Servet fue quemado en la hoguera en la Ginebra de Calvino porque, a pesar de ser cristiano devoto, discrepaba con Calvino acerca de cuestiones como el bautismo de los niños y la Trinidad. Los católicos franceses, que lo querían quemar «a fuego lento», lo quemaron en efigie, pero los calvinistas lo quemaron en vivo. (Calvino se opuso a esto porque prefería que lo decapitaran.)^[21.14] Ha habido muchas guerras entre culturas monoteístas rivales, y en todas ellas cada bando estaba firmemente convencido de que estaba matando infieles. En el pasado, los católicos y

los protestantes tampoco tuvieron demasiados miramientos en masacrarse mutuamente. En pequeña escala, esto se da todavía hoy en Irlanda del Norte.

Los Conspiradores Abiertos que creen en las libertades democráticas pueden ser, naturalmente, ateos, teístas, panteístas, o miembros de casi cualquier religión organizada. También pueden discrepar encarnizadamente, y de hecho así ocurre, sobre temas económicos. Pero Chambers siempre lo vio todo en blanco y negro. En el fondo siempre estuvo movido por unos versos que le gustaba cantar de joven, la *Internacional*:

*Agrupémonos todos
es la lucha final*

Lo único que hizo fue poner «Internacional cristiana» (en el verso siguiente) allí donde antes ponía «Internacional Soviética». Fue Chambers quien, a petición del devoto protestante Henry Luce, escribió para *Life* un famoso ensayo sobre «El diablo». Lenta y dolorosamente, Chambers escaló lo que acabó viendo como el abismo del diablo. Como muchos otros que entran y salen erráticamente del comunismo, nunca llegó a esa cumbre que describe Stephen

Crane:

*When the prophet, a
complacent fat man,
Arrived at the mountain-
top,
He cried: «Woe to my
knowledge!
I intended to see good
white lands
And bad black lands,
But the scene is grey».*
[\[21.d\]](#) [\[21.15\]](#)

No vayáis a pensar que, como cito este poema, no veo ninguna diferencia

importante entre los sistemas políticos de las democracias occidentales y la Unión Soviética. En un capítulo anterior he intentado dejar claro todo lo contrario. Creo que la Unión Soviética ha sido y es la tiranía más represiva de la historia del mundo, y China y otras dictaduras marxistas la siguen de cerca.

Con gran tristeza, aunque la cosa tiene su lado divertido, he visto cómo los liberales y radicales americanos de diversas sectas, convencidos por fin de la maldad de Stalin (al fin y al cabo, fue el propio Nikita Khrushchev quien les convenció), volvían sus visionarios ojos hacia China y han vuelto a pecar de la

misma inocencia que antes. La política de Mao para con los disidentes fue tan terrible como la de Stalin, en especial para con los intelectuales. Bueno, la analogía no es absolutamente perfecta —al fin y al cabo las culturas rusa y china son muy diferentes. Y no sabemos todavía cuántos disidentes hizo matar Mao, ni cuántos siguen en la actualidad en campos de trabajo forzado. Puede que la primera cifra sea mayor que la de los que Stalin hizo matar, y seguro que la segunda es mayor que el número de presos políticos que hay actualmente en la Unión Soviética.

El infantilismo del doble patrón que

los liberales americanos y los izquierdistas de toda clase aplican cuando se refieren a Moscú y a Pekín llegó el zenit en el documental de Shirley MacLaine sobre China y en el libro que luego escribió sobre el mismo, *You Can Get There From Here*.^[21.16]

Este doble patrón (podéis poner Cuba o Vietnam en vez de China) es lo que hace tan difícil la discusión entre los socialistas democráticos y muchos «liberales» y supuestos marxistas. Por supuesto que cada cual puede pensar lo que quiera pero, tal y como van hoy las cosas, no me parece probable que en el plazo de las próximas décadas Rusia,

China o Cuba vayan a evolucionar significativamente hacia las libertades democráticas. Por el contrario, me parece altamente probable que las democracias occidentales sí seguirán avanzando sin cesar en esta dirección.

Hay, en efecto, personas buenas y personas malas, unas creencias religiosas buenas y otras malas, y unos sistemas políticos buenos y otros malos. Hay unas pocas tierras blancas buenas, y otras pocas tierras negras malas. Si los Estados Unidos y la Unión Soviética han de chocar, Dios no lo quiera, son sus sistemas políticos los que amenazan con chocar, y no el cristianismo angelical y

el ateísmo diabólico. Ni tan siquiera me atrevería a decir que en la actualidad hay más amor sincero a Dios entre la gente corriente de los Estados Unidos que entre la gente corriente de la Unión Soviética. Puede que así sea, pero me temo que desde la cumbre eterna de Dios la escena sea más bien gris.

Permitidme que termine el libro del mismo modo que lo empecé, citando unas líneas del siempre oportuno Chesterton. Al fin y al cabo, comparto con Chesterton lo que él llamó la idea central de su vida, y, aunque lamente que se hiciera católico tanto como lamento que Wells se hiciera ateo, me siento más

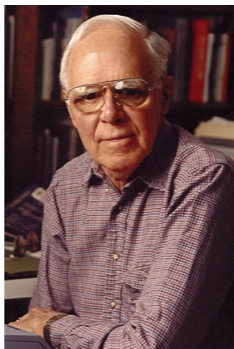
próximo a GK que a HG. A Chesterton le gustaban los colores, todos. En su ensayo, «The Glory of Grey», insiste en que el gris es un color magnífico y su mayor grandeza estriba en que sobre un fondo gris todos los colores resultan inusitadamente bellos. Un cielo azul puede matar la viveza de las flores azules. «En cambio en un día gris la espuela de caballero parece un pedazo de cielo caído; las margaritas rojas son en realidad los ojos que el día ha perdido; y el girasol es el virrey del sol.»

Por último, tiene esta cualidad del

color que los hombres llamamos incoloro; que sugiere de un modo u otro el promedio variado y turbulento de la existencia, especialmente en el sentido de contienda, de esperanza y de promesa. El gris es un color que siempre parece estar a punto de cambiar para convertirse en otro; de hacerse más vivo y pasar a azul, de aclararse y pasar a blanco, o de estallar en verde y dorado. Así nos puede recordar siempre esa esperanza indefinida que encierra toda duda; y cuando el tiempo de nuestras montañas sea gris, o lo sean

nuestros cabellos, acaso pueda seguir recordándonos la mañana.

[21.17]



MARTIN GARDNER (Tulsa, Oklahoma, 21 de octubre de 1914 – Norman, Oklahoma, 22 de mayo de 2010) se licenció en la Universidad de Chicago y muy pronto se dedicó a escribir, no sólo libros, sino artículos en revistas tanto científicas como literarias,

pasando a ser casi mítica su colaboración en la célebre revista mensual *Scientific American* con la rúbrica «Juegos matemáticos». Su obra, de más de treinta y cinco libros, es hoy en día conocida en el mundo entero, pero pocos levantaron tanta polémica como éste, cuya resonancia sólo puede compararse a la del espléndido ensayo de Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*.

Notas

[1.1] No recuerdo dónde lo leí. De entre las muchas anécdotas y chistes que tratan del solipsismo, me gusta especialmente una que cuenta Raymond Smullyan en su libro *5000 B. C. and Other Philosophical Fantasies* (1983) [5000 a. de C. y otras fantasías filosóficas]. El lógico Melvin Fitting le dijo en cierta ocasión a Smullyan: «Por supuesto que creo que el solipsismo es la filosofía correcta, pero esto sólo es la opinión de un hombre». El libro contiene especulaciones fascinantes sobre muchos aspectos del predicamento egocéntrico. <<

[1.2] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), capítulo 11. [Todas las citas y fragmentos de autores españoles han sido extraídos de las ediciones originales en castellano.] <<

[1.3] Raymond Smullyan da un ejemplo encantador de uno de esos juegos en su libro *This Book Needs No Title* (1980) [A este libro no le hace falta título].

¿No sería divertido que las cosas fueran de tal manera que los objetos físicos sólo existieran cuando *no* fueran percibidos? Es decir, que existieran mientras nadie los viera, tocara, oyera, etc., y que en el preciso instante que alguien los percibiera dejaran de existir; entonces *parecería* que existen, pero esa apariencia no sería más que una

ilusión.

¡Lo más divertido del caso es que un universo así es posible desde el punto de vista lógico! <<

[1.4] John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865), capítulo 11. <<

[1.5] *The Letters of William James* (1926), editadas por su hijo Henry, Vol. 2. A lo largo de todo *The Meaning of Truth* (1909) James manifiesta una sorpresa parecida ante el hecho de que alguien pudiera suponer que él negaba la existencia de una realidad independiente de la mente. He aquí un fragmento del prólogo:

Después de haber escrito que verdad significa «concordancia con la realidad», y de haber insistido en que la parte principal de la conveniencia de cualquier opinión

es su acuerdo con el resto de la verdad reconocida, no sospeché que se fuera a hacer una lectura exclusivamente subjetivista de la acepción que había propuesto. Tenía tan clara la necesidad de referencias objetivas que nunca pensé que mis oyentes fueran a dejarla escapar; y lo último que me hubiera esperado es que se me acusara de negar la realidad exterior al referirme a las ideas y sus verificaciones. Ahora, lo único que me asombra es que los críticos hayan encontrado que un personaje tan tonto, como yo les debo de haber parecido, fuera

merecedor de una refutación explícita.

Pero, ¿exactamente hasta qué punto es externa esta realidad? James nunca da una respuesta clara. Unas veces escribe como si estuviera «ahí afuera», independientemente de cualquier vida humana, y otras adopta la posición de Millian, según la cual no hay más que las regularidades del fanerón.

Según un viejo mito, la tierra descansa sobre un elefante que se encuentra sobre una tortuga que está sobre otra tortuga, y (como dice un viejo chiste) sigue con «tortugas y tortugas sin parar». James

recuerda este mito en el capítulo 3, y a continuación pregunta: «¿No ha de acabar esto con alguna cosa que se sostenga a sí misma?». ¿Por qué no hacer de la experiencia el punto de apoyo final? Puede que haya, escribe, una «*Ding an sich* ajena a la experiencia que mantenga todo el sistema en funcionamiento», pero ¿por qué preocuparse por la existencia de una «futilidad tan oscura»? Es un postulado innecesario. «La experiencia, considerada globalmente, es autoconsistente y no descansa en nada... el que percibe y el objeto percibido han de ser ambos partes de la experiencia.»

Y otra vez (capítulo 13): «La “experiencia” que postula la definición pragmática *es* ese algo independiente que el antipragmatista le acusa de ignorar».

En el capítulo 8, James enumera ocho malentendidos que ocasiona habitualmente el pragmatismo. Al comentar las acusaciones 3, 4, 6 y 8, afirma varias veces que es la correspondencia con una realidad exterior lo que convierte en «verdadera» una creencia dada. «Las realidades no son *verdaderas*, simplemente *son*; y las creencias son verdades que se refieren a ellas.» Y, escribe, aunque el

pragmatismo sea compatible con el solipsismo, no tiene una afinidad especial con éste, ni con ninguna otra ontología. Por lo que a él respecta: «Soy un realista epistemológico».

Sólo una palabra más antes de que acabe este prefacio. A veces se hace una cierta distinción entre Dewey, Schiller y yo, como si, al suponer la existencia del objeto, yo hiciera una concesión al prejuicio popular que ellos, como pragmatistas más radicales, se negaron a hacer. Tal y como yo entiendo lo que dicen estos autores, los tres estamos

absolutamente de acuerdo en aceptar la trascendencia del objeto (en el supuesto de que sea susceptible de ser experimentado) con respecto al sujeto, en la relación de verdad. Dewey, en particular, ha insistido casi hasta hacerse pesado en que todo el sentido de nuestros estados y procesos cognoscitivos descansa en el modo como intervienen en el control y en la revalorización de unas realidades o existencias independientes. Sin esas existencias independientes, a las que se refieren nuestras ideas, y a las que pretenden transformar, su teoría del

conocimiento es, además de absurda, carente de sentido. Pero como tanto él como Schiller se niegan a hablar de objetos y relaciones «trascendentes» en el sentido de que estén completamente más allá de la experiencia, sus críticas se arrojan sobre frases sueltas de sus escritos a fin de demostrar que niegan la existencia *en el reino de la experiencia* de objetos exteriores a las ideas que manifiesten su presencia. Parece mentira que unos críticos educados y aparentemente sinceros puedan ser tan incapaces de captar el punto de vista de su

adversario.

He de confesar que me parece aún más increíble que James no pudiera comprender el porqué de la desorientación de sus oponentes. Admite que sus escritos anteriores sobre el pragmatismo fueron a menudo «descuidados» y «elípticos», pero el nuevo libro tampoco consigue aclarar gran cosa en ontología. Si los objetos son externos a la mente de cualquier persona, pero no son trascendentes en el sentido de estar fuera de la experiencia humana, estamos otra vez con la posición de John Stuart Mill, que negaba

la necesidad de postular una realidad tras el fanerón. Estamos aún atrapados en una especie de solipsismo humanista y colectivo que, por cierto, está en contradicción con el teísmo de James. ¿Creía James de verdad que si desaparecieran todas las mentes del universo, y con ellas todas las formas de experiencia humana, los planetas seguirían en sus órbitas a pesar de que no hubiera unos ojos que los contemplaran? Estoy convencido de que sí, pero escapa a mi comprensión cómo se las podía arreglar (y cómo se las arreglaría Dewey más tarde) para pensar esto sin postular una realidad

independiente de cualquier experiencia humana. <<

[1.6] John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), capítulo 25. <<

[1.7] *The Philosophy of John Dewey*, editado por Paul Schilpp, Tudor Publishing, (New York) (1939), nota al pie de la página 542. <<

[1.8] Rudolf Carnap, que consideraba que su *Der logische Aufbau der Welt* (1928) no era más que un intento de esbozar un programa, reconoció pronto sus puntos débiles. En un prólogo a la segunda edición (1961) decía que su mayor error había consistido en basar el programa *Aufbau* en una sola relación primitiva y no en muchas, pero mantuvo que su tesis de la «reducibilidad de los conceptos de objeto a conceptos autopsicológicos sigue siendo válida».

Nelson Goodman hizo un gran esfuerzo por volver a poner a flote el programa *Aufbau* en *The Structure of Appearance*

(1951). Véase también el artículo de Goodman acerca de la relevancia del programa *Aufbau* en *The Philosophy of Rudolf Carnap* (1963), y los comentarios de Carnap en el mismo volumen.

Los filósofos siguen disputando acerca de si es o no posible reducir todo el contenido empírico de un lenguaje físico a otro fenomenológico, y viceversa. Todo el mundo está de acuerdo en que ningún intento de llevar a cabo esta reducción ha sido concluido con éxito, aunque casi todos piensan que tales intentos han valido la pena. Mi conjetura es que cada uno de estos lenguajes tiene

partes que no se pueden reducir al otro. El Padre Frederick Copleston resume así la situación, en el capítulo sobre Mill de su maravillosa *History of Philosophy* (Volumen 8, parte 1.^a):

El solipsismo ha resultado ser el espectro que siempre ha perseguido el fenomenalismo. No quiere esto decir que los fenomenalistas hayan abrazado efectivamente el solipsismo, pues no es cierto que hayan hecho nada parecido. La dificultad estriba más bien en plantear el fenomenalismo de tal manera que, por una parte, no lleve a

una conclusión solipsista, y que, por otra, no implique un abandono implícito del fenomenalismo. Acaso el intento más logrado de formular la posición fenomenalista sea la versión lingüística moderna (la de Carnap, por ejemplo)... Pero ésta puede parecer una evasión de los problemas cruciales. Al mismo tiempo, si empezamos buscando substratos ocultos, nos encontraremos con nuevas dificultades. Y se puede simpatizar con el enfoque realista y racional que propugnan algunos de los recientes partidarios del lenguaje

corriente. Sin embargo, el problema estriba en que, una vez que se ha vuelto al lenguaje ordinario, los problemas filosóficos de siempre tienden a reaparecer. <<

[1.9] Para los ataques a la opinión de que toda la matemática es una construcción humana véase mi escrito «Mathematics and the Folkways» y mi reseña del libro *The Mathematical Experience*, de Philip Davis y Reuben Hersh. Ambos trabajos han sido vueltos a imprimir, con comentarios adicionales, en mi obra *Order and Surprise* (1983). <<

[1.10] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), capítulo 3. <<

[1.11] *The Philosophy of Rudolf Carnap*,
op. cit. <<

[1.12] Bertrand Russell, «William James's Conception of Truth» [La concepción de la verdad según William James], en *Philosophical Essays* (1910). <<

[1.13] La literatura que trata de la filosofía de la mecánica cuántica es demasiado extensa para que pueda citar más de dos referencias. *The Philosophy of Quantum Mechanics*, de Max Jammer, es de lectura indispensable. Si se quiere una discusión alegre sobre la mecánica cuántica y la realidad, véase el capítulo «Quantum Weirdness» [El misterio cuántico] de mi libro *Order and Surprise* (1983). <<

[1.14] G. K. Chesterton, «The Crime of Gabriel Gale», en *The Poet and the Lunatic* (1929). <<

[1.a] Personajes-animales imaginarios de *Alicia en el País de las Maravillas* y *La caza del Snark*, de Lewis Carroll. (N. del T.) <<

[2.1] Véase, por ejemplo, *El Sofista* de Platón, líneas 262-263. <<

[2.2] Un ejemplo divertido de cómo James se vio obligado a emplear unos condicionales tan incómodos, se puede ver en el «Diálogo» que cierra su *The Meaning of Truth*. El antipragmatista sostiene que incluso las afirmaciones que se refieren a hechos pasados que no pueden ser comprobados pueden ser consideradas como verdaderas o falsas. James está de acuerdo con esto, pero sólo si se le deja decirlo en su propio lenguaje:

La verdad de un suceso pasado, presente o futuro no es, a mi modo

de ver, sino otra manera de decir que *si* el suceso *es* percibido efectivamente alguna vez, la naturaleza de la percepción está ya hasta cierto punto predeterminada. La verdad que precede a la percepción efectiva de un hecho no es más que lo que, a la larga, cualquier posible observador de dicho hecho se verá obligado a creer acerca del mismo. Ha de creer algo que le lleve a tener una relación satisfactoria con ese hecho, que demuestra ser un sustituto mental digno del mismo. <<

[2.3] El lector interesado en conocer más detalles de la controversia entre Russell y Dewey debería leer las siguientes referencias respetando el orden cronológico:

(1) «A Short Catechism Concerning Truth» [Un breve catequismo acerca de la verdad], en *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910), de John Dewey. Este artículo de primera época no trata de Russell, pero en él Dewey contesta a las principales acusaciones que se habían lanzado contra el pragmatismo (al igual que James había hecho anteriormente en el capítulo 8 de *The*

Meaning of Truth).

(2) Bertrand Russell, «Dewey's New Logic», en *The Philosophy of John Dewey*, editado por Paul Arthur Schilpp (1939).

(3) La réplica de Dewey a Russell, *ibid*, páginas 544-549.

(4) El capítulo 23 de *Inquiry into Meaning and Truth* (1940), en el que Russell responde a la réplica de Dewey.

(5) El capítulo sobre Dewey de la *History of Western Philosophy* [Historia de la filosofía occidental] (1945), de Russell.

(6) «Propositions, Warranted Assertibility, and Truth» [Proposiciones,

y verdad], en *Problems of Men*, de Dewey (1946). Refutación de Dewey.

(7) El capítulo 3 de *Impact of Science on Society* (1951), de Russell. Para la controversia anterior entre Russell y William James, véase:

(a) «William James's Conception of Truth» (1908) y «Pragmatism» (1909), ambos de Russell y reimprimados en *Philosophical Essays* (1910).

(b) La réplica de James a esos dos artículos, en la que dice que las ideas de Russell son «abstraccionismo morboso», se volvió a publicar como capítulo 14 de *The Meaning of Truth*, op. cit. <<

[2.4] Charles S. Peirce, *Collected Papers*, Vol. 5, sección 211 (1934). <<

[2.5] La correspondencia entre Strong y James está publicada en el Volumen 2, capítulo 82, de *The Thought and Character of William James* [Pensamiento y carácter de William James] (1935), de Ralph Barton Perry.

<<

[2.6] Paul Edwards, «Kierkegaard and the “Truth” of Christianity», en *Philosophy*, vol. 46, abril de 1971, páginas 89-108. El artículo ataca a Kierkegaard por sus intentos a lo James de redefinir la verdad como lo que una persona cree fervientemente. <<

[2.7] John Stuart Mill, *A System of Logic*, Libro 4, capítulo 4, sección 6. El encabezamiento de esta sección es «Consecuencias perniciosas de abandonar parte de las connotaciones comunes de las palabras».

Berkeley, que había redefinido anteriormente la palabra *materia* con un sentido distinto del habitual (para Berkeley era la mente de Dios), también era plenamente consciente de la importancia de no abandonar el significado usual de las palabras, a menos que haya razones de peso que obliguen a ello. He aquí cómo discuten

sobre ello los personajes del segundo de sus *Three Dialogues Between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists*:

FILONUS: Dime, Hylas, ¿habría que dar a cualquiera la libertad de cambiar el significado característico y usual asignado a un nombre del uso común de cualquier idioma? Supón, por ejemplo, que un viajero te contara que en cierto país los hombres atraviesan el fuego sin sufrir daño alguno; y que, al explicarse mejor, descubrieras que con la palabra *fuego* quisiera decir

lo que otros llaman *agua*; o que dijera que hay árboles que andan con dos piernas, queriendo decir hombres con la palabra *árboles*. ¿Lo encontrarías razonable?

HILAS: No, lo encontraría muy absurdo. El uso habitual es lo que da la pauta de la corrección del lenguaje. Y cuando uno habla incorrectamente adrede está pervirtiendo el uso del habla, y con ello no consigue sino alargar y multiplicar las disputas allí donde en el fondo se está de acuerdo. <<

[2.8] El artículo original de Tarski se encuentra en muchas antologías, entre ellas *Logic, Semantics, Metamathematics* (1956), de Tarski, donde aparece como capítulo 8, «The Concept of Truth in Formalized Languages» [El concepto de verdad en los lenguajes formalizados]. Para una exposición menos técnica, véase su «Truth and Proof» [Verdad y demostración], aparecido en *Scientific American*, junio de 1963. <<

[2.9] Un ejemplo reciente de las dificultades verbales que se plantean cuando alguien intenta prescindir de la teoría de la correspondencia de la verdad nos lo proporciona la curiosa historia de Thomas Kuhn. Su *Structure of Scientific Revolutions* (1962) ha tenido muchísima influencia, especialmente entre la gente que estudia sociología de la ciencia. Su tesis es muy simple. Habitualmente la ciencia sigue un desarrollo normal, que consiste en que una comunidad científica se ocupa de resolver problemas en el marco de una teoría aceptada por todos, que Kuhn

llamó paradigma. (Como ejemplos metafóricos, Kuhn puso los crucigramas y los rompecabezas, aunque se trata de ejemplos desafortunados, puesto que en ambos casos hay una solución única conocida de antemano.) Estos períodos de «ciencia normal» son interrumpidos por cambios revolucionarios que se producen cuando aparecen «anomalías», enigmas que no pueden ser descifrados en el paradigma vigente. Lenta y dolorosamente, contra la oposición de muchos científicos (principalmente los más mayores), se produce un «cambio de Gestalt» y el viejo paradigma cede su sitio a otro nuevo. En este aspecto, la

historia de la ciencia se parece a la de la música, la pintura y otras bellas artes. Si bien es cierto que los cambios de paradigma se producen en efecto, la mayoría de historiadores de la ciencia encuentran que el esquema de Kuhn es exagerado y simplista. Su empleo del adjetivo «inconmensurable» para referirse a paradigmas rivales hizo que muchos supusieran que consideraba que la elección entre paradigmas era algo irracional. De ser así, se haría difícil decir que al cambiar de paradigma la ciencia está haciendo un auténtico progreso. Kuhn negó eso con firmeza en la postdata a la segunda edición (1970)

de su libro. Insistía allí en que los nuevos paradigmas *no* son escogidos irracionalmente, sino que son adoptados en base a su «precisión, simplicidad, fecundidad y otras razones por el estilo». Y otra vez: «la precisión en la predicción, en especial la cuantitativa; el equilibrio entre los temas esotéricos y los cotidianos; y la cantidad de problemas distintos que se pueden resolver» son algunos de los criterios que intervienen en la elección.

Uno podría suponer que por «precisión» Kuhn quiere decir la exactitud con que una teoría se corresponde con el mundo; pero no, deja bien claro que detesta la

idea de que una teoría sea mejor que otra «por el hecho de que en cierto modo nos dé una mejor representación de cómo es la naturaleza en realidad», y que las teorías «se acercan cada vez más a la verdad..., esto es, al emparejamiento entre las entidades con que la teoría puebla la naturaleza y lo que es “en realidad”».

Desde que escribió esa postdata, Kuhn ha luchado por defender las observaciones anteriores, pero cada vez se ha hecho más difícil de entender. Como dijo Harvey Siegel (en una reseña del libro de Kuhn, *The Essential Tension* (1977), para *The*

British Journal of the Philosophy of Science, Vol. 31, 1980, páginas 359-384): «Parece como si Kuhn quisiera a la vez mantener la inconmensurabilidad (y con ella la irracionalidad), y, a pesar de ello, negar la irracionalidad y tener en consideración la comunicación entre partidarios de paradigmas rivales (abandonando con ello la inconmensurabilidad). Espero que esté claro que Kuhn no puede sostener ambas posturas a la vez. Al mantener la inconmensurabilidad, su negación de la tesis de la irracionalidad carece de valor».

Consideremos los modos en que la

ciencia ha progresado indiscutiblemente, sin dejar de ser falible. Ha avanzado en su capacidad de explicar, resolviendo enigmas que los antiguos griegos no supieron resolver. Ha progresado en su capacidad de predecir; puede hacer miles de pronósticos que los griegos no eran capaces de hacer. Ha fabricado unos instrumentos maravillosos que permiten observar mejor la naturaleza (telescopios, microscopios, ciclotrones, etc.). Su aplicación a la naturaleza ha dado lugar a una tecnología cuya asombrosa capacidad para controlar la naturaleza puede ser empleado con fines humanos. Si Platón y Aristóteles

podieran levantar la cabeza, quizá sería esta tecnología lo que más les asombraría.

¿Por qué la ciencia ha tenido unos éxitos tan fantásticos? Hay una respuesta obvia, tan sencilla que hasta un niño podría entenderla. Los ha conseguido por la misma razón que un pájaro se las sabe arreglar para encontrar comida y construir su nido. Triunfa porque los cerebros humanos han sabido aprender más que los pájaros en lo que se refiere a la estructura del mundo —sí, de un mundo «exterior», independiente de nosotros y de nuestras propensiones culturales. Si Kuhn pudiera llegar a

admitir alguna vez la fuerza de esta hipótesis tan sencilla y antigua, se disiparían todas sus dificultades. <<

[3.1] Aunque cueste creerlo, Paul Karl Feyerabend, un filósofo de la ciencia vienes, que enseña en la Universidad de California en Berkeley desde 1958, propone un caos parecido a éste. Para Feyerabend no hay método científico, en el sentido de que no hay unas reglas que haya que respetar. Según él, dos teorías rivales son tan inconmensurables como dos culturas distintas. Dado que recomienda que las escuelas estatales puedan enseñar lo que quieran los contribuyentes, sin excluir cosas tales como la astrología, la parapsicología, el creacionismo, el vudú y las danzas de la

lluvia, se ha convertido en el filósofo favorito de los que creen en lo paranormal y son capaces de entender lo que escribe. Mi opinión acerca del «anarquismo epistemológico» de Feyerabend la podéis encontrar en mi artículo «Science and Feyerabend», escrito en 1982 y reimpresso en *Order and Surprise* (1983). <<

[3.2] Samuel Goudsmit, *ALSOS* (1947).

<<

[3.3] Los sociólogos William Sims Bainbridge y Rodney Stark, en un artículo titulado «Superstitions: Old and New» [Lo antiguo y lo moderno de las supersticiones], publicado en *The Skeptical Inquirer* (volumen 4, verano de 1980), explicaron sus investigaciones sobre la correlación entre la fe religiosa y las creencias en ciertos aspectos de las tendencias ocultistas comunes. Descubrieron que las personas con más inclinación a creer en ESP y en los OVNI extraterrestres eran aquellas que no profesaban ninguna religión. Los cultos paranormales eran más fuertes en

las zonas en que las Iglesias tradicionales eran más débiles. <<

[3.4] *Fads and Fallacies in the Name of Science* (1951). <<

[3.5] *Science: Good, Bad and Bogus*
(1981). <<

[3.6] La siguiente lista de libros y artículos que tratan de la paraciencia en general pueden ser de utilidad para algunos lectores. Los títulos están ordenados por categorías y cronológicamente. Empezando por los artículos:

Laurence J. Lafleur, «Crank and Scientists», *The Scientific Monthly*, Vol. 73, noviembre 1951, páginas 284-290.

Edwin G. Boring, «The Validation of Scientific Belief», *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 96, octubre 1952, páginas 535-539.

Bernard Cohen, «Orthodoxy and

Scientific Progress», *ibid*, páginas 505-512. L. Sprague de Camp, «Orthodoxy in Science», *Astounding Science-Fiction*, mayo 1954, páginas 116-129. Ernest Nagel, «Stigmata of Pseudoscience», en *Logic Without Metaphysics* (1956). Fred J. Gruenberger, «A Measure of Crackpots», *Science*, Vol. 145, 25 de septiembre de 1964, páginas 1413-1415. Wesley C. Salmon, «Inquiries into the Foundations of Science», en *Vistas of Science* (1968). L. Sprague de Camp, «The Way of the Charlatán», *Science Digest*, marzo 1975, páginas 51-57. Philip H. Abelson, «Pseudoscience», *Science*, Vol. 184, 21 de junio de 1974,

página 1233. Bill Harvey, «Crank and Others», *New Scientist*, 16 de marzo de 1978, páginas 739-741. James S. Trefil, «A Consumer's Guide to Pseudoscience», *Saturday Review*, 29 de abril de 1978, páginas 16-21. Carl Sagan, cinco capítulos sobre «The Paradoxes», en *Brocas Brain* (1979). Lyell D. Henry, Jr., «Unorthodox Science as a Popular Activity», *Journal of American Culture*, Vol. 4, verano 1981, páginas 1-22. Kendrick Frazier, «Will the Real Science Please Stand Up», *Sciquest*, septiembre 1981, páginas 11-15. Douglas R. Hofstadter, «Metamagical Themas», *Scientific*

American, febrero 1982. Jeremy Bernstein, «Scientific Cranks: How to Recognize One and What to Do Until the Doctor Arrives», en *Science Observed* (1982). Steven I. Dutch, «Notes on the Nature of Fringe Science», *Journal of Geological Education*, Vol. 30, 1982, páginas 6-13.

Los libros que tratan de paraciencia en general, publicados a partir de 1950: D. H. Rawcliffe, *Illusions and Delusions of the Supernatural and the Occult* (1959). Christopher Evans, *Cult of Unreason* (1973). John T. Sladek, *The New Apocrypha* (1973). Charles Fair, *The New Nonsense* (1974). R Laurence

Moore, *In Search of White Crows* (1977). Roy Wallis, ed., *On the Margins of Science* (1979). Marsha P. Hanen, Margaret J. Osier y Robert G. Weyant, eds., *Science, Pseudoscience and Society* (1980). Kendrick Frazier, ed., *Paranormal Borderlands of Science* (1981). George O. Abell, Barry Singer, eds., *Science and the Paranormal* (1981). Martin Gardner, *Science: Good, Bad and Bogus* (1981). Daisie y Michael Radner, *Science and Unreason* (1982).

Véanse también algunos de los libros de Daniel Cohen, empezando por *Myths of the Space Age* (1967), y todos los

números de *The Skeptical Inquirer*. El editor de la revista es Kendrick Frazier, del que hemos citado un libro que es una colección de artículos de esa revista. Sobre la influencia nefasta de las chifladuras pseudocientíficas en la ciencia ficción, consultad el artículo «Pseudoscience» de Peter Nicholls, en *The Science Fiction Encyclopedia* (1979), editada por Nicholls. <<

[3.7] *Fads and Fallacies*, op. cit. <<

[3.8] Joseph Banks Rhine, *The Reach of the Mind* (1947), capítulo 11. <<

[3.9] El experimento de las cucarachas de Schmidt se encuentra en «PK Experiments with Animals as Subjects», *The Journal of Parapsychology*. Vol. 34, 1970, páginas 255-261. Si queréis leer algo que es divertido sin pretenderlo, ved la explicación que da Louisa E. Rhine en *Psi—What Is It?* (1975), de los experimentos TQ con animales de Schmidt; y también el capítulo sobre «ESP y animales» de *What's New in ESP* (1976), de Martin Ebon.

Cuando Walter J. Levy, Jr. trabajaba con Rhine descubrió que los huevos de

gallina vivos podían influir sobre un «randonizador» de tal manera que éste los calentara más de lo que habría sido de esperar de la acción del puro azar. Schmidt había informado ya de un experimento similar con su propio gato. El trabajo de Levy con huevos fecundados se encuentra en «Possible PK by Young Chickens to Obtain Warmth», de Levy y E. André, en *The Journal of Parapsychology*, vol. 34, 1970, página 303. En la literatura psi ya no se encuentran referencias a este experimento sobre la TQ de los huevos debido a que Levy fue cogido haciendo trampas en un experimento que pretendía

poner a prueba la capacidad de las ratas para influir sobre un «randonizador» (véase la nota 13 de este mismo capítulo). <<

[3.10] La cita es del artículo de Flew, «Parapsychology Revisited», aparecido en *The Humanist*, mayo 1976. <<

[3.11] Estas declaraciones, del vidente Ingo Swann, han sido «confirmadas» por Harold Puthoff y Russell Targ en unos experimentos que explican en el capítulo 2 de su libro *Mind-Reach* (1977). <<

[3.12] Esta maravillosa técnica para ganar a la ruleta por medio de la amplificación del poder precognitivo de un grupo de jugadores fue explicada por Puthoff y Targ en unas galeradas encuadernadas de *Mind-Reach* que la editorial Delacorte Press/Eleanor Friede envió a los críticos. Después de relatar los éxitos fantásticos conseguidos con el método, añadían:

Tales hazañas de casino han salido realmente airosas de las pruebas científicas a que han sido sometidas, y han motivado algunos artículos.

Para aquéllos a quienes interese, describimos aquí una estrategia que ya na sido probada y publicada. A pesar de ser un poco complicada, ha brindado a algunos conocidos nuestros la oportunidad de ganar en el casino y salir con algún dinero en el bolsillo, como prueba de su destreza psíquica.

Comenté este método en una recensión de *Mind-Reach* que se reimprimió en *Science: Good, liad and Bogus* (1981). Para mi mayor sorpresa, cuando *Mind-Reach* salió publicado, sus páginas acerca del sistema para ganar a la ruleta

habían desaparecido. Para más detalles,
véase mi libro. <<

[3.13] Boyce Rensberger informó sobre el escándalo Levy en *The New York Times* (20 de agosto de 1974). *Time* (26 de agosto de 1974) y el *APA Monitor* (noviembre de 1974) publicaron otros reportajes sobre el tema. El propio Rhine comentó el caso (sin mencionar el nombre de Levy) en «A New Case of Experimenter Unreliability» [Un nuevo caso de un experimentador en quien no se puede confiar], publicado en su *Journal of Parapsychology* (junio de 1974). <<

[3.14] A pesar de las numerosas acusaciones de fraude lanzadas por C. E. M. Hansel y otros escépticos, los principales parapsicólogos se negaron a aceptarlas hasta que Betty Markwick publicó sus sensacionales descubrimientos en los *Proceedings of the Society for Psychical Research* (vol. 56, mayo 1978, págs. 250-277). Un resumen de sus pruebas, y la manera increíble de racionalizarlas de J. G. Pratt, se encuentra en *Science: Good, Bad and Bogus*, op. cit., capítulo 19. Las declaraciones de Rhine sobre el asunto Soal aparecen en el capítulo 10

de *Reach of the Mind* (1974). <<

[3.a] En el original *thoughlography*.
Nótese el juego que permite la fonética
inglesa de esta palabra y la de
photography. (N. del T.) <<

[4.1] Esta es la segunda estrofa del poema 812 de *The Complete Poems of Emily Dickinson*, editado por Thomas H. Johnson (1960). <<

[4.2] *De Nude Descending a Staircase*,
de X. J. Kennedy (1961). <<

[4.3] Segunda estrofa del poema 566 del libro citado en la nota 1 de este capítulo.

<<

[4.4] Uno de los cambios más notables de la historia de la pintura y la escultura en los EE. UU. se produjo hacia finales de los años setenta y principios de los ochenta, cuando se pasó del arte abstracto al realismo académico. Ya hace mucho tiempo que las críticas de arte del *New York Times* me resultan tan divertidas como las columnas de Russell Baker, pero nunca he encontrado nada más divertido que el artículo de Hilton Kramer sobre «The Return of the Realists», del domingo 25 de octubre de 1981.

Durante muchos años Kramer había

estado cantando las excelencias de las formas más extremadas del arte abstracto. Considerad, por ejemplo, el cuadro *The Barber's Tree*, de Jasper Johns. Consiste únicamente en un montón de líneas paralelas en rosa. Leed los términos elogiosos que empleaba Kramer para referirse a dicho cuadro en febrero de 1976: «Johns pretende una coherencia de lo más delicada, contraponiendo entre sí distintos tonos de rosa, sin romper en ningún momento el ritmo global del cuadro y estableciendo (entre el pincel y el ojo del espectador) algo equivalente a una relación amorosa».

Ese mismo año, Kramer criticaba despiadadamente el realismo. El 16 de octubre decía: Andrew Wyeth es soso, aburrido, repetitivo, deprimente, vacío de sentimiento y vergonzosamente sentimental. Lo malo de Wyeth es que su realismo es «completamente falso». El «marrón excrementico» con que moja sus paisajes sugiere una «obsesión escatológica oculta». La campiña de Maine, decía Kramer, hormiguea de flores de colores. ¿Dónde están las flores en los cuadros de Wyeth?

«Al salir de este ambiente postizo [Kramer había estado cubriendo una exposición de Wyeth en el Metropolitan

Museum of Art], ¡qué agradables resultaban el sol y el gentío de la Quinta Avenida! Hasta el contaminado aire de Manhattan parecía oler mejor después de las tinieblas visuales de las evocaciones de Mr. Wyeth... y los taxis, con su alegre amarillo, parecían obra de Matisse.»

Pero al tener que hacer frente a una moda con un ímpetu tan arrollador — hasta los principales críticos y grandes museos se habían adherido a ella— en octubre de 1981, Kramer se ve obligado a pensar en algo bueno que decir del realismo o a correr el riesgo de ser tachado de estar chapado a la antigua. Y

lo único que sabe hacer es expresar su sorpresa por la moda, señalar que no se trata de algo unificado (¡como si los movimientos artísticos lo fueran alguna vez!), y reconocer que «ha conseguido restablecer algo fundamental para la vida artística de nuestro tiempo —una manera de entender el arte que liga sus formas, su imagería y el mismo proceso de la creación artística al acto de la percepción individual, al yo, mientras va negociando su difícil avance en el mundo de la experiencia». Me parece que lo que Kramer quiere decir es que los artistas han vuelto a pintar las cosas tal como aparecen.

El último entusiasmo de Kramer es Milton Avery, un artista americano casi olvidado, del que se está realizando (ahora, mientras escribo esto) una exposición retrospectiva en el Whitney Museum de Manhattan. Kramer escribió un libro sobre Avery ya en 1962, y en su reportaje de primera plana (*The New York Times Magazine*, 29 de agosto de 1982) lo elogia como un gran maestro americano «con el ojo más apto para captar el color de toda la historia de la pintura americana» y cuyos paisajes y marinas tienen una «intensidad lírica... como ninguna otra cosa en el arte de nuestro tiempo».

Los cuadros de Avery son demasiado abstractos para que se le pueda considerar «realista», pero lo suficientemente figurativos como para que Kramer pueda escribir: «Hoy en día, la ortodoxia que hizo de lo abstracto la única piedra de toque del éxito prácticamente ha fracasado. El arte abstracto no es más que una opción artística más de entre las que están abiertas a un pintor serio, y no es siempre la más fértil». Así pues, ¿qué más hay de nuevo?

En mi opinión, Avery es lo peor de ambos mundos —ni un gran pintor abstracto ni un gran realista. Habrá que

esperar unos cuantos lustros para ver si la influencia del Whitney y de *The New York Times* bastan para catapultar a Avery a la cumbre de los grandes maestros, o si su reputación desciende pronto a la oscuridad en la que estaba hace treinta años.

En la actualidad también hay un movimiento, conocido como neoexpresionismo, que lucha por apoderarse de la atención y las carteras de los coleccionistas ricos. El más conocido de los neoexpresionistas americanos, Julián Schnabel, suele pegar platos rotos en sus telas. Otro neoexpresionista, el alemán George

Baselitz, ha descubierto otra nueva manera de expresarse: lo pinta todo cabeza abajo. Escribiendo sobre [*Art's Wild Young Turks*] «Los tunantes estafalarios del arte» en un ensayo que formaba parte de un artículo más largo, titulado «The Revival of Realism» (*Newsweek*, 1 de Junio de 1982), Mark Stevens dice que encuentra el arte invertido de Baselitz «extrañamente conmovedor». También a mí me conmueve de un modo extraño. Me provoca ganas de doblar la cintura y mirar por entre las piernas.

Espero que ningún lector saque la conclusión de que el arte abstracto no

me gusta. Al contrario, creo que la pintura no objetiva, al igual que la objetiva, se puede clasificar en una gama que va de lo excelente (Klee, Miró, Matisse...) a lo carente de valor (Ad Reinhardt). En este extremo pondría también a la mayoría de expresionistas abstractos y los «action painters» que alcanzaron gran reputación (Pollock, Rothko, Kline, Still, Motherwell, De Kooning...) inventando trucos publicitarios que les dieron el nombre con el que consiguieron que sus fraudulentas obras aparecieran en *Time* y *Life*, colocaron sus monstruosidades en los grandes museos, y engatusaron a

cualquiera cuyo gusto artístico no fuera más que un reflejo de la última moda.

<<

[4.5] Para una selección asombrosa de malas opiniones de poetas tales como Shakespeare y Milton, hechas por escritores y críticos eminentes, junto con grandes elogios de poetas que en la actualidad han caído en el mayor olvido, véase la entrada «Criticism, Curiosities of» del *Handy-Book of Literary Curiosities* (1892), de William S. Walsh. <<

[4.6] Esta entrevista salió en *The New York Times Book Review*, del 22 de julio de 1979. «Sandburg es el poeta de Chicago», decía Borges, «pero ¿qué es? Sólo es escandaloso —todo se lo debe a Whitman. Whitman fue grande, pero Sandburg no vale nada.» <<

[4.7] Perdonadme, pero (como ya debe de haber notado cualquier admirador de Williams) he cambiado los poemas —en un truco sucio que aprendí de Max Eastman en una conferencia suya sobre la baja calidad de la mayor parte de la poesía moderna, y que dio en la Universidad de Chicago. Los versos que dije que eran una parodia son el principio del poema corto de Williams «Portrait of a Lady». En la reseña citada anteriormente (aparecida en *The New York Times Book Review*, del 2 de noviembre de 1981) Sorrentino dice que éste es el «primer poema americano

absolutamente moderno».

«Este milagroso poema, *in toto*», sigue Sorrentino, «es un paradigma de las inquietudes técnicas de Williams. Observamos el hexámetro y yámbico perfectamente equilibrado, distribuido en dos versos, desbaratado y roto de repente; un elegante alejandrino que se detiene al cabo de poco; y un aborto recurrente de la causalidad y el desarrollo lógico. Nunca antes se vio nada parecido en la poesía inglesa o americana...»

Para que no penséis que mi baja opinión de Williams es idiosincrásica, añadiré que el número de críticos que la

comparten es comparable al de aquellos que están de acuerdo con quienes ponen a Williams por encima de Eliot, Pound y Wallace Stevens. Marius Bewley, en una reseña del *Poets of Reality*, de J. Hillis Miller, para el *The New York Review of Books* (20 de enero de 1966) dice que Williams es «el poeta más soso de cierta importancia que haya producido América en este siglo... Mr. Miller somete a un análisis sostenido poema tras poema, y ello no tiene otro efecto, para mí al menos, que revelar perversamente la nulidad de la obra que pretende examinar». <<

[4.8] Vale la pena echar una ojeada al ensayo de Chesterton sobre este libro, «On Bad Poetry», aunque sólo sea por sus comentarios sobre las horribles quintillas del padre de las hermanas Brontë. Lo encontraréis en *All I Survey* (1933). <<

[4.9] Véase Burton Egbert Stevenson, *Famous Single Poems* (1923), edición revisada (1935). <<

[4.10] El único ensayo escrito hasta el presente sobre Langdon Smith y su poema es mi «When You Were a Tadpole and I Was a Fish», reimpresso en *Order and Surprise* (1983). Nadie recuerda tan siquiera la fecha del periódico de Manhattan en la que apareció el único poema conocido de Smith. <<

[4.a] Un color está fuera / En campos
solitarios / Que la ciencia no puede
alcanzar / Pero que la naturaleza humana
siente. (*N. del T.*) <<

[4.b] El ganso que puso el huevo de oro /
Murió mirándose la horcajadura / Al
intentar ver cómo funcionaba su esfínter.
/ Si quieres poner bien, no mires. (*N. del
T.*) <<

[4.c] ¡Su belleza suavizaba la rugosa faz
de la tierra! / Me dio tres prendas: / Una
mirada, una palabra de su encantadora
boca / Y una frambuesa silvestre. (*N. del
T.*) <<

[4.d] Tus muslos son manzanos / Cuyas
flores tocan al cielo / ¿Qué cielo? El
cielo / del que Watteau colgó unas
zapatillas / de señora. Tus rodillas / Son
una brisa del sur —o / Una ráfaga de
nieve. ¡Ag! ¿Qué / clase de hombre era
Fragonard? / —Como si eso importara /
algo. (*N. del T.*) <<

[4.e] Se puede aprender / tanto / de una
mariposa / oscura / empapada de gotas /
de lluvia / junto a la carretilla / roja. (*N.*
del T.) <<

[4.f] Había un hombre, de nombre David Church, / Tenía mujer y familia también, / Un oficio y buen talento tenía / Pero cuanto ganaba se lo bebía. // Tenía casa y una pequeña granja, / Pero más bebía a medida que el día pasaba, / Se iba hundiendo más y más, / Hasta que sólo bebía y nada más. (*N. del T.*) <<

[5.1] La primera gran defensa de la ética emotiva por parte de Russell fue el capítulo 19 de *Religion and Science* (1935), y la última *Human Society in Ethics and Politics* (1954). Véase también el prefacio que escribió para una edición privada de su ensayo más famoso, *A Free Man's Worship* (publicado en Portland, Maine, por Thomas Bird Mosher en 1923), donde lo que dice sobre la ética pudiera muy bien haberlo dicho Dewey: «... la gente no difiere demasiado en cuanto a sus aspiraciones últimas, sino sólo en los medios para conseguirlas. Todo el

mundo está de acuerdo en que la felicidad es mejor que la infelicidad, que el amor es mejor que el odio, y que el conocimiento es mejor que la ignorancia». <<

[5.2] Carnap escribió poco sobre ética. Acerca de sus ideas finales sobre el tema, véase *The Philosophy of Rudolf Carnap*, editado por Paul Arthur Shilpp (Open Court, La Salle, IL, 1963), en especial el artículo de Abraham Kaplan, «Logical Empiricism and Value Judgments», y los comentarios de Carnap sobre las páginas 999-1013. Un buen resumen de la ética emotiva de Carnap y sus amigos se encuentra en *Language, Truth and Logic* (1935), de A. J. Ayer. <<

[5.3] La defensa de la ética emotiva por parte de Reichenbach se puede encontrar en los dos últimos capítulos de su *Rise of Scientific Philosophy* (1951). Las ideas de Santayana, en el mismo sentido, se encuentran en su sección sobre ética de «The Philosophy of Mr. Bertrand Russell», capítulo 4 de *Winds of Doctrina* (1914). ¡De hecho Russell cambió de opinión acerca de los valores éticos a consecuencia de la crítica de Santayana! Es uno de los pocos ejemplos que conozco de que un filósofo haya cambiado sus creencias como resultado de la crítica de otro. <<

[5.4] El ensayo de 1938 de Dewey está reimpresso en *Problems of Men* (1946). Compárese su postura con la tomada por Bronislaw Malainowski en un capítulo sobre «What is Human Nature?» en *A Scientific Theory of Culture ad Other Essays* (1944). Malainowski anota las siguientes necesidades comunes a todos los seres humanos: respirar, comer, beber, sexo, descanso, actividad, sueño, orinar, defecar, huir del peligro y evitar el dolor. Lo más notable de esta lista es que no permite establecer una distinción entre un ser humano y un hipopótamo. <<

[5.5] Franz Boas, «An Anthropologist's Credo», en *The Nation*, 27 de agosto de 1938. <<

[5.6] *The Autobiography of Mark Twain* (1959), editado por Charles Neider, capítulo 7. He tomado el fragmento de la nota 12, capítulo 22, de *The annotated Huckleberry Finn* (1981), de Michael Hearn. <<

[5.7] C. S. Lewis, *The Case for Christianity* (1947), 1.^a parte. <<

[5.8] Melville J. Herskovits, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* (1948). <<

[6.1] James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, sección 1769. Véase también la discusión de Boswell (sección 1778) con Johnson sobre el problema de reconciliar el libre albedrío con la presencia divina. <<

[6.2] La cita proviene de un planteamiento sorprendentemente bueno del problema del libre albedrío, dado en el segundo capítulo del *Treatise on Right and Wrong* (1934), de Mencken. Según contaba en una carta, invirtió dos semanas en redactar esas páginas, y el trabajo le dejó «completamente derrotado».

Robert Nozick dice tener una frustración parecida sobre este mismo tema. En sus pesadas *Philosophical Explanations* (1981) dedica casi cien páginas al libre albedrío. Están llenas de lo que Nozick llama «palos de ciego» que, por decirlo

empleando una agudeza de Whitehead, «dejan sin aclarar lo confuso del tema». Nozick confiesa que invirtió más tiempo «dándose de cabezazos» con este tema que con ningún otro de los que trata el libro, a excepción de los fundamentos de la ética. Desafortunadamente no se decide a dar el paso final de aceptar que no hay modo racional de evitar lo que acertadamente llama la «arena movediza» del indeterminismo y el «terreno helado» del determinismo <<

[6.3] La literatura sobre la paradoja de predicción está creciendo muy rápidamente. La que he presentado es una variante de otra que inventé para el capítulo 11 de mis *New Mathematical Diversions from Scientific American* (1966). Sobre la notable paradoja del ahorcado inesperado, véase el primer capítulo de mi *Unexpected Hanging and Other Mathematical Diversions* (1969). La paradoja de Newcombe, más reciente, fue el tema de mi columna en *Scientific American* de julio de 1973, de un artículo de Robert Nozick (marzo de 1974) y del capítulo 31 de mis *Science*

Fiction Puzzle Tales (1981), donde hay una lista de las principales referencias. Karl Popper ha escrito acerca de las paradojas de predicción, especialmente por su relación con la mecánica cuántica y las computadoras ideales. <<

[6.4] William James, «The Dilemma of Determinism», en *The Will to Believe* (1903). <<

[6.5] El debate entre Darrow y G. B. Foster, se puede encontrar en *Little Blue Book*, n.º 1286, publicado por Haldeman-Julius en 1928. <<

[6.6] Véase el volumen 5, sección 565, de los *Collected Papers* de Peirce. En esta sección Peirce da su famosa definición de la verdad pragmática como límite ideal de lo que se cree. Kant era también despectivo —la calificaba de «subterfugio miserable»— con la idea de que el libre albedrío se puede salvar en cierto modo convirtiéndolo en una cuestión de causalidad psicológica en vez de en un misterio del yo nouménico, atemporal y trascendente. <<

[6.7] *The Autobiography of G. K. Chesterton* (1936), capítulo 7. Escribiendo sobre ética y libre albedrío, Bertrand Russell (*Philosophical Essays*, 1910) dijo lo mismo con estas palabras:

Pero si es verdadero el determinismo, desde cierto punto de vista la única acción posible es la que uno lleva a cabo efectivamente. Por lo tanto, si los dos sentidos de posibilidad son el mismo, la acción que efectivamente se realiza es siempre objetivamente buena; pues es la única posible, y en

consecuencia no hay otra acción posible que habría producido mejores resultados. Este es, en mi opinión, un verdadero problema.

Russell sigue adelante y defiende el determinismo, pero sin resolver en modo alguno esta dificultad. <<

[6.8] El punto de vista de Kant se puede resumir así: en el mundo espacio-temporal de nuestra experiencia, el que investiga la ciencia, hay que suponer el determinismo causal; y en este sentido la voluntad no es libre. Pero la moralidad carece de sentido a menos que la voluntad *sea* libre, independientemente de lo que esto signifique. Por razones prácticas hay que suponer pues que el alma humana, considerada como «noúmenon», como cosa en sí, pertenece a la esfera de lo trascendente y eterno, y que en esta esfera es verdaderamente libre. El cómo se pueden reconciliar el

determinismo empírico y la libertad nouménica es un misterio que cae más allá de nuestras inteligencias finitas. Cuando digo que sigo a Kant en lo que respecta a mi actitud ante el libre albedrío, no quiero decir que acepte toda su metafísica, sino sólo su convicción de que el problema del libre albedrío es irresoluble.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (en una nota a pie de página en la sección final del libro tercero), Kant escribe: «Por lo tanto entendemos perfectamente bien qué es la libertad, de modo práctico (cuando se refiere a un deber), y sin embargo no

somos capaces de pensar siquiera en querer entender teóricamente su causalidad (o su naturaleza)». <<

[6.9] De la referencia citada en la nota 6.

<<

[6.10] William James, *Pragmatism*
(1907). <<

[6.11] Hay una buena defensa del enfoque de Bohr de los actos humanos, basado en la complementariedad, en «The Dilemma of Determinism after Seventy-five Years», de Clarence Shute, en *Mind*, volumen 70, julio de 1961, páginas 331-350. Estoy de acuerdo con todo lo que dice el profesor Shute, y sólo lamento que no fuera capaz de darse cuenta de que estaba repitiendo el punto de vista de Kant, dejando de seguirle al final, cuando éste afirma que la antinomia es irresoluble. <<

[6.12] El ensayo de Paine, «Predestination», está en el volumen 7 de *The Writings of Thomas Paine* (1908), editados y comentados por Daniel Edwin Wheeler. <<

[6.13] Rene Descartes, *Principies of Philosophy*, 1.^a Parte, 41. <<

[6.14] Charles S. Peirce, *Collected Papers*, volumen 4, sección 67. <<

[6.15] C. S. Lewis, *Beyond Personality*
(1945). <<

[6.16] James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, sección 1778. <<

[6.17] Raymond Smullyan, «Is God a Taoist?» en *The Tao Is Silent* (1977). El vicario saboyano de Rousseau, en el cuarto libro del *Emile*, lo dice así: Si trata de convencerme de que no tengo libre albedrío, dice, «podría convencerme también de que no existo». Que el libre albedrío forma parte del misterio del significado de ser una persona es, naturalmente, más antiguo que Descartes, Rousseau y Kant. Pocos teólogos católicos insistieron en ello más eficientemente que Guillermo de Occam, el fideísta inglés del siglo XIV. Sobre el problema de armonizar el libre

albedrío con la presciencia divina, Occam no se quedaba satisfecho con la respuesta causal de Tomás de Aquino, según la cual Dios, desde su atalaya eterna, puede ver exactamente lo que cada persona decidirá libremente. Occam tenía mucho más claro que Aquino que el problema era una paradoja irresoluble. «Es imposible», escribía en su *Commentary on the Sentences* (de Peter Lombard), «que una inteligencia de este mundo explique o intuya cómo Dios conoce todos los acontecimientos contingentes futuros.» Cito del excelente artículo de Ernest Moody sobre Occam en *The*

Encyclopedia of Philosophy (1967).

Dice Moody que Occam presentó una paradoja interesante que implica la voluntad de Dios y las de las mentes creadas. ¿Puede Dios querer que una persona le desobedezca? Como Dios quiere que todas las criaturas le amen y obedezcan, esta orden parece imposible de cumplir. Esa persona debería obedecer y desobedecer al mismo tiempo. (A uno le viene a la mente el caso de Abraham e Isaac.) ¿Hay que concluir, pues, que a Dios le es lógicamente imposible dar una orden como ésa? <<

[6.18] Del ensayo de Huxley sobre Descartes, en *Methods and Results* (1893). <<

[6.a] ... Por ellos mismos decidieron / Su
propia rebelión no yo. Si lo sabía de
antemano, / mi conocimiento no tuvo
ninguna influencia en su falta / que por
imprevista no hubiera resultado menos
cierta. (*N. del T.*) <<

[6.b] No querría que un dios viniera / De repente a protegerme del pecado, / Ya poner en orden mi morada; / Ni ángeles de resplandecientes alas de luego / Que ordenaran mis cosas y pensamientos terrenos; / Prefiero mis propias frágiles y escasas luces / A merced del viento y medio confundidas; / Prefiero el terror de las noches / Y el largo y penoso resurgir que sigue a la duda; / Prefiero estar perdido a dejar que mi alma / Vagamente escape a mi propio control / De mi propio espíritu dejar que sea, / Aunque débil, el único señor. (*N. del T.*)



[7.1] Garry Wills, *Confessions of a Conservative* (1979). <<

[7.2] «Milton Friedman», de Robert Edward Brown, en *Human Behavior*, noviembre de 1978. <<

[7.3] La observación de Rusher aparece en el artículo de Deirdre Carmody, «*National Review*, at 25, Celebrates Dual Victory» [*National Review*, a los 25 años, celebra una doble victoria], en *The New York Times*, 1 de diciembre de 1980. La «doble victoria» se refiere a que la revista celebró su vigésimo quinto aniversario junto con la elección de Ronald Reagan. «¿Se dan cuenta de lo que significa eso?», decía Rusher siguiendo con sus comentarios sobre la muerte del liberalismo. «Somos como una pareja que se ha estado peleando durante toda su vida de casados, y ahora

uno de los dos se ha muerto.» <<

[7.4] George Gilder, *Wealth and Poverty*
(1981). <<

[7.5] William F. Buckley, Jr., *The National Review*, 24 de julio de 1981, página 860. <<

[7.6] William James, *Memories and Studies* (1911), capítulo 13. <<

[7.7] Herbert Spencer, *The Study of Sociology* (1873). Spencer da algunos ejemplos pintorescos de consecuencias no intencionadas de algunos actos de gobierno. Los Estados Unidos podrían haber aprendido de uno de ellos. En 1617, Escocia intentó combatir el alcoholismo prohibiendo la venta de licor. El resultado inesperado fue que el consumo de ginebra *aumentó*. La primera vez que encontré la metáfora de la plancha de hierro de Spencer fue en *Sex in Relation to Society*, de Havelock Ellis, donde la aplica a los esfuerzos inútiles por combatir la prostitución

declarándola fuera de la ley <<

[7.8] El capítulo sobre los años sesenta de la autobiografía de Irving Howe, *A Margin of Hope* (1982), es un excelente análisis de por qué la Nueva Izquierda fue un fenómeno tan efímero. Quizá no dure, pero los estudiantes de hoy son menos revoltosos, y lo son menos de lo que solían ser. La acción política les aburre, y se interesan principalmente por la religión, el dinero, el matrimonio, prepararse profesionalmente, estar en buena forma física, el baloncesto y el rugby, y su vida sexual y social. Véase «Why It's All Quiet on the Campus Front?», *U. S. News & World Report*, 31

de enero de 1983, páginas 44-47. <<

[7.9] La cuestión técnica de si un Estado socialista radical es capaz de fijar los precios tan racionalmente como un mercado libre ideal, está resuelta en la actualidad. Según Mises, las agencias del gobierno tendrían que manejar una cantidad tal de información importante y resolver rápidamente un sistema de ecuaciones simultáneas tan horriblemente grande, que, en principio, una determinación racional de los precios es imposible. En efecto, Mises insistió en que la «economía» pierde todo su significado en un Estado socialista ideal. Hayek suavizó un poco

esta opinión. Según él, la asignación socialista de los precios era posible en principio, aunque no en la práctica.

Con el avance de las modernas computadoras, la programación lineal y los métodos estadísticos sofisticados, este argumento se ha convertido en algo tan obsoleto como los argumentos de los astrónomos que a principios de siglo escribían sobre la imposibilidad de los viajes a Marte. Se podría incluso aducir que a un régimen socialista le resulta hoy más fácil obtener datos fiables sobre un determinado sector de la economía que a los ejecutivos de los negocios privados, que no tienen acceso

a una información que la competencia mantiene en secreto.

No se trata tanto de resolver ecuaciones como de fijar precios de prueba que se puedan subir o bajar en base a la rápida realimentación informativa sobre la oferta y la demanda. Dejando aparte los enredos que conllevan la ineficacia burocrática y la corrupción, algunos economistas de hoy creen que un régimen socialista inteligente, si lo quisiera y pusiera en ello el interés necesario, podría asignar los precios de los bienes de primera necesidad por lo menos tan racionalmente como una economía capitalista. <<

[7.10] No os dejéis confundir por los ultraliberales que intenten convenceros de que los niños de las fábricas del siglo XIX estaban más sanos y más acomodados que los del campo. (Véase *Capitalism and the Historians*, 1953, editado y prologado por Friedrich von Hayek.) En primer lugar, no tenéis por qué creerlo. En segundo lugar ¿y qué si fuera cierto? <<

[7.11] Un buen resumen de los catorce artículos de la plataforma de 1928 del Partido Socialista, con comentarios sobre el modo como la economía americana los ha absorbido, se puede encontrar en el Apéndice A de *Free to Choose* (1979), de Friedman. Hay en la actualidad una vasta literatura acerca de por qué el socialismo democrático, como movimiento político a lo Debs-Thomas, se fue apagando en los Estados Unidos. El justamente admirado ensayo de Daniel Bell, «The Failure of American Socialism», está reimpresso en su colección, *The End of Ideology*

(1960). <<

[7.12] Ambas frases proceden de «Harvard's Nozick: Philosopher of the New Right», de Jonathan Lieberman, *The New York Times Magazine*, 17 de diciembre de 1978. La convicción de Nozick de que los esfuerzos federales por aliviar la miseria humana en gran escala podrían ser sustituidos por aportaciones voluntarias a la caridad, sin la coacción de las leyes tributarias, supera toda comprensión. Varios estudios han probado que la gente de nuestra cultura no encuentra racional hacer privadamente unas contribuciones que hace de buen grado cuando hay una

ley federal que obliga a hacerlo, por no decir que, a menudo, las organizaciones de caridad voluntaria gastan el ochenta o el noventa por ciento de los ingresos recolectados en gastos de colecta.

En 1981, los empresarios tendrían que haber multiplicado por veinte, más o menos, sus contribuciones voluntarias, para llenar el vacío dejado por los recortes de Reagan en los programas sociales. La afirmación de George Gilder (en *Wealth and Poverty*) de que «para triunfar, los pobres necesitan sobre todo el aguijón de su pobreza» puede tener algún sentido en tiempos de expansión económica, pero en épocas de

paro es una crueldad. Esperar que los pobres sufran pacientemente severos reveses económicos con la esperanza de que el dinero les irá llegando gota a gota si un programa smithiano no probado llega a dar resultados, revela una indiferencia hacia los pobres que sólo es característica de los smithianos más fanáticos.

La observación de Keynes de que a la larga estaremos todos muertos es citada más a menudo que la frase que la sigue: «La tarea que se plantean los economistas es demasiado fácil e inútil si en las épocas tormentosas lo único que nos saben decir es que cuando pase

la tempestad la mar volverá a la calma».



[7.13] Samuel Scheffler, «Natural Rights, Equality, and the Minimal State», en *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia* (1981), editado por Jeffrey Paul. <<

[7.14] William F. Buckley, Jr., «Ayn Rand RIP [rest in peace]», *The National Review*, 2 de abril de 1982, páginas 380-381.

La influencia de Rand sobre Nozick fue considerable, a pesar de que éste se haya desmarcado hasta cierto punto del modo de razonar de aquélla. En la antología que se cita en la nota 13, Nozick tiene un artículo titulado «On the Randian Argument», en el que intenta demostrar la falta de base de la manera como Rand justifica la superioridad moral del capitalismo de libre mercado, aunque él acepte las conclusiones. El

artículo siguiente de este curioso volumen está firmado por dos randianos, que insisten en que Nozick no ha interpretado correctamente el razonamiento de Rand.

En su primera nota de pie de página, Nozick escribe:

Dado que en lo que sigue voy a ser absolutamente crítico con los razonamientos de Miss Rand, quiero insistir aquí (sobre todo después de que se le haya dado una atención más injuriosa y abusiva en la prensa) en que sus dos principales novelas me han parecido apasionantes,

profundas, aclaradoras y motivadoras. Estas virtudes no garantizan, naturalmente, que sus conclusiones sean verdaderas, ni tan siquiera con la ayuda de un «sentido de la vida» que es útil al hombre. Y aun suponiendo que sus conclusiones sean ciertas, todo ello no garantiza tampoco que los *argumentos* efectivamente empleados sean sólidos y demuestren sus conclusiones. Nada de lo que digo en este ensayo pretende negar que Miss Rand sea una pensadora interesante y digna de atención. <<

[7.a] Los *Weathermen* (literalmente, «hombres del tiempo») eran un grupo de tendencia anarquista que llevó a cabo algunas acciones terroristas en los años sesenta por la zona de Chicago. (*N. del T.*) <<

[8.1] Aunque Reagan se creyera los argumentos de la economía de oferta, su comprensión de la economía no está muy por encima de su comprensión de las ciencias físicas y biológicas, y en la actualidad se ha aceptado que la «Reaganomics» es una mezcla estrambótica de ideas incompatibles. James Tobin (entrevistado por *U. S. News O World Report*, 1 de febrero de 1982) comparaba la «Reaganomics» con un tren en New Haven con una locomotora en cada extremo. «El jefe de estación anuncia que el tren va a partir a la vez hacia Boston y hacia Nueva York.

Pero en esas circunstancias es dudoso que el tren vaya a llegar a alguno de dichos destinos.»

Cuando escribo esto (1982), la popularidad de Reagan sigue en alza, principalmente porque el público ve aún en él un conservador honrado, patriota, buen cristiano (a pesar de que cree en la astrología), amigable, sonriente, chistoso, valeroso ante el peligro, y (importante también) un actor con un encantador historial en Hollywood. Los electores no se han percatado aún de que, más que un político práctico y flexible, como lo fueron los cuatro que le precedieron en el cargo, es un

derechista radical y testarudo, que está tratando de hacer todo lo posible para que el país dé un viraje de ciento ochenta grados con respecto a la dirección que le imprimió Roosevelt. Durante los treinta años precedentes, Reagan no ocultó que su intención era ésta, pero la mayoría de americanos, o bien no estaban atentos o no le tomaron en serio hasta que un buen día se levantaron y descubrieron que el viejo actor había conseguido colarse en la Casa Blanca.

Para relato benévolo del intento involucionista de Reagan, véase *The Reagan Revolution* (1981), de Rowland

Evans y Robert Novak. Como un ataque fulminante, hecho por un economista y socialista democrático, véase *Greed Is Not Enough: Reaganomics* (1982), de Robert Lekachman. He aquí su resumen del programa de Reagan:

El estilo de Reagan cubre una iniciativa política única en la historia de nuestra nación: una desviación totalmente deliberada de los ingresos de los pobres hacia los ricos; de los negros y los hispanos a los blancos; de las mujeres a los hombres; de la gente de edad a los jóvenes, de las zonas viejas y en

decadencia a las ciudades en expansión del «Sun Belt»; y de los servicios sociales al Pentágono. <<

[8.2] Como su amigo Jude Wanniski, que cito más adelante en este capítulo, George Gilder es a la vez periodista y liberal desencantado. De hecho, hubo una época en que hasta editó *The New Leader*, un periódico socialista democrático. En 1973 tuvo un altercado con las feministas cuando en su libro *Sexual Suicide* explicó cómo las mujeres «socializan» a los hombres, obligándoles a casarse con ellas y mantenerlas. A continuación del libro salió *Naked Nomads: Unmarried Men in America* (1974). David Stockman, ese charlatán, director del presupuesto de

Reagan, encontró el *Wealth and Poverty* de Gilder: «Prometeico por su profundidad intelectual y las ideas que plantea. Acaba de una vez por todas con las ilusiones keynesianas y del Estado del bienestar social que pesan sobre la fracasada prudencia convencional de nuestra era». Esto era antes de que Stockman se cambiara de chaqueta y defendiera el aumento de los impuestos y el recorte de los gastos de defensa.

Cilder dio otro bandazo a la derecha en 1980, en una charla en la que anunciaba que, a pesar de deberles mucho a los neoconservadores, sobre todo a Midge Decter, que editó dos de sus libros en

Basic Books, tenía que abandonarles, por ser demasiado evasivos. Todas sus ideas, decía Gilder, no llegan a lo que uno puede encontrar en el primer libro de Buckley, *God and Man at Yak*. Por una razón bien sencilla, los neoconservadores no tienen en cuenta a Dios. Phyllis Schlafly, decía Gilder, sabe más de política exterior que Pat Moynihan, Anita Bryant sabe más de homosexuales que la American Association of Psychiatrists, y la Mayoría Moral es más responsable que el Partido Demócrata.

Gilder insiste en su dogma central: el capitalismo no se basa en la codicia,

como suponía perversamente Adam Smith, sino en el altruismo y en los valores morales a la antigua usanza. Tiene que ir combinado con la fe religiosa, pero no dice de qué clase. Buckley hizo reimprimir esta charla de adolescente en *The National Review*, 5 de marzo de 1982, junto con una respuesta de un neoconservador, Ben Wattenberg, y una refutación de Gilder. Los comentarios de los lectores los encontraréis en el número del 2 de abril de 1982, páginas 360-361. <<

[8.3] Irving Kristol, «Ideology & Supply-Side Economics», *Commentary*, abril de 1981, páginas 48-54. <<

[8.4] Para un comentario satírico sobre la curva de Laffer, como respuesta simplona de los partidarios de la economía de oferta al «dilema cruel» planteado por la curva de Phillips (que demuestra gráficamente la imposibilidad aparente de mantener una inflación baja y una tasa de empleo alta), y también un intento de construir una nueva curva de Laffer que armonice más con lo enmarañado de la moderna tecnología, véase mi sección de Juegos Matemáticos del *Scientific American*, de diciembre de 1981. El primer bosquejo de esta maravillosa curva lo dibujé en un

pedazo de papel higiénico, sentado en el lavabo de caballeros de la Biblioteca del Congreso. <<

[8.5] Kevin Phillips, *Post-Conservative America* (1982). <<

[8.6] Véase el artículo de primera plana de Paul Blustein sobre la historia de la economía de oferta, *The Wall Street Journal*, 8 de octubre de 1981. <<

[8.7] «No Shrinking Supply-Sider: Economist Arthur Laffer Keeps the Faith», *Barron's*, 21 de diciembre de 1981. <<

[8.8] Jude Wanniski, *The Way the World Works* (1978). En la sección de negocios de *The New York Times* (domingo, 26 de julio de 1981) hay un ataque vitriólico de Wanniski a Friedman. Aunque Friedman hace «apenas cinco pies», decía Wanniski, pesa tanto que actualmente es un «peso muerto» con el que cargan Menachem Begin, Margaret Thatcher, Ronald Reagan, y toda la economía de los EE. UU.

En una entrevista que le hizo Louis Rukeyser en su programa de televisión *Wall Street Week* (13 de noviembre de 1981), Wanniski llamó a Friedman

partidario de la economía de la demanda, y afirmó estar de acuerdo con Galbraith en que el mayor error de Reagan consistía en intentar ir en dos direcciones al mismo tiempo. Una es la de recortes de impuestos, y la otra la política monetaria de Friedman, que espera detener la inflación permitiendo una gran recesión. Según Wanniski, la única manera de estabilizar el dólar pasa por volver al patrón oro. Afirmó que esto era inevitable y predijo que ocurriría antes de que terminara el primer mandato de Reagan. «No espero que un patrón oro vaya a durar más de cien años», dijo Wanniski, «pero me

conformaría gustoso con que durara cincuenta.»

Friedman tiene una opinión muy baja de las ideas de las grandes estrellas de la economía de oferta: Laffer, Wanniski, Gilder, Jack Kemp, y el candoroso ex asesor de Reagan, Jeffrey Bell, por citar a cinco de ellos. A éstos se les suele llamar los «supply-siders» radicales, para distinguirlos de los conservadores, que sostienen ideas menos extremadas. Los radicales estaban de hecho convencidos de que los recortes de impuestos de Reagan incrementarían tan rápidamente los ingresos del gobierno, que los recortes presupuestarios,

especialmente en defensa, no iban a ser necesarios. <<

[8.9] ¿Eran las ansias de los anarquistas por rehuir las complejidades de la industrialización y de volver a las simplicidades de la vida agraria lo que se reflejaba inconscientemente en su afición por los nombres cortos en los títulos de sus periódicos: *Now, Why, Mana, Blast, Politics, Revolt, Vengeance, The Torch, The Word, The Whip*, etc.? Hata Thoreau, que aborrecía el Estado, llamó *Walden* a su obra magna. <<

[8.10] El panfleto de Simons está reimpresso en su colección póstuma de artículos, *Economic Policy in a Free Society* (1948). Aunque era contrario a Keynes, Simons propugnaba acciones enérgicas del gobierno que tendieran a eliminar todos los monopolios privados, incluido el de los sindicatos. Estaba a favor también de reformas monetarias y tributarias, y de la eliminación de todos los aranceles, pero fue su enérgica oposición a los monopolios lo que le llevó a ser calificado de «conservador radical». Aunque los controles de precios y salarios sean actuaciones

antimonopolistas, Simons creía que no son más que parches provisionales, que consiguen poco o nada y que se corrompen fácilmente por las burocracias. Sólo eliminando todos los monopolios puede el libre mercado funcionar como sería de esperar.

Otro economista de la Universidad de Chicago que ha sido aclamado como conservador es el Premio Nobel de 1982, George Stigler. Los periodistas conservadores suelen alabar los ataques de Stigler contra los esfuerzos del gobierno por regular las grandes finanzas, pero rara vez cuentan por qué razón él es contrario a dichos esfuerzos.

Se debe a que él piensa que normalmente las regulaciones benefician a los regulados; y en efecto, a menudo son éstos mismos quienes las piden. No benefician a los consumidores, sino a las grandes corporaciones.

En los años cincuenta, Stigler tenía tanta inquina como Simons a los oligopolios. En «The Case Against Big Business» (*Fortune*, mayo de 1952) argumentaba que los oligopolios compiten sólo de un modo superficial y socialmente indeseable (por ejemplo, la competencia entre las cuatro grandes compañías tabaqueras). Además, estimulan el crecimiento del gobierno y del poder de

los sindicatos, cosas ambas que Stigler lamentaba. Pretendía que el gobierno disolviera esos gigantes en vez de intentar controlarlos o hacerse cargo de ellos, de modo que dejaran el campo libre a una auténtica competencia entre firmas menos poderosas. Estaba convencido de que ésta era la única manera de que la empresa privada pudiera contrarrestar la tendencia hacia el socialismo. Stigler quería una acción antimonopolista más decidida, la supresión de las leyes sobre patentes que suprimen la competencia, y la eliminación de todos los aranceles restrictivos. «La solución obvia y

económica... es disolver las compañías gigantes. Este... es el programa conservador.» ¿Conservador? Dos décadas después, Stigler decidió que las grandes corporaciones compiten más y administran menos los precios de lo que él había pensado en otro tiempo. Parece como si en la actualidad su opinión fuera que el gobierno tendría que dejar las manos más libres a las grandes compañías.

El estudiante más famoso de Simons, Milton Friedman, nunca ha visto con buenos ojos las nacionalizaciones, las regulaciones federales, ni la ruptura de los monopolios. Según él, no son las

grandes compañías las que hacen engrandecer el poder de los sindicatos y de los gobiernos, sino todo lo contrario, ¿son los gobiernos poderosos la causa de las grandes firmas y del crecimiento del poder sindical! (Véase el libro de Lekachman citado en la nota 1.) Parece ser que, si se pudiera reducir el poder del gobierno, también se podría reducir el poder de interferir con el libre mercado de las grandes corporaciones.

U. S. News & World Report (31 de enero de 1983) preguntó a seis Premios Nobel de Economía americanos qué pensaban que debería hacer el gobierno para favorecer la recuperación. Su

desacuerdo fue asombroso. Como de costumbre, Milton Friedman escribe como si todos los demás Premios Nobel, excepto su viejo amigo Stigler, estuvieran locos, y aún no está del todo convencido en lo que respecta a este último. Stigler, a su vez, hace lo que en mi opinión es la afirmación más vacía jamás formulada por un gran economista. «La especie humana ha existido durante varios millones de años», dijo, «sin ninguna regla gubernamental; y ahora de repente necesitamos tantas. Me resulta un tanto paradójico.» <<

[8.11] Véase *The Wall Street Journal*, 2 de abril de 1982. Si pudieran, las grandes firmas americanas se las apañarían para poner las estrellas de modo que anunciaran sus productos. La contraportada de *Time* (4 de octubre de 1982) mostraba una pareja con las manos cogidas, contemplando un cielo añil. Las estrellas habían formado una constelación que rezaba TRUE. «Lo descubristeis», decía el subtítulo. «Es cierto. En el universo del super-bajo en alquitrán, True eclipsa a todos los demás.» A la izquierda se podía leer la advertencia del Surgeon General.

Cuando vi este anuncio por primera vez pensé que se trataba de la revista *Mad*, pero resultó no ser otra cosa que una idea brillante de Madison Avenue. <<

[8.12] Escribiendo sobre «A Tale of Two Capitalism» (*The New York Times*, 4 de octubre de 1981), Benjamín Barber, un experto en ciencias políticas, trazó un contraste llamativo entre la idea smithiana de los grandes hombres de negocios, como aventureros valerosos y arriesgados, y la manera real de ser de los ejecutivos de las grandes corporaciones: tímidos y tratando siempre de minimizar los riesgos. Aunque a los capitanes de nuestra industria les guste hablar de sacarse de encima las manos del gobierno, saben que lo tienen debajo, apuntalándoles. Su

grito no es tanto *laissez-faire*, decía Barber, como *gardez nous!* He aquí cómo lo resumía:

De vez en cuando los empresarios pueden repetir como papagayos la retórica del capitalismo de los patronos, pero no cabe duda de que nuestras grandes corporaciones multinacionales esperan que el gobierno compre sus productos, apoye sus precios, les subvencione lo que no es rentable, proteja sus monopolios, reduzca al mínimo la competencia, les garantice el crédito, se haga cargo de sus

pérdidas y absorba sus bancarrotas.



[8.13] Como a los economistas les molesta que se diga que si uno consulta a diez economistas sobre un problema obtiene como respuesta once soluciones, vale la pena detenerse a comentar qué quieren decir cuando niegan que esto sea cierto. Quieren decir que, a partir de los mismos datos, normalmente estarán de acuerdo en cuanto a la naturaleza del problema y al resultado inmediato, en el supuesto de que se adopten ciertas medidas. Pero hay tal complejidad de parámetros que los economistas, al igual que los meteorólogos, son poco de fiar en sus predicciones a largo plazo.

Además, tienen profundas divergencias en lo que atañe a temas políticos y morales; es decir, sobre qué *debería* ser la economía. Como todos los temas económicos importantes implican pronósticos a largo plazo, y también una posición acerca de lo que debería ser, la pretensión de que los economistas están básicamente de acuerdo se reduce a la tautología de que están de acuerdo sólo en las cuestiones técnicas triviales en las que les es posible estarlo. <<

[8.14] Weintraub hace esta afirmación en su reseña de *Free to Choose*, de Milton y Rose Friedman, en *The New York Times Book Review*, 24 de febrero de 1980. Es lástima, concluye Weintraub, que la historia no vaya hacia atrás. Si así fuera, podría regresar a un estado de cosas en que el libro de los Friedman aportaría algo útil. <<

[8.15] Reagan siguió el consejo de Heller. Se debió en gran parte a los esfuerzos incansables de Reagan para que el Congreso aprobara un proyecto de ley de aumento de impuestos en agosto de 1982. En su sección del *Newsweek* del 23 de agosto, Friedman dijo que ese proyecto de ley era «una monstruosidad». <<

[8.16] Paul Samuelson, *Economics*, undécima edición revisada (1980). <<

[8.17] Norman Thomas, «Dark Day for Liberty», *Christian Century*, 29 de julio de 1942. Cito el párrafo del libro *Years of Infamy: The Untold Story of America's Concentration Camps* (1976), de Michi Weglyn, que está muy documentado. <<

[8.18] No se conoce el número exacto de gente ejecutada por Stalin, o enviada a morir en campos de trabajos forzados, pues la gran cantidad de datos reunidos por la encuesta iniciada por Khrushchev y Mikoyan se encuentra aún enterrada en los archivos de la Unión Soviética o ha sido destruida. Las cifras más fiables se pueden encontrar en *The Time of Stalin* (1981) de Antón Antonov-Ovseyenko, que tuvo acceso a parte de esos datos. Estima que en las purgas de los años treinta murieron unos diecinueve millones. Nueve millones más fueron ejecutados después de la segunda guerra

mundial. Si se añade a estas muertes las que resultaron de la guerra civil que siguió a la apropiación por los bolcheviques de la revolución menchevique, las muertes por la hambruna que siguió inevitablemente a las severas medidas para la colectivización de la tierra, las muertes por otras políticas forzadas del gobierno, y las muertes innecesarias de la segunda guerra mundial que fueron consecuencia directa de las órdenes bárbaras y erróneas de Stalin (en esa guerra murieron unos treinta millones de soviéticos, y los alemanes sólo fueron responsables de la mitad,

aproximadamente), se llega a una cifra total de unos 80 millones de almas asesinadas por los dirigentes soviéticos. Ninguna tiranía de la historia ha sacrificado inútilmente una cantidad tan grande de su propia gente. <<

[8.19] De una carta de Corliss Lamont a Sidney Hook. Aparece en *Free Inquiry* invierno de 1981/82, página 39. <<

[8.20] Mi carta termina con el párrafo siguiente:

Me interesará saber qué tiene que decir Elinor Lipper acerca de la pretensión de Wallace de que, como su intérprete era John Hazard, coordinador de la división de crédito soviético en el convenio de préstamos, no podía ser que le engatusaran con unas mandaderas disfrazadas de porqueras en la granja de Magadan. El largo historial de Wallace como víctima de engaños pesa mucho contra esta

protesta. Quizá se debería intentar que John Hazard dijera algo al respecto.

La carrera de John Hazard siguió hasta convertirse en uno de los más respetados asesores gubernamentales sobre asuntos soviéticos. Su libro más conocido, *The Soviet System of Government* (1957), se ha convertido en una referencia standard que ha visto muchas ediciones. Ahora es profesor emérito de derecho en la Universidad de Columbia. Es seguro que Hazard estaba totalmente al corriente de lo que ocurría en Magadan, y ha de haber sabido que

aquellas muchachas no sabían una palabra de cerdos, pero, que yo sepa, nunca ha escrito nada sobre el episodio. Y me aventuro a conjeturar que nunca lo hará. <<

[8.a] El original inglés permite el siguiente juego de palabras intraducible: «El abismo (*gulf*) entre Gulf y Gardner...». (*N. del T.*) <<

[8.b] Las siglas FCC corresponden a la Federal Communications Commission, cuya competencia son los primeros permisos para cadenas de radio y televisión. *(N. del T.)* <<

[8.c] SEC son las iniciales de Securities and Exchange Commission. (*N. del T.*)

<<

[8.d] El equivalente español de una *High School* vendría a ser un Instituto de Bachillerato. (*N. del T.*) <<

[9.1] Me gustaría que se aboliera el Electoral College, y que se cambiara nuestro sistema electoral por uno de «voto de aprobación». Se pueden encontrar buenas razones en pro de ambos cambios en *The Presidential Game*, de Steven J. Brams (1978), y en *Approval Voting*, de Brams y Peter Fishburn (1983). <<

[9.2] En su discurso del Día del Trabajo de 1981, el presidente Reagan superó a Kennedy en un «empleos». La meta de su programa económico era, decía Reagan, «muy clara: empleos, empleos y más empleos». <<

[9.3] H. G. Wells, *Russia in the Shadows*
(1920). <<

[9.4] Un aspecto extraño del panorama universitario de los EE. UU. en la actualidad (1982) es que mientras los estudiantes se derechizan, preocupándose menos por cuestiones políticas que en aprender a disfrutar de la vida y en ganar dinero, aumenta el número de profesores que se declaran marxistas. Cuando en 1978 salió a la venta «Lucha de clases», un juego de simulación del estilo del «Monopoly», creí que salía en plan de broma. Pero no, su inventor, Bertell Ollman, profesor de política en la Universidad de Nueva York, es un marxista declarado. No está

de acuerdo con los modelos soviético, chino o cubano, y cree en una revolución democrática por medios pacíficos, pero cree que la lucha entre los trabajadores y los capitalistas es aún como decía Marx. ¡Abajo el capitalismo! ¡Arriba el proletariado! Por lo que respecta a qué habría de sustituir al capitalismo, los nuevos profesores marxistas son tan vagos como en los años sesenta cuando algunos de ellos eran estudiantes de la Nueva Izquierda. <<

[9.5] Para una paliza despiadada al «Authentic Marx» de Harrington, véase «The Once and Future Marx», de Daniel Bell, el artículo reimpresso en su colección *The Winding Passage* (1980).

<<

[9.6] *The Nation*, 27 de febrero de 1982, vuelve a publicar el discurso de Sontag, junto con comentarios de ocho asistentes, y una réplica de Sontag. Véanse también las secciones de cartas a *The Nation* del número del 27 de marzo de 1982; *Newsweek*, 22 de febrero de 1982; *Time*, 15 de marzo de 1982; el artículo de Richard Grenier, «The Conversión of Susan Sontag», en *The New Republic*, 14 de abril de 1982; los comentarios sobre el artículo de Grenier con una réplica del mismo autor, *ibid.*, 26 de mayo de 1982; y la entrevista de Charles Rúas a Sontag, en

The New York Times Book Review, 24
de octubre de 1982. <<

[9.7] Uno de los aspectos más cómicos de la escena de los negocios americana es el esfuerzo infatigable de las grandes sociedades anónimas para hacer creer a sus accionistas que tienen alguna voz en la política de la compañía. He aquí cómo Galbraith describe este absurdo ritual en *The New Industrial State* (1967):

Afectando un celo mayor aún, aunque con menos plausibilidad, la ceremonia corporativa pretende también que los accionistas se lleven una impresión de poder. Cuando los

accionistas tienen (o tenían) el control de una compañía, las asambleas de accionistas no dan para mucha ceremonia. Gana la mayoría y pierde la minoría, con las concesiones que estratégicamente puedan ser necesarias, y todo el mundo entiende lo que pasa. Sin embargo, en cuanto los accionistas dejan de tener influencia alguna, hay un esfuerzo por disfrazar esa nulidad. Se tienen en cuenta sus preferencias en la elección del lugar donde se realizará la asamblea. Se les presentan unos informes bellamente impresos, cuya

preparación es en la actualidad un oficio muy especializado. Se inspeccionan los productos e incluso las factorías. En los informes, así como en la reunión, hay una constante referencia a *su* compañía. Los directores escuchan, con la atención más manifiesta, las observaciones más impertinentes de los participantes completamente desinformados y les aseguran que serán tenidas en cuenta con el mayor cuidado. Los votos de agradecimiento «por la gran habilidad con que llevan *nuestra* compañía», de accionistas femeninas

que se presentan con vestidos estampados y que tienen a lo sumo diez acciones, son recibidos por la dirección con una gratitud bien simulada. Todos los presentes se muestran duramente contrarios a las críticas. Ningún accionista importante está presente. La asamblea anual de una gran sociedad anónima americana es, quizá, nuestro ejercicio más sofisticado de ilusión colectiva. <<

[9.8] «Análogamente a lo que ocurre en el terreno del sexo», escribe Galbraith en *The New Industrial State*, «uno ha de imaginar que un hombre con unas inclinaciones heterosexuales fuertes y alentadoras renuncia a las mujeres que amable y aseQUIblemente le rodean, a fin de maximizar las oportunidades de otros hombres de los que sólo sabe de oídas. Así son los fundamentos de la doctrina de la maximización cuando el poder y la recompensa están totalmente separados.» <<

[9.9] Thurow es citado en «Change in Mood», *The Wall Street Journal*, 23 de Julio de 1981. <<

[9.10] Ibid.; a propósito, Fraser pertenece al consejo de administración de Chrysler. <<

[9.11] En un dibujo de 1981 de Ben Sargent, caricaturista de temas políticos de United Features, se veían dos hombres de negocios en la puerta del infierno, leyendo un cartel que decía así: «Sucursal de Industrias de la Perdición, División del Hades, Inc., filial de Por Siempre Jamás S. A., del Grupo Megalito, otra compañía de Industrias Fumarola, Filial del Mammon Bank & Trust...». Si os gusta estar al día de estos líos de dinero, Dun & Bradstreet publica un interesante anuario titulado *Who Owns Whom: North America*. <<

[9.12] Las dos últimas denominaciones son recientes. Hay un grupo de economistas del país que gustan de llamarse post keynesianos (sin guión) para subrayar lo que les separa de Keynes. En 1978 fundaron el *Journal of Post Keynesian Economics*, editado por Paul Davidson y Sidney Weintraub. El libro de Davidson, *Money and the Real World* (1978), es una buena introducción a las ideas del grupo.

Los economistas humanistas se llaman así porque tienen en cuenta todas las necesidades humanas y no sólo la necesidad de dinero. ¿Quién tiene algo

que objetar a eso? Véase *The Challenge of Humanistic Economics* (1979) de Mark Lutz y Kenneth Lux. Ambos movimientos se basan en posiciones eclécticas y tolerantes, muy emparentadas con lo que yo llamo socialismo democrático. <<

[9.13] Una buena muestra de la obsolescencia creciente de las denominaciones tradicionales la tenemos en el caso de Daniel Bell. Desde su juventud, cuando dirigía el semanario socialista *The new Leader*, Bell se ha considerado a sí mismo socialista democrático. «Me autodefiniría», escribía en 1978, «como socialista en lo económico, liberal en lo político y conservador en lo cultural.» Sin embargo, se insiste en llamarle neoconservador, calificativo que Bell considera carente de sentido, aun cuando su amigo, el exsocialista Irving Kristol,

lleve esa insignia con orgullo.

Bell y Kristol se separaron políticamente en 1972, cuando el segundo apoyó a Nixon en su campaña presidencial y el primero a McGovern. Bell dimitió del cargo de coeditor de *The Public Interest*, que había fundado junto con Kristol siete años antes, cuando éste se definía aún liberal. En *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing's Politics* (título machista donde los haya, pues el libro identifica a Midge Decter como destacado neoconservador), Peter Steinfels dedica un capítulo a Bell, en el que hace lo que puede para demostrar que Bell ha de ser

considerado conservador. Por lo que he podido entender, la razón principal es que Bell tiene amigos que se definen conservadores.

Esta manía de hablar por Bell en vez de dejarle que se explique por sí mismo me recuerda un congreso que hubo en Manhattan al que tuve la ocasión de asistir. Los participantes (entre los que estaban Bell, W. H. Auden y otros más) estaban sentados en una fila de sillas que había en el entarimado. En el coloquio que siguió a sus charlas, Sidney Hook, que actuaba de moderador, recogía las preguntas del público de la sala. Hook leyó una

pregunta que iba dirigida a Bell. «Creo que podemos contestar fácilmente a eso», dijo Hook, o algo por el estilo. Después de dar una larga respuesta, Hook pasó a la pregunta siguiente. Hubo una carcajada general cuando Bell se levantó, dio la vuelta a la silla y se sentó de espaldas al público.

Hook es otro socialista democrático que a veces es etiquetado de neo-conservador por autores que deberían pensar un poco más. Ni Daniel Patrick Moynihan, ni Seymour Martin Lipset se definen como socialistas, pero también rechazan la etiqueta conservadora que les cuelgan a menudo. Norman

Podhoretz sí la acepta. Su devastador ataque a Reagan («The Neo-Conservative Anguish over Reagan's Foreign Policy» en *The New York Times Magazine*, 2 de mayo de 1982) anunció la rebelión masiva de los más conservadores contra Reagan. El resentimiento estalló en agosto de 1982, cuando el presidente, aceptando la inutilidad de la economía de oferta radical, se volvió atrás de su anterior recorte de impuestos y presentó un proyecto de ley que los aumentaba, principalmente a los ricos. Reagan no podía decir, naturalmente, que los partidarios de la economía de oferta le

habían llevado por el camino equivocado. Tuvo que hablar de la nueva ley de impuestos como si sólo pretendiera tapar las rendijas y así producir un «aumento en los ingresos públicos».

Sobre el grado de resentimiento de los conservadores, véase el número especial de *Conservative Digest* (julio de 1982) en el que destacados conservadores se lamentan de lo que Podhoretz había llamado «el dejar escapar una preciosa oportunidad política que quizá nunca más se vuelva a presentar». La portada de la revista presentaba seis fotografías del

presidente Reagan que se desdibujaban y blanqueaban progresivamente. *Time* y *Newsweek* informaron de la revuelta de la derecha en sus números del 16 de agosto de 1982. Queda por ver si el enfado de la derecha radical se enfriará y volverá a apoyar a Reagan, o si su lealtad pasará al «supply-sider» Jack Kemp o a cualquier otro candidato presidencial de 1984 con la esperanza de que no les decepcione. <<

[9.14] Se trata de los últimos versos de *The People, Yes* (1936), un libro del socialista democrático, poeta, historiador, cantante y optimista, Carl Sandburg. <<

[9.15] H. G. Wells, *The Open Conspiracy: Blue Prints for a World Revolution* (1928). <<

[9.a] En el original aparece aquí un juego de palabras intraducible: ITT (Internacional This and That) cuya traducción vendría a ser ITT (Esto y Otro Internacional). (*N. del T.*) <<

[9.b] El cielo de la acería está vivo. /
Blanco el fuego zigzaguea / Escupido
por un cañón metálico resplandeciente. /
El hombre tiene toda una era por
delante. / El hombre puede aún vencer. /
El hermano puede aún alinearse con su
hermano. / Este viejo yunque se ríe de
muchos martillos rotos. / Hay hombres
que no pueden comprar. / Los hijos del
fuego se sienten como en casa en el
fuego. / Las estrellas no hacen ruido. /
No podéis impedir que sople el viento. /
El tiempo es un gran maestro. / ¿Quién
puede vivir sin esperanza? / En la
oscuridad y con un gran hato de

aflicciones / la gente marcha. / En la
noche, y con una pala de estrellas como
/ recuerdo, la gente marcha: /
«¿Adonde? ¿Qué viene ahora?». (*N. del
T.*) <<

[10.1] G. K. Chesterton, «A Grammar of Shelley», en *A Handful of Authors* (1953), editado por Dorothy Collins.

El vacío perfecto, en el sentido de nada de nada, ha desaparecido de la mecánica cuántica (MC). El espacio «vacío» es considerado como un mar en incesante burbujeo, donde partículas virtuales de todas las especies, incluso las que no han sido descubiertas todavía, son creadas a cada momento en forma de pares partícula-antipartícula, y existen durante un efímero instante para volverse a aniquilar entre sí inmediatamente después. (Las

fluctuaciones son consecuencia de la relación de incertidumbre que liga el tiempo y la energía.) Bajo determinadas condiciones, estos cuantos pueden hacerse reales. En la actualidad está de moda pensar que la gran explosión fue fruto de una monstruosa fluctuación del vacío. Como dice el físico Heinz R. Pagels en su excelente ensayo sobre la MC, *The Cosmic Code* (1982): «El universo entero es una reexpresión de una pura nada».

Antes de la bola de fuego primigenia, el vacío fluctuó hasta un estado inestable que explotó. La probabilidad de dicha explosión es, naturalmente, ridícula,

pero «como no hay nadie esperando que el suceso se produzca», dice Pagels, y la eternidad es larga, «es seguro que ha de ocurrir alguna vez».

Cuando se descubrió el muón, una partícula singular (idéntica al electrón excepto por la masa), el físico I. I. Rabi hizo una pregunta famosa: «¿Quién encargó *eso*?». Supongamos que algún día los físicos consigan construir la TGU (Teoría de la Gran Unificación) como un campo cuántico con una estructura que a la larga haya de explotar dando lugar a todos los cuantos que constituyan nuestro universo. Podremos preguntar aún: «¿Quién

encargó *ese* campo?». Seguirá habiendo la misma división fundamental entre los que crean que el campo estuvo siempre ahí o que apareció como por casualidad, y los que, por razón de su fe, crean que alguien lo creó. <<

[10.2] He aquí una afirmación honesta de Isaac Asimov, que es de lo más honesto que hay a la hora de dejar claras sus opiniones. Asimov explica al filósofo Paul Kurtz (en *Free Inquiry*, primavera de 1982, página 9) por qué prefiere decir que es ateo a pesar de que, desde un punto de vista técnico, sea agnóstico:

Soy un ateo redomado. Me costó mucho tiempo llegar a esta conclusión. He sido ateo durante muchos años, pero en cierto modo no me parecía intelectualmente serio definirme como tal, pues suponía

un conocimiento que no tenía. En cierto modo era mejor llamarse humanista o agnóstico. Por fin, decidí que yo no sólo era una criatura racional, sino pasional también. Emotivamente soy ateo. No tengo pruebas concluyentes de que Dios no exista, pero siento tan fuertemente la sospecha de que no existe, que no quiero perder más tiempo en ello. <<

[10.3] Cientos de modernas novelas y relatos de ciencia ficción juegan con todas las variaciones imaginables del politeísmo. Un buen resumen de excelentes ejemplos se puede encontrar en la entrada «Gods and Demons», de *The Science Fiction Encyclopedia* (1979), editada por Peter Nicholls. Un comentario triste a hacer sobre el estado de la filosofía profesional consiste en decir que, en la actualidad, los escritores más interesados sobre temas metafísicos se encuentran en las novelas y la ciencia ficción, y no en las obras académicas de los filósofos. <<

[10.4] Tomás de Aquino dice en alguna parte que «uno», en el sentido de primer entero positivo, no es un predicado de Dios. Muchos otros teólogos, entre los que se cuenta Martín Lutero, han dicho lo mismo. Del mismo modo que Dios está más allá de nuestros conceptos de espacio y tiempo, también lo está de nuestros conceptos numéricos. Yo añadiría que incluso está más allá de los números transfinitos de George Cantor, como dejó bien claro el propio Cantor. ¿Qué podría significar decir que Dios es 1, 2, 3, 7, la raíz cuadrada de 37, pi, e, o alef sub-10? Ni tan sólo podemos decir

que es el mayor de los alef, pues en la teoría de conjuntos cantorianos *no hay* un alef máximo. <<

[10.5] G. K. Chesterton, *Orthodoxy*
(1908), capítulo 8. <<

[10.6] William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), postdata.

<<

[10.7] Søren Kierkegaard, *Apostilla incientífica conclusiva* (1944), 2.^a parte, capítulo 2:

Si uno que vive en pleno cristianismo va al templo de Dios, la casa del Dios verdadero, con la verdadera concepción de Dios en su mente, y le reza, pero no lo hace con un estado de ánimo sincero; y uno que vive en una comunidad idólatra reza con un sentimiento pleno de lo infinito, aunque sus ojos estén posados en la imagen de un ídolo: ¿dónde hay más verdad? Uno reza

sinceramente a Dios, aunque esté adorando a un ídolo; el otro reza con falsedad al Dios verdadero, y por tanto en realidad está adorando a un ídolo. <<

[10.a] ... de una vez estableció la Trinidad
toda / A un nivel tan indiscutible / Que
devotamente deseaba yo que los tres
fueran cuatro, / A fin de creer tanto más.
(*N. del T.*) <<

[11.1] John Dewey, *A Common Faith*
(1934). <<

[11.2] Sidney Hook, «Modern Knowledge and the Idea of God», *Commentary*, volumen 29, marzo de 1960, páginas 205-216. <<

[11.3] Si Dios es el universo, y éste es todo lo que existe, no conozco un resumen mejor de esta clase de panteísmo que la siguiente ramplonería de Robert Service (de sus *Songs of a Sun-Lover*, 1949):

*God is the Iz-ness of the
Is,
The One-ness of our
Cosmic Biz;
The high, the low, the
near, the far,
The atom and the
evening star;*

*The lark, the stark, the
cloud, the clod,
The whole darned
Universe—that's
God.**

* Dios es el Ser del Es, / La “Uni-dad”
de nuestro Tinglado Cósmico; / Lo alto,
lo bajo, el cerca, el lejos, / El átomo y
el lucero vespertino; / La alondra, el
tiburón, la nube, el terrón, / El maldito
Universo todo — Eso es Dios. <<

[11.4] William James se dio perfecta cuenta de cómo esta distorsión del teísmo cristiano empujaba a la teología protestante hacia el humanismo laico. Cito de una nota de pie de página de la postdata de *The Varieties of Religious Experience* (1902):

Resulta extraño, he oído decir a un amigo, ver este callejón sin salida en el que se ha metido finalmente el pensamiento cristiano, con su Dios que no es capaz de levantar pesos de ninguna clase, que no nos puede ayudar a llevar ninguna carga, y que

está tanto del lado de nuestros
enemigos como del nuestro. ¡Qué
evolución más rara la del Dios de
los salmos de David! <<

[11.5] En la actualidad, el mayor defensor de la idea de que la mejor representación de la relación de Dios con el mundo es la analogía con la relación entre la mente y el cuerpo, es el filósofo americano Charles Hartshorne. «Así pues Dios ha de ser el alma del mundo, pero de tal manera que ame a cada criatura como si fuera una célula de su propio cuerpo...» En los años cuarenta, Hartshorne llamó «panenteísmo» a esta concepción. Él la entendía como un intermedio entre el panteísmo y el teísmo tradicional. La palabra suena tan mal como el

«pragmaticismo» de Peirce, cosa que pueda explicar por qué nadie la ha adoptado. Véanse los artículos de Hartshorne sobre panenteísmo, panteísmo, analogía, omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, trascendencia, Dios personal, perfecto e infinito, en *The Encyclopedia of Religión* (1945), editada por Vergilius Ferm. <<

[11.6] Encontraréis este relato, que para Asimov es el mejor de los que ha escrito, en la colección *Nine Tomorrows* (1959). Podéis encontrar una lista de otros cuentos con temas parecidos en la entrada «Computers», en *The Science Fiction Encyclopedia*, editada por Peter Nicholls (1979). <<

[11.7] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo 5. <<

[11.8] Aunque la dicotomía Yo-Ello y Yo-Tú la hizo famosa Martin Buber, es interesante ver cómo William James la plantea en términos parecidos en su ensayo «The Will to Believe»: «Si somos religiosos, el universo ya no es a nuestros ojos un simple *Ello*, sino un *Tú*; y ahí cabe cualquier relación que pueda darse entre dos personas».

En el capítulo 8 de *The Meaning of Truth* (1909), James vuelve a lo mismo con una asombrosa metáfora. Compara el universo sin Dios con un robot hembra:

[...] una «novia automática», esto es, un cuerpo sin alma que fuera absolutamente indistinguible de una doncella espiritualmente viva, que riera, hablara, se sonrojara, nos cuidara y realizara todos los quehaceres femeninos con el mismo tacto y la misma dulzura que si tuviera alma. ¿Habría alguien que considerara que la equivalencia es total? Naturalmente que no, y ¿por qué? Pues porque, siendo como somos, nuestro egoísmo ansia ante todo simpatía y reconocimiento interiores, amor y admiración. El tratamiento externo se valora

principalmente como expresión y manifestación de la consciencia que lo acompaña. Desde el punto de vista pragmático, pues, creer en la novia automática no *funcionaría*, y de hecho nadie considera que sea una hipótesis seria. El universo sin Dios sería exactamente análogo. Aun en el caso de que la materia pudiera hacer todas las cosas externas que hace Dios, la idea no daría resultados satisfactorios, por cuanto la principal necesidad que tienen en Dios los hombres modernos es la de un ser que les reconozca espiritualmente y les juzgue

comprensivamente. La materia decepciona este anhelo de nuestro ego, y, por lo tanto, Dios sigue siendo para muchos la hipótesis verdadera, y ello es así por sólidas razones pragmáticas. <<

[11.9] Se dice a menudo que cuando se pone demasiado énfasis en la inmanencia divina, el teísmo se convierte en panteísmo, y cuando se pone demasiado poco, se convierte en deísmo, nombre que se dio a un movimiento religioso popular de los siglos XVII y XVIII. A mi modo de ver, esto es una simplificación grosera que nace de la creencia general, aunque falsa, de que todos los deístas sostenían que un Dios trascendente creó el universo, y luego se olvidó completamente de él porque ése se las podía apañar bastante bien por sí solo.

Los deístas negaban, en efecto, los milagros bíblicos, y tampoco creían en una revelación especial judeo-cristiana, pero para la mayoría de deístas Dios era a la vez trascendente e inmanente. Lo cierto es que es imposible hacer una lista de doctrinas teológicas que unifique los llamados deístas franceses (Voltaire, Rousseau,...) con el deísmo de Kant, las ideas de los hoy olvidados deístas ingleses, y el deísmo de Thomas Paine y algunos padres fundadores de los Estados Unidos, como Washington, Jefferson y Franklin.

Lo que tienen en común la mayoría de deístas es la creencia en un Dios-

creador, unida a la negación de que el cristianismo sea la única revelación. Paine, por ejemplo, creía tanto en Dios como en la inmortalidad, a pesar de que escribió una de las críticas más convincentes de la Biblia. Y lo mismo se puede decir de Franklin. «Cuanto más viva», escribió en alguna parte, «más me convenceré de que Dios gobierna los asuntos humanos.» Difícilmente un creador que pone el mundo en marcha, lo abandona luego para que se le acabe la cuerda.

En el sentido amplio que me interesa aquí, la mayoría de deístas fueron lo que yo llamo teístas. Yo mismo diría que soy

deísta, si la palabra no pudiera inducir a confusión y no hubiera caído en desuso. Por lo que respecta a si Dios creó un universo con leyes naturales, capaz de funcionar por sí solo, o si cada suceso es resultado directo de la voluntad de Dios, no tengo la menor idea. Ni tan siquiera tenemos idea de cuál puede ser el significado de una pregunta como ésta. Si construyo una máquina, que sigue funcionando cuando la dejo sola, lo hace siguiendo aún mi voluntad, y me sigue quedando el poder de modificarla, mejorarla o destruirla. Obviamente, la relación entre Dios y las leyes naturales está completamente más allá de nuestra

comprensión. ¿Qué diferencias produce sobre nuestra vida el hecho de que pensemos que el sol sale cada mañana por efecto de unas leyes naturales que Dios estableció, respecto al hecho cíclico que pensemos que sale porque cada microsegundo Dios está dando empujoncitos que hacen girar la tierra? ¿Qué diferencia hay entre que pensemos que el sistema solar está formado por ondas cuánticas capaces de existir aun cuando Dios no esté mirando (¡sin importar lo que signifique este «mirando»!), o que pensemos que las ondas y las leyes que las gobiernan no son más que pensamientos en la mente

del Creador, como Berkeley y tantos otros teólogos (en el lenguaje científico de su tiempo, naturalmente) sostenían? Encontraréis una excelente relación de las diversas opiniones deístas en el artículo de Ernest Campbell Mossner en la *Encyclopedia of Philosophy* (1967).

<<

[11.10] Véase, por ejemplo, *God Transcendent* (1935) y *Christian Faith and natural Science* (1953), de Karl Heim. <<

[11.11] La afirmación de Peirce, en parte hecha en broma, aunque sospecho que no del todo, está en la página 487 de sus *New Elements of Mathematics*, volumen 2 (1976), editado por Carolyn Eisele.

<<

[11.12] Cuando en 1982 un reportero preguntó a John Bennett Shaw, de Santa Fe, una eminente autoridad en el tema sherlockiano, si Holmes era un personaje real o ficticio, Shaw le dio la mejor respuesta posible. Contestó «Sí».

<<

[11.13] C. S. Lewis, *Miracles* (1947). <<

[11.14] Esta cita de James, y las tres anteriores también, se pueden encontrar en el segundo tomo de *The Letters of William James*, editadas por su hijo Henry (1926). <<

[11.15] Del capítulo de Santayana sobre James, en *Character and Opinion in the United States* (1920). <<

[11.16] Entre los intentos recientes de cambiar el lenguaje del cristianismo de modo que, como dijo alguien, «no haga invisible a media humanidad», los editores de la próxima edición de la *Revised Standard Versión* de la Biblia están planeando introducir cambios importantes que causan vehementes debates. ¿Debería decirse que Jesús es el «child of God»? ¿Habría que cambiar el principio del Padrenuestro por «Creador nuestro que estás en los cielos»?

Como pésimo ensayo en defensa de la ineludible masculinidad del

cristianismo, véase «Priestesses in the Church?» [¿Sacerdotisas en la Iglesia?], de C. S. Lewis, en *God in the Dock* (1970). Estoy de acuerdo con Lewis, sin embargo, cuando compara los esfuerzos que se hacen habitualmente para conseguir que la Iglesia anglicana permita la ordenación de las mujeres, con las opiniones que se expresan en la siguiente conversación (de *Pride and Prejudice*) sobre la naturaleza de los bailes (¡qué adecuado para el tema!):

CAROLYN BIGLEY: «Los bailes me gustarían muchísimo más si se llevaran de otro modo... Sería todo mucho más racional si, en vez de bailar, lo

importante fuera conversar».

HERMANO DE CAROLYN: «No me extrañaría que fuera mucho más racional, pero ya casi no parecería un baile». <<

[11.17] Elaine Pagel, *The Gnostic Gospels* (1979). <<

[11.18] Una puesta al día impresionante sobre la intolerancia del cristianismo para con la homosexualidad, desde la Edad Media hasta nuestros días, con Tomás de Aquino como peso pesado, la encontraréis en *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (1980), de John Boswell. A propósito, la cuestión de si Jesús era hermafrodita fue considerada en serio por Tomás de Aquino y otros escolásticos. <<

[12.1] Whittaker Chambers, *Witness*
(1952), prólogo. <<

[12.2] Mucho antes de que se descubrieran las moléculas y los átomos, y antes de que se desarrollara la cosmología evolutiva, Francis Bacon expresó este mismo sentimiento. En el siguiente párrafo de su ensayo «On Atheism», Bacon compara la teoría atomista de Demócrito con la teoría de los cuatro elementos de Aristóteles y la Escolástica:

Pues es mil veces más plausible que cuatro elementos cambiables y una inmutable quinta esencia, colocados a su debido tiempo, en el lugar

adecuado y para siempre, no necesiten de un Dios, que una multitud de pequeñas partes o semillas, sin lugar fijo, hubieran producido este orden y esta belleza, sin el concurso de un maestro de ceremonias divino.

David Hume consideró con tal extensión el argumento teleológico que no es fácil aportar algo que Hume no dijera. Hasta la evolución se encuentra en el razonamiento de Filón cuando, en los *Dialogues Concerning Natural Religion*, insiste en que el universo se parece más a un árbol que crece que a

un reloj o a una máquina de tricotar. Al igual que un árbol no sabe nada acerca del ordenamiento de sus partes, ¿por qué habríamos de suponer que, tras lo que hoy llamamos el «árbol» de la evolución, hay una inteligencia? <<

[12.3] Sir Fred Hoyle y N. Chandra Wickramasinghe, *Evolution from Space* (1981). <<

[12.4] Sobre el principio antrópico, véase el capítulo 8 de *Other Worlds* (1980), de Paul Davies, y «The Anthropic Principie», de George Gale, *Scientific American*, diciembre de 1981. <<

[12.5] Arthur Stanley Eddington, *Space, Time, and Gravitation* (1920). <<

[12.6] R. H. Dicke y P. J. E. Peebles, «The Big Bang Cosmology Enigmas and Nostrums», en *General Relativity: An Einstein Centenary Survey*, S. W. Hawking y W. Israel, eds. (1979). <<

[12.7] Sigmund Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente* (1904). <<

[12.8] Véase *Life*, 20 de abril de 1953, donde hay un reportaje sobre un cuidador de un parque de Los Angeles que construyó una máquina eléctrica que no hace nada útil y que tiene setecientas partes móviles. <<

[12.9] Este ingenioso poema, con estrofas que van de la A a la Z, vio la luz por primera vez en *The Oxford Magazine*, 30 de noviembre de 1933. Cito de una reimpresión que apareció en el número especial del quinto aniversario de *The Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, Vol. 6, n.º 1, noviembre de 1974. <<

[12.10] En *5000 B. C. and Other Philosophical Fantasies* (1982), Raymond Smullyan se divierte mucho jugando con el argumento ontológico y formalizándolo de distintos modos, partiendo de ciertos postulados. Recuerda la siguiente demostración, que presentó en un examen un estudiante de primer curso de universidad: «Dios ha de existir, pues no iba a ser tan malo como para hacerme creer que existe, si esto no fuera cierto». ¿Es esta demostración mucho peor, pregunta Smullyan, que la de Anselmo? Y qué habría que decir del argumento de

Smullyan de que el Diablo, definido como el ser más imperfecto que uno pueda concebir, no puede existir, puesto que la no existencia es una imperfección; y por lo tanto un Diablo inexistente es más imperfecto que uno existente. <<

[12.11] Mortimer J. Adler, *How to Think About God* (1980), capítulo 8. <<

[12.12] Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum* (1931). <<

[12.13] La reseña de Updike sobre el libro de Barth se encuentra reimpressa en *Assorted Prose* (1965), de Updike. <<

[12.14] Mortimer J. Adler, *Philosopher at Large* (Macmillan, New York, 1977), páginas 310-311. Las páginas que más me fascinan de la autobiografía de este hombre, el que Clare Boothe Luce llamó (en la sobrecubierta del libro) «el filósofo mejor pagado del mundo», son las que van de la 314 a la 317, en las que Adler se esfuerza en explicar por qué, siendo el compañero de viaje del catolicismo más famoso de los Estados Unidos, nunca ha abrazado esta religión. En *How to Think About God* escribe: «Ha habido momentos en mi vida, en el paso de la treintena a la cuarentena, y

más adelante, cuando tenía poco más de sesenta años, en que he considerado en serio la posibilidad de hacerme cristiano —católico en el primer caso, y episcopalista en el segundo. Baste decir que no lo he hecho». En su autobiografía explica la razón:

Me parece que ahora sé la respuesta a esa pregunta crucial, aunque en aquel momento no fuera consciente de ello. Reside en el estado de la voluntad de uno, y no en el de su mente. La persona que nace judía, o cristiana, ya sea católica o protestante, puede saber serlo por sí misma, sin importar la tibieza y la holgura con que lo lleve, sin estar

obligado a vivir como un verdadero judío o como un auténtico cristiano. Pero el caso de alguien que se convierte al judaísmo o al cristianismo es totalmente distinto. La única razón para *adoptar* una religión es que uno desea y pretende vivir de acuerdo con sus preceptos a partir de ese momento, renunciando a los hábitos y conductas que sean incompatibles con ella. Hacerme católico —o anglocatólico o episcopalista, que para el caso es lo mismo— me hubiera obligado a cambiar radicalmente de vida, a cambios fundamentales en la dirección de mis planes a corto plazo así como en los

objetivos últimos que yo deseaba y esperaba. Mi comprensión de la teología moral es demasiado clara y detallada como para engañarme a mí mismo en este terreno. La verdad lisa y llana es que no deseaba vivir como una persona auténticamente religiosa. No podía obligarme a querer lo que debería tener que querer, para siempre, si, en un momento dado, me decidiera por convertirme a una religión.

Nótese que Adler no sólo evita decir por qué *cree él* que el cristianismo es la verdadera religión —esto es, cree con su inteligencia que Jesús fue Dios hecho hombre— sino que hasta evita decir por

qué lo evita. Cuando el periodista Michiko Kakutani le pregunta por qué nunca dio el salto cristiano de la fe (*The New York Times*, 15 de agosto de 1981), contesta:

Esta es aún una pregunta para la que no tengo respuesta. Estudiar y pensar sobre temas teológicos me ha dado muchas satisfacciones intelectuales, y creo entender intelectualmente lo que afirma una persona cristiana. Pero independientemente de cuáles sean las razones de mi reparo, yo no puedo afirmar lo mismo. Acaso si la teología me interesara menos desde

el punto de vista intelectual, yo sería, en efecto, capaz de interesarme más por ella en el plano emocional. Acaso yo sea demasiado intelectual —no lo sé. Si tuviera que confesar un defecto importante, éste sería el desequilibrio entre mi interés por lo intelectual y mi desinterés por los sentimientos. Pero he de aceptarme tal como soy.

La incapacidad de Adler para dar el salto con el corazón es ciertamente comprensible, pero ¿cree con su cabeza? ¿Cree a medias que Jesús fue el Hijo de Dios, o su estimación subjetiva de

probabilidades se inclina más por una de las dos alternativas que por la otra? Este es un vacío curioso en la trayectoria intelectual de Adler. Hay algo de tragicómico en ese hombre que tiene un amor aristotélico por las distinciones claras, que se siente incómodo cuando se sienta en algo que no es una silla ni deja de serlo, pero cuya vida entera ha sido siempre algo a mitad de camino. Con un pie en el cristianismo y el otro fuera, se paseó por las fronteras de la escena filosófica, como uno que anda con un pie en la acera y el otro en la calle. Quizá en este sentido sea un símbolo del mundo

occidental de hoy.

Hans Küng, el controvertido teólogo católico alemán, tiene una trayectoria que se me antoja con unos rasgos cómicos parecidos. Aunque estoy de acuerdo con el enfoque que da Küng a las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios en su libro de 1978 *Does God Exist?* (Küng es un fideísta en la línea kantiana, aunque parece como que no ha leído a Unamuno), su persistencia en no abandonar el catolicismo me parece tan sorprendente como los reparos de Adler por entrar. Y pienso lo mismo de Karl Rahner, cuyo «catolicismo» me parece tan artificial

como el «proteccionismo» de Paul Tillich.

Volviendo a 1940, Adler dio una charla sobre «God and The Professors», en la que advertía de que la filosofía «positivista» de nuestros maestros era una amenaza contra la democracia más peligrosa que Hitler. Levantó un revuelo académico parecido al que años después levantaría el *God and Man at Yak*, de William Buckley. Envié una carta irónica sobre el tema a *The New Republic*, que apareció en el número del 13 de diciembre de 1940, con el título «The Road to Rome». Ahora, aunque hace ya más de cuarenta años de ello, la

carta conserva aún su actualidad:

El texto del último artículo de Mortimer Adler, «God and the Professors» (al que contestó Sidney Hook en el número de su revista del 28 de octubre) acaba de ser publicado en el periódico de los estudiantes de la Universidad de Chicago, y acabo de leerlo.

Como antiguo estudiante del positivista departamento de filosofía de la universidad, y como miembro actual de la comunidad del campus, me gustaría pedir un favor a los lectores de *The New Republic*.

Orad por la conversión de Mr. Adler.

Mr. Adler ha dicho muchas veces que acepta intelectualmente las doctrinas del credo romano, pero que le falta la fe divina necesaria para convertirse y entrar en la Iglesia. Dicha actitud tiene precedentes. Gilbert Chesterton, por ejemplo, escribió una de las principales apologías modernas del catolicismo, *Orthodoxy*, casi quince años antes de unirse a la Iglesia.

Así pues, unamos nuestras oraciones por Mr. Adler. Y el día que entre en la Iglesia Romana, que los círculos

académicos proclamen un día de acción de gracias y regocijo. Pues la brillante y exasperante retórica de Mr. Adler habrá hallado por fin un hogar; y de la niebla dialéctica emergerá una forma lo bastante nítida para ser reconocida, y lo bastante sólida para merecer un combate honorable.

En su último libro, *The Angels and Us* (1982), Adler consigue escribir toda una monografía sobre la angelología católica sin decir en ningún momento si cree o no en la existencia de los ángeles. Este es el más grotesco de los libros de Adler.

Es casi tan divertido como el fenomenal «best-seller» de Billy Graham, *Angels: God's Secret Agents*; aunque no lo es tanto, ni mucho menos, como los varios cientos de artículos sobre el mismo tema de Tomás de Aquino. Adler selecciona mucho, naturalmente, entre las miles de cuestiones angelológicas que discutieron las mentes preclaras de la Edad Media. En ningún lugar considera, por ejemplo, el fascinante *quodlibet*: cuando toman forma humana, ¿pueden los ángeles defecar y ventosearse? <<

[12.15] Dar este paso significaría pasarse de las filas de santo Tomás a las de Guillermo de Occam, el mayor de los fideístas medievales y (comprensiblemente) el maestro favorito de Martín Lutero.

Muchos grandes teólogos católicos han sido fervientes fideístas, pero normalmente el pasado les ha tratado severamente, independientemente de lo devota que fuera su creencia no racional en las doctrinas ortodoxas. Occam fue encarcelado y excomulgado. Su discípulo francés, Nicolás de Autrecourt, fue condenado por el papa

Clemente VI en 1347, obligado a retractarse, y sus libros fueron quemados en público.

El papado fue menos severo con el hijo adoptivo y discípulo de Montaigne, el padre Pierre Charron (1541-1603), y el obispo jesuita, amigo de Leibniz, Pierre Daniel Huet (1630-1721). Sin embargo, el último de los grandes fideístas católicos franceses, Louis Eugene Marie Bautain (1796-1867) fue condenado por el papa Gregorio XVI y obligado a firmar seis tesis, la primera de las cuales afirmaba que la razón puede demostrar con certeza la existencia de Dios. También fueron condenados por

Gregorio los tradicionalistas y ultramontanos fanáticos franceses, que sustituían la razón humana por una tradición común que se remontaba a la revelación de Dios a Adán y Eva, y culminaba en la supremacía absoluta del papado.

Una muestra de la tolerancia creciente del Vaticano para con la herejía, la tenemos en el hecho de que los fideístas de hoy, como Hans Küng, no corren peligro de ser encarcelados o excomulgados. Por supuesto que si Adler se hiciera occamista tendría que abandonar el tomismo, cosa que no parece probable. <<

[12.16] La cita es de «On Being a Real Skeptic», de Fosdick, en *Adventurous Religion* (1926). <<

[12.17] Josiah Royce, *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), capítulo 9.

<<

[12.18] Frederick Robert Tennant,
Philosophical Theology (1928),
volumen 1. <<

[12.a] ¿Fue el ojo inventado por los átomos en ciego movimiento / O la atenta oreja llenada de música / Por fuerzas que no entendían de agradables sonidos? / ¿Están los nervios y el cerebro tan sensatamente formados / Que llevan estas imágenes del mundo / A la mismísima sustancia de nuestra vida, / Mientras que Aquél del que venimos, el Poder que nos hizo, / Está anegado en una absoluta inconsciencia del todo? (*N. del T.*) <<

[12.b] Título alemán: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseing Gottes. (N. del T.)* <<

[13.1] Supongo que era inevitable que tarde o temprano alguien aplicara la moderna teoría de los juegos, con sus matrices, a los distintos encuentros del hombre con Dios en el Antiguo Testamento. En todo caso, Steven J. Brams, profesor de política en la Universidad de Nueva York, lo ha hecho. Su libro *Biblical Games: A Strategic Analysis of Stories in the Old Testament*, fue publicado en 1980 por MIT Press, Cambridge, Massachusetts. El capítulo 2, «The Meaning of Faith» trata de las estrategias de dos personas implicadas en las historias de los

sacrificios de Abraham y de Jefé. <<

[13.2] El sacrificio de la hija de Jefe tiene dos paralelos pintorescos en la mitología griega: el sacrificio prometido de la hija de Agamenón y el sacrificio del hijo de Idomeneo. En una versión de la primera leyenda, Agamenón jura a Artemisa que si le da descendencia sacrificará el bien máspreciado que obtenga en un año. Este no es otra cosa que su hija recién nacida Ingenia. Comprensiblemente, Agamenón no cumple la promesa. Años después, de camino a la guerra de Troya, la flota de Agamenón se queda encallada por falta de viento. Un vidente le convence de

que la causa es la ira de Artemisa, y que sólo el sacrificio de Ingenia podrá poner los barcos de nuevo en movimiento.

Agamenón manda ir a buscar a su hija so pretexto de que quiere casarla con Aquiles. Y cuando ella se entera de la horrible verdad, acepta ser sacrificada, como la hija de Jefe, por «amor» a su padre, los dioses y su patria. En el mismo instante de descender el cuchillo, Artemisa se apiada de la muchacha y la hace desaparecer, dejando en su lugar un venado. La leyenda es el tema de dos tragedias de Eurípides, dos óperas de Gluck, y obras de Goethe, Racine y otros autores.

La segunda leyenda se refiere a Idomeneo, rey de Creta, que jura a Poseidón que si le permite regresar sano y salvo a su casa, sacrificará la primera criatura viva que se encuentre. Esta criatura es su hijo. Idomeneo lleva a cabo el asesinato, pero los dioses castigan Creta con una terrible plaga, y sus compatriotas le mandan al exilio.

Ambas leyendas me parecen menos blasfemas que la de la hija de Jefté. Artemisa fue más misericordiosa que Jehová, y los cretenses más justos que los israelitas. Habría que decir que el judaísmo histórico ha denunciado enérgicamente a Jefté, y que la tradición

le ha castigado con una muerte horrible. En el canto quinto del *Paradiso* de Dante, Beatriz compara el crimen de Jefé con el de Agamenón, y los condena a ambos. En numerosas tragedias basadas en la historia de Jefé se emiten juicios parecidos. También en una ópera de Handel. Un cuadro Victoriano de Sir John Millais muestra a Jefé sumido en la tristeza, confortado por la sencillez de su hija. El cuadro me parece tan ridículo como el poema de Byron «Jephthah's Daughter», que termina con que la hija le dice a su padre: «¡Y no olvides que sonreía mientras moría!».

Uno se maravilla de la simpleza de los

comentaristas cristianos que alaban la «fe» de Jefte, como si en cierto modo su insensata confianza en Jehová fuera más admirable que la de Agamenón e Idomeneo en sus dioses. Algunos comentaristas llegan a decir que Jefte y su hija, al igual que Abraham e Isaac, son anunciaciones de la Expiación, con una referencia especial a la oración de Jesús, anunciando su ejecución: «No se haga, Señor, mi voluntad si no la Tuya».

<<

[13.3] Joseph Butler, en su *Analogy of Religion*, escribe:

Una prueba de la otra vida, ni que fuera demostrativa, no serviría como demostración de la religión. Pues el hecho de que tengamos que vivir eternamente, es perfectamente reconciliable con los esquemas del ateísmo, y tan explicable en sus términos como lo es que estemos vivos ahora. Por lo tanto, nada hay más absurdo que razonar, en base a este esquema, que no puede haber un estado futuro. <<

[13.4] El famoso episodio en el que Kant habla de las dos cosas que más le sobrecogen, el cielo estrellado de arriba y la ley moral de abajo, me vino a la mente cuando, en el segundo volumen de la autobiografía de Russell, encontré un párrafo que seguramente Kant hubiera considerado desconcertante. Russell estaba a punto de acabar su *Practice and Theory of Bolshevism* (1920) que es un ataque más incisivo al gobierno de Lenin que *Russia in the Shadows*, el libro de H. G. Wells que cité en el capítulo octavo. Russell está intentando decidir si ha de publicar el libro:

Decir algo contra el bolchevismo era, naturalmente, ponerlo en manos de los reaccionarios, y la mayoría de mis amigos sostenían que no había que expresar en voz alta lo que uno pensara sobre Rusia, a no ser que fuera favorable. Sin embargo, durante la guerra yo había sido impermeable a razonamientos parecidos de los patriotas, y me parecía que a la larga callarse lo que uno pensaba no daba buen resultado. La cosa me resultaba mucho más complicada, naturalmente, debido a mis relaciones personales con Dora. Una cálida noche de verano, cuando ella se había ido a dormir, me

levanté y me senté en el balcón de nuestra habitación y contemplé las estrellas. Traté de ver la cuestión sin el apasionamiento del partido y me imaginé conversando con Casiopea. Me pareció que iba a estar en mayor armonía con las estrellas si publicaba lo que pensaba sobre el bolchevismo que si me lo callaba. Así pues, continué con el trabajo y acabé el libro la noche anterior a nuestra partida para Marsella.

<<

[13.5] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo octavo. <<

[13.6] Parece que los orígenes de la apuesta de Pascal se remontan a Arnobio, teólogo cristiano que vivió en África hacia el año 300 de nuestra era:

Pero el propio Cristo no prueba lo que promete. Cierto. Pues, como he dicho, no puede haber una prueba absoluta de acontecimientos futuros. En consecuencia, como el no poder ser previstos ni captados, por más que nos esforcemos en ello, es una condición de los acontecimientos futuros, ¿no es más razonable, de dos alternativas inciertas, que penden

ante nuestra expectación, decidirse por la que ofrece mayor esperanza frente a la otra que no ofrece ninguna? Pues con la primera alternativa no hay peligro si, como se ha dicho, resulta ser falsa y vacía; mientras que con la segunda el peligro es mayor, es decir, perder la salvación, si resulta que con el paso del tiempo se descubre que no era una falsedad.

Cito del *Budget of Paradoxes*, volumen 2 (1872), de Augustus De Morgan, donde, en una nota, se da una traducción del párrafo en latín que De Morgan cita

de Pierre Bayle, un protestante francés del siglo XVII, de ideas fideístas radicales. «Parece como si realmente Arnobio haya tenido unas ideas tan claras al respecto», comentaba De Morgan, «... como si hubiera vivido catorce siglos después, y hubiera dispuesto del auxilio del cálculo de probabilidades.» <<

[13.7] Las observaciones del conde Manuel casi son una paráfrasis del siguiente fragmento del ensayo de Cicerón, «De Senectute»:

Y al fin y al cabo, si esta firme convicción mía de que el alma es inmortal resultara ser un engaño; sería por lo menos un engaño agradable, y lo acariciaría hasta exhalar el último suspiro. Mientras tanto tengo la satisfacción de tener por seguro que si, como afirman algunos filósofos minuciosos, la muerte acaba por completo con mi existencia; la esperanza de otra vida mejor, que yo habré

abrigado sin fundamento, no me convertirá en blanco de la burla de esos sabios maravillosos, cuando ellos y yo hayamos dejado de existir. <<

[13.8] George Santayana, *Character and Opinión in the United States* (1920). <<

[13.9] Raymond Smullyan, mago y matemático, dice esto sobre ciencia y magia, en un ensayo fantástico sobre astrología, de su libro *The Tao is Silent* (1977):

Hablando de magia, estoy ciertamente abierto a la posibilidad de que el universo entero funcione finalmente por arte de magia y no por principios científicos. Quién sabe, ¡a lo mejor el universo es un gran mago que no quiere que sospechemos que tiene poderes mágicos, y apaña la mayoría de

fenómenos visibles de una manera científica y ordenada para confundirnos y así evitar que descubramos cómo es en realidad! ¡Sí, ésta es una posibilidad real, y cuanto más la pienso más me gusta la idea!

La sugerencia de Smullyan no anda lejos, naturalmente, de la doctrina hindú de que el universo entero es una ilusión. Aunque los escolásticos medievales pensaban que el universo era bastante real, muchos de ellos (en particular Guillermo de Occam) sostenían que Dios tenía poder de aniquilar una silla o

una estrella, pongamos por caso, y sustituirlas por la ilusión de una silla o una estrella, de modo que no fuéramos capaces de distinguirlas del correspondiente objeto real. <<

[13.10] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., capítulo 9. <<

[13.a] Título original: *Frygt og Baeven*.

(N. del T.) <<

[14.1] C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*
(1942). <<

[14.2] Emily Dickinson, *The Compleat Poems of Emily Dickinson*, Thomas H. Johnson, ed. (1960), poema 564. <<

[14.3] John Burroughs, «An Open Door»,
en *Indoor Studies* (1889). <<

[14.4] A veces los ateos manifiestan su frustración por no tener un Dios al que dar las gracias; unas veces son sinceros y otras lo hacen sarcásticamente. Daré un ejemplo de cada caso. En *Our Knowledge of God* (1959), John Baillie cita una carta de Katherine Mansfield en la que expresa el deleite que le produce un cierto lugar de los Alpes en el que pasó unos días: «¡Ojalá pudiera hacer un pequeño canto de cigarra como alabanza y acción de gracias a alguien! —pero ¿a quién?». *The New York Times* (19 de noviembre de 1956) cita a Nikita Khrushchev: «Si pudiéramos volver a

hacer la revolución, la haríamos con mayor sensibilidad y con menos pérdidas. Pero la historia no se repite. La situación actual nos es favorable. Si Dios existiera, se lo agradeceríamos».

Está claro que esta tendencia a dar gracias a Dios no prueba su existencia, pero probablemente Baillie tenga razón al afirmar que es una prueba del deseo universal de modelar a Dios al modo de una persona. A una persona se le puede dar las gracias por darnos agua que beber; a una nube, no. <<

[14.5] «Astrée-Luce and the Cardinal», libro cuarto de *The Cabala* (1926) de Thornton Wilder, trata de una piadosa dama católica que nunca se ha preocupado por las paradojas de la oración hasta el día en que un segundo cardenal italiano, por quien ella siente gran devoción, discute con ella sobre el tema. El anciano cardenal, sabedor de que Astrée-Luce nunca ha profundizado en sus creencias, comete la tontería de infundirle algunas dudas, sólo por su bien. En ese cruel juego intelectual, defiende la idea de que nunca se debería rezar por nada, pues ello implica la

herejía de que Dios va a cambiar de parecer. El cardenal no se percata de hasta qué punto ha conmocionado la fe de la pobre mujer hasta que, finalmente, ella le dispara con un revólver. <<

[14.6] James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, sección 1772. <<

[14.7] Para un relato inusitadamente bárbaro de un experimento corrompido de esta clase, véase el capítulo 18 del primer libro de los Reyes. Durante una gran sequía, Elías discute con los profetas de Baal, y les propone poner a prueba los poderes de sus dioses respectivos. Cada bando sacrifica un toro y pide una señal. Sólo el sacrificio de Elías produce resultados. Entonces éste hace matar a los profetas de Baal, a los 450, y a continuación cae un gran aguacero. <<

[14.8] H. G. Wells, «Answer to Prayer»,
The New Yorker, 1 de mayo de 1937. <<

[14.9] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, ed. (1908). <<

[14.10] C. S. Lewis, *Mirada* (1947). <<

[14.11] Aunque el modelo atemporal sea consistente, es difícil no caer en el tira y afloja entre el destino y el libre albedrío, y no quedarse intranquilo por la implicación de que la historia esté congelada en cierto meta-nivel inescrutable. En una nota a su «Dilema of Determinism», James pregunta: «El concepto de eternidad, como algo añadido de un plumazo a la omnisciencia, ¿no es simplemente otra manera de hacernos cargar con el universo en bloque y de negar que las posibilidades existan?... Decir que el tiempo no es más que una apariencia

ilusoria es sólo un circunloquio para decir que no hay una pluralidad real, y que el armazón de todas las cosas es una unidad absoluta. Admitamos la pluralidad y el tiempo podrá ser su forma».

James prefería la idea de un Dios finito y limitado, ligado al tiempo igual que nosotros, pero, naturalmente, James sólo estaba dejando que su imaginación hiciera malabarismos con temas que no admiten respuestas terrenas. ¿Cómo podemos saber si Dios está dentro o fuera de una especie de hipertiempos, si ni tan siquiera somos capaces de entender el tiempo común en el que

nosotros mismos envejecemos y
morimos? <<

[14.12] Es trivialmente obvio que si determinadas oraciones petitorias se hacen en un contexto social, como por ejemplo una congregación que reza pidiendo medios económicos para construir un nuevo templo, o por la recuperación de alguien que está enfermo, dichas oraciones pueden estimular el comportamiento de la gente de modo que puedan servir para obtener una respuesta a la oración. Los miembros de la congregación estarán mejor dispuestos a hacer donaciones, a visitar a los enfermos, etc. Cito esto sólo porque Henry Nelson Wieman tiene

un pequeño artículo sobre la oración, en *An Encyclopedia of Religion* (1945), editada por Vergilius Ferm, en el que sostiene que éste es el único modo en que Dios responde a la oración. «La respuesta a la oración es esta profundización y generalización de la comunidad en la que cada uno se responsabiliza más de los demás.»

Aunque Wieman fue un distinguido profesor de la Divinity School de la Universidad de Chicago, no creía en un Dios personal; en efecto, si hay alguna diferencia entre la «teología» de Wieman y el ateísmo de John Dewey, yo no he sido capaz de encontrarla. Su

artículo sobre la oración es, en mi opinión, uno de los ejemplos más divertidos que conozco de ofuscación del lenguaje teológico. <<

[14.13] Steve Alien, *Mark it and Strike it*
(1960). <<

[14.14] «Lo que quisiera entender antes que nada», dice Sócrates en el *Eutifrón* de Platón, «es si el pío o el santo es querido de los dioses por ser santo, o es santo por ser querido de lo dioses.» <<

[14.15] Lord Dunsany, «The Men of Yarnith», en *Time and the Gods* (1906).

<<

[15.1] *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Thomas H. Johnson, ed. (1960), poema 1624. <<

[15.2] Charles Fort, *Wild Talents* (1932).

<<

[15.3] Esta cita y la anterior de Schopenhauer son del excelente ensayo de Paul Edwards, «Live, Meaning and Value of», en *The Encyclopedia of Philosophy* (1967).

En su obra principal, *The Philosophy of the Unconscious* (1869), Von Hartmann sostiene que, si bien la realidad fundamental no tiene una inteligencia consciente, sí tiene un plan evolutivo secreto y subliminal (Von Hartmann aceptaba la evolución, pero no el funcionamiento mecanicista propugnado por la teoría darwiniana). El objetivo de la historia no es ni la otra vida ni una

utopía de criaturas terrenas felices. Esta última es aún más ilusoria que la primera, pues el progreso cultural produce inevitablemente más miseria. El objetivo del Inconsciente es el mal que ha creado sin darse cuenta, y la única manera de hacerlo es eliminar todas las formas de vida.

En el increíble panteísmo de Von Hartmann, «Dios» es originalmente inconsciente, pero de alguna manera poco clara está dotado de lo que Schopenhauer llamaba voluntad. Por un proceso que no podemos comprender, quiso alumbrar un mundo en el que, por medio de nosotros, se hizo consciente

del mal que había creado. En un futuro lejano, la humanidad se dará cuenta de que el único modo de redimir la locura de crear la vida es eliminar cualquier forma de vida. Esto permitirá a Dios volverse a sumergir en su sueño bienaventurado, en el que no hay mal porque no hay criaturas vivas que lo puedan sentir.

Von Hartmann pensaba que el suicidio final iba a ser posible gracias al progreso de la ciencia. Naturalmente que no tenían idea de lo pronto que la ciencia iba a proporcionar a la humanidad este poder de autodestrucción, pero, como existía esa

feliz posibilidad, consideraba que su pesimismo era esencialmente *optimista*. La voluminosa obra escrita de Von Hartmann fue muy famosa en su época, y levantó no pocas controversias. De hecho, uno de los mejores ataques a sus opiniones es obra de él mismo. ¡No reveló su autoría hasta después de que sus enemigos hubieran alabado la obra y la hubieran empleado como fuente de citas contra él mismo! <<

[15.4] Para algunas especulaciones espeluznantes sobre los motivos que pudiera tener Dios para dejar que Job sufriera tan irracionalmente, incluida la hipótesis de que Dios le contara una mentira para esconder una verdad demasiado terrible para que Job pudiera resistirla, véase la larga nota 3 al capítulo 5 de *Philosophical Explanations*, (1981), de Robert Nozick. <<

[15.5] La edición de 1916 de este libro es una versión viciada. El texto verdadero no estuvo a la disposición del público hasta 1969, con la publicación de *Mark Twain's Mysterious Stranger Manuscripts*, de William M. Gibson. Véase también *Mark Twain's Mysterious Stranger: A Study of the Manuscript Texts*, de Sholom J. Kahn (1978). <<

[15.6] De los *Collected Poems of Stephen Crane* (1930). <<

[15.7] Robert G. Ingersoll, *Some Mistakes of Moses* (1879), capítulo 23.

<<

[15.8] De un ensayo de Unamuno que no he leído. La cita pertenece a *Miguel de Unamuno* (1966), de Julián Marías, capítulo 8. <<

[15.9] James Branch Cabell, *furgen*
(1919), capítulo 49. <<

[15.10] C. S. Lewis, *A Grief Observed*
(1963). <<

[15.11] Nunca esperé que Oral Roberts fuera a decir algo que me pareciera digno de ser citado, pero en 1982 me sorprendió con uno de sus programas especiales de televisión. Roberts resumió en una sola frase todo lo que un teísta puede decir: «Dios sabe cosas que vosotros no sabéis». <<

[15.a] Al parecer sin la menor sorpresa, /
Cualquier alegre flor / Es muerta por la
helada como si jugara— / Con su fuerza
casual— / El rubio asesino sigue
avanzando— / El sol sigue
imperturbable / Midiendo un día más /
Para un Dios que lo consiente. (*N. del
T.*) <<

[15.b] Bueno, pues, te odió visión
perversa; / Imagen maldita, te odio; /
Así pues, golpea con tu venganza / Las
cabezas de esos hombrecillos / Que
vienen a ciegas. / Será grandioso de tu
parte. (*N. del T.*) <<

[16.1] No he incluido el movimiento Unity porque dice no tener dogmas. No obstante, tanto Charles como Myrtle Fillmore, que fundaron este culto en Kansas City en la década de 1890, creían apasionadamente en la reencarnación, y la mayoría de los actuales pastores y fieles de Unity comparten esa creencia. <<

[16.2] I. J. Good, *The Scientist Speculates* (1962). <<

[16.3] En su ensayo «Nature», John Stuart Mill manifiesta su sorpresa ante el hecho de que la *Teodicea* de Leibniz «fuera tan extrañamente confundida con un sistema optimista y, como tal, satirizada por Voltaire en puntos que nada tienen que ver con el argumento del autor». La tesis principal de *Candide* es que en el presente estadio de la historia vivimos en un mundo que no es el mejor de los posibles. Esto resulta tan obvio que el propio Leibniz lo daba por sentado. Es una afirmación tan trivial como decir que un adolescente no es el mejor adulto posible. El mundo de

Leibniz es el mejor posible sólo si se le considera en su incomprendible globalidad y a largo plazo, cosa que incluye, por supuesto, otra vida. <<

[16.4] *Collected Papers of Charles Sanders Peine*, editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss, Vol. 6 (1935), párrafo 507. <<

[16.5] Ibid., párrafos 508-510. <<

[16.6] Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Vol. 1 (1935). <<

[16.7] G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday* (1908). <<

[16.8] Cuando dije que Domingo simbolizaba a Dios estaba simplificando excesivamente. Como Chesterton aclaró en su autobiografía, Domingo «no es Dios en el sentido de la religión ni la antirreligión, sino la Naturaleza tal como aparece a los ojos del panteísta, cuyo panteísmo sale de una lucha contra el pesimismo». Anteriormente, en una entrevista reimpressa en la biografía de Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton* (1943), dijo:

La gente me ha preguntado a quién quería representar con Domingo.

Bueno, me parece que, globalmente, y teniendo en cuenta que se trata de un personaje de un cuento, me parece que podéis considerar que representa a la Naturaleza como algo distinto de Dios. Inmenso, bullicioso, lleno de vitalidad, danzando con cien piernas, brillante como el sol, y, a primera vista, un tanto despreocupado por lo que nos ocurra y por nuestros deseos.

Hay una frase de Domingo, al final, en que dice: «¿Podéis beber de la misma copa que yo?» que parece dar a entender que Domingo es Dios. Es la única nota seria del libro, en que

la cara de Domingo cambia; le levantáis la máscara a la Naturaleza y encontráis a Dios.

Chesterton escribió su «pesadilla» mucho antes de convertirse al catolicismo, y hay constancia de que negó que fuera una alegoría cristiana. Bien, está claro que al final del libro se convierte en tal. El libro ha dejado perplejos a muchos autores, y acaso el propio GK no fuera plenamente consciente de lo que intentaba decir. En *This Side of Paradise*, de F. Scott Fitzgerald, Amory Blaine dice que la novela le gustó aunque no la

comprendiera. Cuando la revista *Famous Fantastic Mysteries* reprodujo la novela entera (marzo de 1944) los lectores se quejaban en un número posterior de que tampoco habían podido entenderla.

Yo lo veo así: Domingo es Dios, en el sentido de que toda la naturaleza forma parte de Dios. Y no lo es, en el sentido de que el Creador trasciende el universo. Es, como dice Gary Wills en *Chesterton: Man and Mask* (1961), «el Dios de Whitman». Sólo al final, cuando la cara de Domingo se expande hasta cubrir el cielo y todo se vuelve negro, podemos oír la voz del Creador y

comprender que tras Domingo está el verdadero Sabbath, la paz de Dios, en la que el bien y el mal hallan su inescrutable reconciliación final.

Will ha escrito una excelente introducción a una edición de 1975 de *The Man Who Was Thursday*. Espero que algún día nos ofrezca *The Annotated Thursday*. <<

[16.9] A menudo los poetas han usado la discordancia musical como metáfora del mal. Pienso en concreto en el «Abt Vogler», de Robert Browning («Why rushed the discords in, but that harmony should be prized?») el sensiblero pero conmovedor «Martin's Puzzle», de George Meredith, en el que Martin intenta entender por qué una muchacha ha quedado cruelmente tullida a consecuencia de un accidente («They tell us that discord, though discord alone, / Can be harmony when the notes properly fit: / Am I judging all things from a single false tone?»). <<

[16.10] George Santayana, «Josiah Royce», en *Character and Opinion in the United States* (1920). <<

[16.11] F. R. Tennant, «The Problem of Evil», en *Philosophical Theology* Vol. 2 (1930). <<

[16.12] John Hick, «Grounds for Disbelief in God», en *Philosophy of Religion* (1963). <<

[16.13] Thornton Wilder, *The Bridge of San Luis Rey* (1927). <<

[16.14] *The Letters of Lewis Carroll*
(1979), editado por Morton N. Cohen,
Vol. 2. <<

[16.15] Este argumento es posible en el marco de la teoría de juegos. Véase Steven J. Brams, *Superior Beings: Game-Theoretic Implications of Omniscience, Omnipotence, Immortality, and Incomprehensibility*, de próxima aparición. En la nota 1 del capítulo 13 me refería a una obra anterior de Brams, *Biblical Games*. Aún no sé qué decir de estos dos libros. Puede que sean contribuciones relevantes a la teología, o que sólo sean poco más que un intento ingenioso de aplicar la teoría del juego y la decisión a un campo en que esas aplicaciones

sean infructuosas. Brams se ocupa sólo de mitos del Antiguo Testamento, pero es claro que su enfoque es igualmente aplicable (o inaplicable) a los mitos del Nuevo Testamento, a Homero, al Corán, o a los libros sagrados de cualquier tradición religiosa. La idea de Brams es que puede ser racional que un Dios que quiere que se crea en él adopte una estrategia mixta, con una componente de comportamiento auténticamente errático, del tipo que nos podría parecer irracional. <<

[16.16] Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905). <<

[16.17] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, (1945). <<

[16.18] La negativa de Russell a permitir que su corazón enseñe a su cabeza algo sobre Dios está patéticamente manifiesta en este fragmento de una carta suya de 1918, y que él incluye en el segundo tomo de su autobiografía:

Aun cuando uno se siente muy cerca de otras personas, hay algo en uno mismo que parece obstinadamente pertenecer a Dios y negarse a participar en cualquier comunión terrestre —o por lo menos así es como yo lo expresaría si pensara que Dios existe. Es raro ¿verdad?

Este mundo, muchas de sus cosas y la gente, me preocupan apasionadamente, y sin embargo... ¿qué es todo ello? Uno siente que *ha* de haber algo más importante, aunque yo no *crea* que lo haya. Estoy obsesionado —parece como si algún fantasma, desde algún lugar de fuera de este mundo, estuviera intentando decirme algo que yo tuviera que repetir al mundo, pero no puedo entender su mensaje.

La única hija de Bertrand Russell, Katherine Tait, se convirtió al anglicanismo. En el capítulo que trata de

este tema de *My Father Bertrand Russell* (1975), escribe de modo conmovedor sobre la incapacidad de su padre para entender el mensaje. «Yo creo que toda su vida fue una búsqueda de Dios... En algún lugar de la mente de mi padre, en las profundidades de su corazón, en el fondo de su alma, había un lugar vacío que en tiempos había estado ocupado por Dios, y nunca pudo encontrar nada más para llenarlo.»

Mrs. Tait acaba así el capítulo:

Me habría gustado convencer a mi padre de que yo había encontrado lo que él había estado buscando, ese

inefable algo que él había ansiado durante toda su vida. Me habría gustado convencerle de que la búsqueda de Dios no tiene por qué ser en vano. Pero fue inútil. Había conocido demasiados cristianos ciegos, moralistas malcarados que le chupaban la alegría a la vida y perseguían a sus oponentes: él no hubiera podido nunca ver la verdad allí donde se refugiaba esa clase de gente. Habría sido un santo; tenía el apasionamiento, el anhelo desmesurado de verdad y justicia, y el ansia de paz y amor en el mundo. Acaso lo fuera, aun sin fe. Un tábano

de Dios, enviado para desafiar la presunción de las Iglesias, con una rectitud mayor que la que ellas ostentaban.

No podía haberlo convencido, ni tan sólo podía hablarle de religión. Todo lo que podía hacer era confiarlo al cuidado de Dios, a sabiendas de que Él le amaba más que yo misma y haría lo mejor para él. <<

[16.a] Toda la naturaleza no es más que arte, que tú desconoces; / Todo azar, dirección, que tú no puedes ver; / Toda disonancia, armonía incomprendida; / Todo mal parcial, bien universal: / Ya pesar de los yerros de la razón y el orgullo, / Una verdad es clara: LO QUE SEA, BIEN ESTÁ. (N. del. T) <<

[16.b] ¿Pensamos acaso que, igual que un príncipe cualquiera, la Causa Eterna / invierte su orden a petición de sus validos? / ¿Dejará de retumbar el ardiente Etna / y recogerá sus fuegos porque un sabio se lo pida? / ¿Recibirán el aire o el mar nuevos movimientos, / Oh, inocente Bethel, que alivien tu pecho? / Si la montaña poco firme tiembla de arriba abajo, / ¿habrá de cesar la gravedad porque tú andes cerca? / O en un viejo templo que se esté derrumbando, / ¿Se aguantará colgando la pared por la cabeza de Chartres? *(N. del T.)* <<

[17.1] G. K. Chesterton, *All Thing Considered* (1909), capítulo 22. <<

[17.2] H. G. Wells dijo lo mismo, escribiendo sobre la inmortalidad personal en *First and Last Things* (1908):

 Mi concepción del plan desconocido es que es algo tan amplio y profundo que no puedo concebirlo perpetuamente estorbado por mi egotismo. Cumpliré con mi cometido, pasaré bajo la ruda y todo habrá acabado. Eso no me aflige en absoluto. La inmortalidad me afligiría y me confundiría. Si se me permite decirlo en unos términos

mitad teológicos, mitad coloquiales,
yo no puedo respetar ni creer en un
Dios que siempre esté alternando
conmigo. <<

[17.3] Jorge Luis Borges, «The Immortal», en *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings* (1962), editado por Donald Yates y James Irby.

«Pienso en la muerte como una gran esperanza», decía Borges a los ochenta y dos años, a un periodista de Associated Press en noviembre de 1981. «Espero ser borrado, completamente olvidado, y salvado por la nada.»

Isaac Asimov manifestó una esperanza parecida en un ensayo sobre la otra vida al final de *The Road to Infinity* (1979). Asimov dice que prefiere «la nada» a cualquier clase de cielo. Después de

explicar las razones que le hacen creer que su «yo» desaparecerá para siempre cuando él muera, añade: «Y eso me sienta la mar de bien». Puede que mi amigo Isaac crea que eso le sienta bien, pero a mí me asombra. <<

[17.4] Del capítulo «El hambre de inmortalidad», de *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno. <<

[17.5] Morris Raphael Cohen, *A Dreamer's Journey* (1948), capítulo 28.

<<

[17.6] De «Ideal Immortality», capítulo de *Reason in Religion* (1905), de Santayana.

Santayana escribe con una transparencia cristalina. Por el contrario, a «Ingersoll Lecture» sobre la inmortalidad, de Whitehead (reimpresa en *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, editado por Paul Schilpp, 1941) es una obra maestra en cuanto a ambigüedad, ininteligibilidad, y redacción desordenada. Whitehead hace lo que puede para impedir que el lector se dé cuenta de que él no tiene ninguna esperanza de otra vida. <<

[17.7] Para un buen resumen de la idea confusa de que la inmortalidad sólo consiste en ser recordados por Dios, y no en la continuación temporal como individuos, véase John Hick, *Death and Eternal Life* (1976), capítulo 11. Hick comenta también la misma inmortalidad de pacotilla que explican, aunque más claramente, los escritos de Charles Hartshorne. Según éste, nuestro «libro de la vida» se cierra al morir, pero queda perfectamente conservado en la mente de Dios. Ni se le añade ni se le borra nada. Existimos eternamente, en el sentido de que Dios no olvida,

conservados como en una película de cine. Aunque parece como si Hartshorne se sienta reconfortado e inspirado por esta idea, estoy de acuerdo con Hick que llamar «otra vida» a esa memoria congelada de lo que «somos» entre el nacimiento y la muerte, es una grave distorsión del lenguaje corriente. <<

[17.8] La cita es de Russell, *What I Believe* (1925). <<

[17.9] Todas las culturas de la Antigüedad —la judaica, la egipcia, la griega, la romana, etc.— tuvieron sus oráculos y adivinos, los cuales no sólo pretendían tener la facultad de prever el futuro, sino también de comunicarse con los muertos. Al final de su tratado sobre la inmortalidad del alma, Plotino presenta ese tipo de comunicación como prueba empírica a añadir a los argumentos racionales en favor de otra vida después de la muerte. <<

[17.10] Mark Twain, *The Adventures of Huckleberry Finn*, capítulo 30. <<

[17.11] W. Somerset Maugham, «The Flip of a Coin», en *Ashenden: or, The British Agent* (1927). <<

[17.12] James Boswell, *The Life of Johnson*, sección 1775. <<

[17.13] De un artículo de Dwight MacDonald, en *Partisann Review*, mayo-junio de 1950. <<

[17.14] *The Letters of William James*
(1920), editadas por su hijo Henry, Vol.
2. <<

[17.15] Ralph Waldo Emerson,
«Immortality», en *The Complete Works
of R. W. Emerson* (1903-1904). <<

[17.16] James Branch Cabell, *Jurgen*
(1919), capítulo 23. <<

[17.17] Raymond Smullyan, *The Tao is Silent* (1977). <<

[17.18] H. G. Wells, *Men Like Gods*
(1927). <<

[17.19] Wells, *The World of William Clissold* (1926), Vol. 2. <<

[17.20] La carta de Wells está en el tomo tercero (años 1944-1969) de *The Autobiography of Bertrand Russell* (1969). <<

[17.21] Aquí sólo nos interesa cómo se justifica racionalmente el altruismo, y no qué es lo que hace que, en los raros momentos de crisis, una persona se sacrifique por sus semejantes o por una causa. Los sociobiólogos sostienen que, aunque el comportamiento altruista es generalmente el resultado de un condicionamiento, tiene un componente genético que ha evolucionado debido a que juega un papel en la conservación de la especie. Desgraciadamente, los mismos autores creen que hay también unos genes para los impulsos egoístas. Edward O. Wilson afirma (*On Human*

Nature, 1978) que nuestra herencia genética contiene una mezcla de genes para impulsos contradictorios como éstos, y que nosotros hemos de afrontar el dilema de decidir (¿con libre albedrío?) qué impulso reprimir, el egoísta o el altruista, y cuál reforzar. El dilema será bárbaro si la ingeniería genética puede alterar la evolución humana. En lo que respecta a este punto, se escabulle hacia manifestaciones wellsianas de una esperanza vaga en que nuestra elección sea prudente, y nos lleve a crear un mundo mejor, cuya naturaleza no se puede concretar más.

He aquí una reflexión interesante sobre

la contraposición egoísmo-altruismo, según el punto de vista cristiano, que encontré en una carta de Lewis Carroll a su amiga, la actriz Ellen Terry:

Así que he descubierto el secreto — uno de los más profundos de la Vida — de que lo único que verdaderamente *vale la pena* hacer es lo que hacemos por *los demás*. Como dice el viejo adagio: «Aquello que gasté, lo perdí; aquello que di, lo retuve». Los casuistas han intentado convertir el «hacer el bien» en otra forma de «hacer el mal», y han dicho «os

produce placer hacer que este placer lo tengan otros: por lo tanto no es más que una forma más refinada de egoísmo, pues vuestro propio placer es el motivo de lo que hacéis». Y yo digo «*no* es egoísmo, que mi propio placer sea *un* motivo, en la medida que no es *el* motivo que pesaría más que el otro, en caso de que ambos entraran en conflicto». El «hombre egoísta» es el que seguiría haciendo algo, aunque perjudicara a otros, en la medida que eso *le* produjera placer: el «hombre altruista» es el que seguiría haciendo algo, aunque no le produjera ningún placer, por el

mero hecho de que satisficiera a *otros*. Pero cuando ambas razones tiran a la vez, el «hombre altruista» *sigue* siendo altruista, aunque su propio placer sea una de las motivaciones. ¡Estoy convencido de que a Dios le produce una gran *satisfacción* que sus criaturas sean felices! Y cuando leo palabras tales como «fijaos en Jesús, autor y culminación de nuestra fe, que sufrió la cruz *por placer de lo que se le había encomendado*», creo que expresan una verdad *literal*.

He sacado la cita del ensayo de Morton

N. Cohen «The Actress and the Don: Ellen Terry and Lewis Carroll», de *Lewis Carroll: A Celebration* (1982), editado por Edward Guiliano. <<

[17.22] William James, «The Moral Philosopher and the Moral Life», en *The Will to Believe* (1903). <<

[17.23] G. K. Chesterton, *Manalive* (1912), 2.^a parte, capítulo 1. En los escritos de Chesterton hay muchas observaciones parecidas sobre la importancia de los límites de la vida y del arte. Una de las partes esenciales de un cuadro es, como solía decir GK, su perímetro.

Robert Nozick trata del mismo tema en el último capítulo de sus *Philosophical Explanations* (1981). Desdeña el argumento de que la muerte es buena pues hace que la vida tenga un sentido, pero acepta que el hecho de que hemos de morir, y nuestro desconocimiento de

lo que hay después, levantan una frontera que, en palabras de Victor Frankl, hace «imperativo aprovechar nuestras vidas al máximo».

«Podría parecer, pues», escribe Nozick, «que las personas que fueran o pudieran convertirse en inmortales deberían decidir poner un límite temporal a sus vidas, a fin de que sus vidas tuvieran un sentido; los científicos que descubrieran algún modo de escapar a la muerte *natural* deberían destruir sus descubrimientos... Acaso lo mejor sería que se creyeran mortales, pero con una vida muy larga (sin tener una idea precisa de cuándo iba a llegar el final, si

al cabo de 200, 2.000, o 20.000 años),
siendo de hecho inmortales... Las
personas inmortales no estarían
obligadas a limitarse a los deseos y los
designios de los mortales: estarían en
condiciones de trazarse nuevos planes
que, al modo parkinsoniano, fueran
ampliándose, llenando el tiempo
disponible.» <<

[17.24] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo 6. <<

[17.a] Se ha hecho uno con la naturaleza:
su voz / Se oye en toda su música, desde
el retumbar / Del trueno, a la canción
del dulce pájaro de la noche; / Es una
presencia que se siente y reconoce En la
luz y en la oscuridad, desde la yerba y
las piedras, / Alcanzando a cualquier
lugar al que pueda llegar ese Poder /
Que ha retirado su Ser para sí mismo: /
Que maneja el mundo con un amor
inagotable, / Sosteniéndolo por debajo e
iluminándolo desde arriba. (*N. del T.*)

<<

[17.b] Fortalece mi alma saber / Que,
aunque muera, la Verdad es así... (*N. del*
T.) <<

[17.c] Me sabe mal; pero / No puedo
concebir que mi amor por ella sea
menor. / Y cuando desaparezca su
belleza, creo / Que él, Creador de toda
belleza, perderá más / Que yo en viendo
perecer esa obra. (*N. del T.*) <<

[17.d] La tarde refresca / Sabiendo que la
campana / Está doblando por nuestra
vida. (*N. del T.*) <<

[17.e] La tarde refresca / Sin saber que la
campana / Está doblando por nuestra
vida. (*N. del T.*) <<

[17.f] Así Dios y la Naturaleza enlazaron el armazón general, / Y mandaron que egoísmo y altruismo fueran una misma cosa. (*N. del T.*) <<

[17.g] El Cielo oculta a todas las criaturas
el libro del destino, / Todas las páginas
menos la prescrita, su estado actual: / A
las bestias lo que saben los hombres, a
éstos lo que saben los espíritus: / Si no,
¿quién no podría soportar el estar aquí
abajo? / El cordero que tu orgía condena
hoy a morir, / ¿Brincaría y jugaría si
supiera lo que tú? / Alegre hasta el fin
pase en la florida hierba / Y lame la
mano que se alza para derramar su
sangre. /

¡Oh, ignorancia del futuro! Don gracioso
es / Que cada cual pueda llenar el
círculo que le marca el Cielo: / Que,

como Dios de todo, ve con ojo igual / Al
héroe que perece, al gorrión que cae, /
Los átomos y los sistemas que se echan
a perder, / ora el estallido de una
burbuja, ora el de un mundo. / Espera
humildemente pues; elévate con alas
temblorosas; / Espera a la gran maestra
Muerte, y adora a Dios. / No te da a
conocer la felicidad de mañana, / pero
te da al esperanza que te hace hoy
bienaventurado. (*N. del T.*) <<

[18.1] William James, «The Problem of Being», capítulo 3 de *Some Problems of Philosophy* (1911). <<

[18.2] Vladimir Nabokov, *Speak, Memory*
(1967). <<

[18.3] Nabokov, *Palé Pire* (1962),
comentario al verso 549. <<

[18.4] James Young Simpson, *Man and the Attainment of Immortality* (1922).

Seguramente, una de las razones por las que la aniquilación de los condenados ha sido siempre una doctrina corriente en la historia del cristianismo heterodoxo es que, en contraste con las enseñanzas de Jesús, parece haber sido la opinión de san Pablo. Hace falta mucha acrobacia verbal para que la visión apocalíptica de Pablo no se convierta en un universo limpio al fin de Satán y sus ángeles, así como de cualquier mal, sin un eterno que recuerde la implacable crueldad de

Dios.

La historia del aniquilacionismo, con todas las referencias bíblicas oportunas, está presentada con todo lujo de detalles en el estudio de dos tomos *The Conditionalist Faith of Our Fathers* (1966), de LeRoy Edwin Froom, adventista del Séptimo Día. Es una valiosa referencia, a pesar de tener algunos errores, y a pesar de su pesada retórica adventista y de la tosquedad de sus ilustraciones. Parece como si los adventistas del Séptimo Día fueran incapaces de prescindir de la práctica de atiborrar sus libros de ilustraciones que evocan los anuncios de bebidas

refrescantes. <<

[18.5] La cita es de una historia UPI, de *The New York Times*, domingo, 23 de octubre de 1977. <<

[18.6] Este ensayo, que estaba destinado a formar parte de un libro sobre temas religiosos que Carroll nunca llegó a escribir, apareció por primera vez en *The Lewis Carroll Picture Book*, editado por su sobrino Stuart Dodgson Collingwood (1899), reimpresso en 1961 como libro de bolsillo de Dover, bajo el título *Diversions and Digressions of Lewis Carroll*. Véase también *The Letters of Lewis Carroll*. Vol. 2, editado por Morton N. Cohen (Oxford University Press, New York, 1979) páginas 745-747, 1040-1043.

«Si estuviera obligado a creer que el

Dios de los cristianos es capaz de infligir un “castigo eterno”... abandonaría el cristianismo», escribía Carroll a su hermana. Esta ha sido desde siempre una de las razones por las que muchas personas, entre las que me incluyo, han abandonado el cristianismo.

<<

[18.7] Aunque rara vez leo la columna habitual de Billy Graham en nuestro periódico local, me llamó la atención un fragmento de la del 13 de mayo de 1982, en respuesta a alguien que tenía las iniciales J. D. C. Esta persona había estado pensando en aceptar a Cristo, pero primero quería «correrse unas cuantas juergas». Billy le advertía contra ello. «Piensa en lo trágico que sería que retrasaras tu aceptación de Cristo y que perdieras la vida en un choque de automóviles o en otro accidente por el estilo. Te perderías por toda la eternidad por este simple

retraso.»»

Para Billy, este *perderías* significa sufrir el tormento eterno del infierno. ¿Os cabe en la mente un Dios misericordioso capaz de condenar a nadie a las llamas eternas por el mero hecho de no haberse convertido a tiempo al cristianismo? Seguramente que en algunas ocasiones, en momentos de oración o de meditación, Billy se estremece de horror con estas doctrinas. Todos sabemos lo que hace cuando le vienen esos malos pensamientos. Manda a Satán que penetre en él. <<

[18.8] No sé en qué lugar de los trece tomos de las obras de Robert Ingersoll aparece este episodio. Lo encontré en el *Little Journey to the Home of Robert Ingersoll* (1902) de Elbert Hubbard, fino homenaje a un hombre bueno y valiente. A pesar de no ser teísta, el retumbar de la voz de Ingersoll fue como un poderoso viento que aireó un poco el panorama del cristianismo americano.

<<

[18.9] G. K. Chesterton, en un ensayo titulado «January One», de *Lunacy and Letters* (1958), editado por Dorothy Collins. <<

[18.10] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, IV, 98. <<

[18.11] C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study* (1947), capítulo 16.

<<

[18.12] Karl Barth, *Credo*, capítulo 16. <<

[18.13] Vladimir Nabokov, *Pale Fire*, op. cit., Canto 2 del poema. <<

[18.14] John Milton, *Paradise Lost*, Libro V, versos 574-576. Ralph Waldo Emerson cita el fragmento en su admirable ensayo «Immortality». <<

[18.15] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo 10. <<

[18.a] Estoy dispuesto a convertirme en una florecilla / O en un moscardón, pero nunca a olvidar. (*N. del T.*) <<

[18.b] ¡Oh, tú, alma de mi alma! ¡He de abrazarte de nuevo y encontrar la paz con Dios! (*N. del T.*) <<

[18.c] No se trata de que soñemos algo demasiado descabellado: / El problema está en que no lo hacemos parecer / Lo bastante inverosímil; pues todo lo más / Que podemos imaginar es un fantasma de andar por casa. (*N. del T.*) <<

[18.d] ... ¿Y qué si la Tierra / No fuera más que una sombra del cielo, y sus cosas / se parecieran más de lo creemos en la Tierra? (*N. del T.*) <<

[19.1] En el capítulo 15 de *Death and Eternal Life* (1976), John Hick defiende el modelo de la reconstitución basándose en que no hay ninguna razón válida que nos impida extender lo que entendemos por «la misma persona» a una réplica exacta, creada sin continuidad causal y en otro espacio, después de la muerte de una persona. Considera la objeción siguiente: si Dios puede crear una réplica, es concebible también que pueda crear dos o más que vivan simultáneamente. Pero esto es absurdo, y por lo tanto también es absurdo el modelo reconstitutivo.

Hick está de acuerdo en que si se diera la creación de varias réplicas, «nuestro sistema actual de conceptos no sería capaz de tratar con esta situación... Nuestra noción de “misma persona” no se ha desarrollado para enfrentarse a una situación como ésta... Una persona es, por definición, única. No puede haber dos personas que sean exactamente idénticas en todo, incluidas sus respectivas consciencias y memorias. Es decir, si se diera una situación que se correspondiera con esta descripción, nuestro concepto actual de “persona” se vendría totalmente abajo». Sin embargo, Hick sostiene claramente

que, del hecho de que nos quedaríamos «lingüísticamente desamparados» si el universo permitiera que hubiera una multiplicidad de re-creaciones de una persona, no se deduce que el universo no permita re-creaciones únicas.

El doctor J. H. Kellogg lo decía así en el libro de 1879 que cito en la nota 11 de más abajo:

Es muy fácil imaginar todo número de dificultades absurdas que se podrían crear si el Todopoderoso decidiera usar de su poder con tal objetivo; pero habría que tener presente sobre todo que ninguna

dificultad del tipo que se ha sugerido, como una multiplicidad de identidades, podría darse sin la manifestación especial de poder creativo. Tendríamos en ello una dificultad todavía mayor, pues nos encontraríamos con el extraño espectáculo de un Creador omnipotente, omnisciente y sabio, ejerciendo su poder con el objetivo manifiesto de meterse en un atolladero. <<

[19.2] «Darle Nuptial» apareció por primera vez en 1952, en *Startling Stories Magazine*, y fue reimpreso en *Startling Stories* (1954), editado por Sam Mines. <<

[19.3] La primera vez que se empleó el transmisor de materia en ciencia ficción fue en «The Man Without a Body», de Edward Page Mitchell. Este cuento cómico de terror apareció originalmente en el *New York Sun* (1877), y lo encontraréis en *The Crystal Man* (1973), una recolección de los primeros cuentos de Mitchell, editada por Sam Moskowitz. El profesor Dummkopf consigue transmitir un gato por un alambre conductor, pero intenta transmitirse a sí mismo, falla una batería y sólo envía la cabeza. Para una historia de las máquinas de transmisión de

materia en los relatos y películas de ciencia ficción, véase el artículo sobre «Matter Transmission» de *The Science Fiction Encyclopedia* (1979), editada por Peter Nicholls, y el artículo sobre «Technologies and Artifacts» de *The Visual Encyclopedia of Science Fiction*, editada por Brian Ash (1977). <<

[19.4] Los comentarios de Feynman pertenecen a su ensayo «The Value of Science», en *Frontiers of Science* (1958), editado por Edward Hutchings, Jr. <<

[19.5] De «An Outline of Intellectual Rubbish», reimpresso en *Unpopular Essays* (1950), de Bertrand Russell. <<

[19.6] *The Letters of Lewis Carroll*, Vol. 1, editado por Morton N. Cohen (Oxford University Press, New York, 1979), página 604. <<

[19.7] Raymond Smullyan, *The Chess Mysteries of Sherlock Holmes* (1979).

<<

[19.8] Para ejemplos y un análisis de estas desconcertantes desapariciones geométricas, véanse los capítulos 7 y 8 de mi *Mathematics, Magic and Mystery* (1956), y el artículo de Mel Stover, «The Disappearing Man and Other Vanishing Paradoxes» en la revista *Games*, noviembre de 1980, páginas 14-18. <<

[19.9] Joseph Butler y algunos otros pensadores posteriores sostenían que aunque la memoria era un aspecto esencial de la persistencia temporal de la misma persona, no basta para garantizar la identidad. En un apéndice de su *Analogy of Religion* titulado «Of Personal Immortality», el obispo Butler ataca lo que llama el «sorprendente error» de Locke, el de suponer que la memoria es suficiente para garantizar la continuidad del yo. Hay que suponer, aduce Butler, un alma que es o bien una sustancia o bien una propiedad de una sustancia. Basar la inmortalidad en una

reconstitución del cuerpo es un «absurdo inexpresable» que sólo puede salir de «una perversión secreta del corazón». El apéndice de Butler está reimpresso en *Body, Mind and Death* (1964), editado por Anthony Flew. Sobre esta controversia entre Locke y Butler, véase el artículo sobre «Personal Identity», de Terence Penelhum, en *The Encyclopedia of Philosophy* (1967). <<

[19.10] En *Philosophical Explanations* (1981), capítulo 1, sección 1, de Robert Nozick, se examinan otros rompecabezas de éstos, sobre la identidad personal (algunos de ellos basados en la conexión de mitades de cerebros, al estilo del parcheo del Boolooroo de Baum). Véanse también los ensayos y relatos, comentados por los editores, de *The Mind's I* (1981), recopilados y editados por Douglas Hofstadter y David Denning.

Los intercambios de mentes entre cuerpos, o viceversa, se han empleado tanto en ciencia ficción que resulta

difícil inventar una trama que, esencialmente, no se haya utilizado ya. Acaso el primer ejemplo de intercambio de mentes sea «Exchanging Their Souls» (1877), de Edward Page Mitchell, en el que un príncipe y un carretero intercambian sus cuerpos. (Encontraréis el relato en *The Crystal Man*, la recopilación citada más arriba en la nota 3). Hay relatos de ciencia ficción en los que personas adultas intercambian sus mentes con animales, extraterrestres, bebés, y computadoras. Las tramas se pueden complicar cuando se producen intercambios a varias bandas.

Los intercambios de mente se han

realizado con éxito entre platelmintos, la menor forma de vida animal dotada de cerebro. Después de conectar de nuevo los cerebros, los nervios cortados se regeneran, y al cabo de unos diez días los dos gusanos se comportan normalmente. <<

[19.11] LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*(1966). La obra contiene una extensa bibliografía. Falta notablemente en ella una obra que hoy en día es rara, *Harmony of Science and the Bible on the Nature of the Soul and the Doctrine of Resurrection*, del doctor John Harvey Kellogg, fundador de un sanatorio en Battle Creek, Michigan, y de los cereales Kellogg's para el desayuno. El libro apareció en 1879, cuando Kellogg era un líder del movimiento adventista, pero posteriormente, debido a desavenencias con Ellen Gould White,

la profetisa de esa Iglesia, fue excomulgado. Para un relato más detallado, así como una biografía espléndida de Mrs. White y la historia de la Iglesia adventista primitiva, véase *Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White* (1976), de Ronald L. Numbers. El pensamiento maduro de Kellogg sobre el modelo reconstitutivo está presentado en su libro *The Living Temple* (1903). Después de considerar qué se entiende por identidad en los casos de una medida de trigo, un río, un lago, una comunidad de personas, el arco iris y un árbol, Kellogg llega a la conclusión de que cuando decimos que

algo persiste, el principio identificador «depende de la naturaleza de la cosa a identificar». En el caso del ser humano, razona que la identidad queda conservada en la forma del cuerpo, que él compara a una grabación de una música interpretada por el cuerpo, grabada permanentemente en la mente de Dios. La forma no es la consciencia de la persona, pues eso precisa de un cuerpo, sino la estructura abstracta de la individualidad de esa persona, tal y como Dios la recuerda. Después de la muerte, «el canto deja de oírse, pero en la medida que la melodía es conservada, se puede reproducir la canción».

Curiosamente, a pesar de no citar al doctor Kellogg, Froom comenta con grandes alabanzas una historia del condicionalismo de Dudley Marvin Canright, pastor adventista del Séptimo Día que posteriormente abandonaría la Iglesia y escribiría un feroz ataque contra Mrs. White. La *History of the Doctrine of the Immortality of the Soul*, de Canright, fue publicada en 1871. La segunda edición (1881), muy ampliada, se tituló *History of the Doctrine of the Soul. Su Life of Mrs. E. G. White: Seventh Day Adventist Prophet, Her False Claims Refuted*, se publicó en 1919.

Sobre la historia del condicionalismo, véase también la valiosa monografía de Norman T. Burn, *Christian Mortalisms from Tyndale to Milton* (1972), y el artículo sobre «Conditional Immortality» de la *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1922), de James Hastings. <<

[19.12] El empleo en el lenguaje religioso de nombres para conceptos trascendentes tales como Dios y *alma inmortal* guarda cierto paralelismo con el empleo de los nombres de los conceptos teóricos en el lenguaje científico. Si dos términos teóricos distintos tienen el mismo significado operativo, muchos filósofos de la ciencia piensan que no son más que dos modos distintos de decir la misma cosa. Quizá el concepto de un alma inmortal hecha de substancia divina tenga para los creyentes el mismo significado que el concepto del recuerdo eterno que

guarda Dios de la estructura de una persona.

Los filósofos de la ciencia tienen una manera de demostrar que los enunciados físicos que se refieren a términos teóricos pueden, en principio, ser traducidos a lo que se llama «un enunciado de Ramsey», que sólo implica términos observacionales, de modo que ambos enunciados sean empíricamente equivalentes. Naturalmente, un enunciado de Ramsey sería demasiado largo y alambicado para ser de alguna utilidad. Se me ocurre que podría haber una manera similar de escribir enunciados de Ramsey teológicos, que

permitiera transformar cualquier enunciado que contuviera términos trascendentes en otro mucho más largo que sólo tuviera términos pragmáticos, que describieran los sentimientos de un creyente ante los conceptos trascendentes y la influencia de éstos en su conducta. El hecho de que un enunciado de Ramsey teológico, sin términos trascendentes, tuviera el mismo significado pragmático que un enunciado más corto que sí los contuviera, no demostraría, naturalmente, que no existen entidades tales como Dios o el alma, del mismo modo que los enunciados de Ramsey de las teorías

físicas tampoco prueban la no existencia de los electrones o los campos gravitatorios. <<

[19.13] Rudy Rucker ha señalado (en una conversación) que los que creen en el mortalismo pueden explicar de un modo sencillo el comentario de Jesús al buen ladrón, considerando que el «hoy» está definido en el marco temporal de este último. Como no tendría consciencia hasta el momento de ser reconstituido, aunque transcurrieran millones de años entre su muerte y su resurrección o aunque transcurriera una infinidad de años, para él no pasaría el tiempo. En su consciencia, su resurrección se produciría instantáneamente, «hoy», después de su muerte en la cruz. <<

[19.14] Mortimer J. Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes* (1967). <<

[19.15] Adler, «The Confusion of the Animalists», en *The Great Ideas Today*, 1975. <<

[19.16] Los pólipos son unos animales apenas organizados y cuya constitución es tal que si se los corta en pedazos, cada uno de éstos crecerá hasta regenerar el pólipo. El descubrimiento de esta propiedad tuvo gran influencia en el auge del materialismo francés del siglo XVIII, particularmente en Julien de La Mettrie, cuyo libro *L'homme machine* defiende la idea, actualmente muy común, de que el cerebro no es más que un ordenador sumamente complicado hecho de proteínas. Véase «Trembley's Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-Century French

Materialism», de Aram Vartanian, en *Roots of Scientific Thought* (1957), editado por Philip P. Wiener y Aaron Noland. <<

[19.17] La literatura mundial que trata de la cuestión de si los animales sobreviven a la muerte es extensísima, y en su mayor parte fue escrita durante los siglos XVII y XVIII, en respuesta a la afirmación de Descartes de que los animales son autómatas sin alma. Para los que creen en la inmortalidad personal y en la evolución, el problema estriba en dónde trazar la línea. Los embriones humanos plantean un problema parecido. Si un óvulo fecundado muere pocas horas después de la concepción, está claro que no se puede decir que esté dotado de nada

parecido a un cerebro o a una memoria. Estos problemas no se plantearían, naturalmente, si tuviera una alma inmortal en el sentido platónico.

En su «Ingersoll Lecture», titulada *Life Everlasting* (el libro apareció en 1901), John Fiske reconoce que lo mejor que puede hacer un teísta al tratar de esos temas es confesar con franqueza su ignorancia. Señala, y tiene toda la razón, que aunque la naturaleza se manifieste en todas partes como algo continuo, también tiene una cierta tendencia a presentar saltos prodigiosos, como los que actualmente manejan la teoría de las catástrofes y los partidarios del enfoque

discontinuo de la teoría de la evolución. Fiske plantea dos buenas analogías. El nivel del agua puede subir lentamente en un depósito hasta que de repente se derrama. La forma de las secciones cónicas cambia lentamente a medida que vamos inclinando el plano secante, hasta que de repente, «¡abracadabra!, una pequeña variación de la inclinación convierte la elipse finita en una hipérbola infinita que se burla de nuestra débil capacidad de concepción mientras se va alejando en su carrera sin fin».

Quizá esas analogías nos ayuden a darnos cuenta, en nuestra ignorancia,

de la posibilidad de que una efímera vida consciente, en evolución lenta y continua, puede alcanzar un punto crítico en el que de repente alcanza la inmortalidad... En el curso de la evolución no tiene mayor dificultad filosófica el hecho de que el hombre haya adquirido la vida inmortal que su adquisición de la postura erecta y el habla.

Ya he indicado que el mortalismo deja para Dios la cuestión de dónde hay que trazar tales líneas. Los que creen en este modelo simplemente confían en la justicia y sabiduría divinas. En *The*

Problem of Pain (1962), C. S. Lewis especula acerca de la posibilidad de que nuestros animales domésticos sean los únicos animales que sobrevivan a la muerte porque son los únicos que están unidos a nosotros por fuertes lazos de amor.

Las almas de los animales no plantean ningún problema a quienes creen en la transmigración. Contrariamente a sus colegas pragmatistas, F. C. S. Schiller prefirió este modelo. En sus *Riddles of Sphinx* (1891), añade la idea de que, como la identidad personal depende de la memoria y como el alcance de la memoria de los animales se extiende

sobre un amplio espectro evolutivo, hemos de pensar en la inmortalidad en términos graduales. La memoria de una ameba es algo tan infinitesimal que no hay nada que merezca sobrevivir, por no decir que las amebas no mueren; sino que simplemente se dividen en otras dos amebas. A medida que uno va subiendo por la escala de la evolución, el alcance de la memoria va aumentando; por lo tanto (razonaba Schiller) se encuentra uno con que cada vez es mayor lo que es digno de pasar a una encarnación superior.

Una de las opiniones más curiosas acerca de las almas animales fue

presentada en 1739 por el jesuita francés, Guillaume Hyacinthe Bougeant. Aducía (acaso en broma) contra los cartesianos que, contrariamente a lo que decía Descartes, las bestias sí tenían alma, pero éstas no eran sino las almas de ángeles caídos sufriendo su castigo. El libro del Padre Bougeant, *Philosophical Amusements about the Language of Beasts*, fue traducido al inglés en 1740, pero no he encontrado ningún ejemplar.

Lo arraigado de la creencia en la inmortalidad de los animales domésticos se pone de manifiesto en las conmovedoras inscripciones de las

lápidas de los cementerios de animales de todo el mundo, y en especial en los de California. Muchos poemas y cuentos hablan de reencontrarse con un animal querido en el cielo. Os recomiendo «Search», de Frederic Brown, cuento cortísimo de su *Angels and Spaceships* (1954), reimpresso como libro de bolsillo, *Star Shine* (1956), y el poema de Lord Dunsany, «A Heterodoxy», de sus *Fifty Poems* (1929). <<

[19.18] En *The Tao is Silent*, op. cit., Raymond Smullyan tiene un ensayo titulado «Wouldn't It Be Funny If...». Smullyan pide al lector que se imagine que descubre, después de la muerte, que en realidad es una computadora electrónica, de otro espacio, que ha estado soñando que es un cuerpo humano en la tierra. Y que, además, como cuerpo no es capaz de creer en la inmortalidad personal, basándose en que los pensamientos no son más que sucesos materiales en un cerebro. De modo que al morir se apaga como una vela. En el caso hipotético planteado

por Smullyan, el lector estaría descubriendo que el cuerpo ni tan siquiera existió.

Pero una nueva preocupación aparece en su mente de computadora. Sólo existe mientras haya energía para alimentar la corriente eléctrica. ¿No se apagará como una vela cuando alguien lo desenchufe, o cuando no queden fuentes de energía en el universo? «En este instante, te despiertas *de verdad*, y descubres, con gran sorpresa por tu parte, que no eres ni una computadora, ni un ser humano, ni nada parecido, sino un ser completamente distinto de lo que jamás hayamos podido imaginar, que

simplemente ha estado *soñando* que era una computadora.» <<

[19.19] *Human Immortality*, de James, fue su «Ingersoll Lecture» sobre el tema, en la Universidad de Harvard en 1897, y publicada al año siguiente. Vale la pena de leer, aunque un error increíble la echa a perder.

El subtítulo del libro es *Two Supposed Objections to the Doctrine*. La primera objeción es que, si el pensamiento es una función del cerebro, ¿cómo pueden nuestras memorias sobrevivir a la muerte? James se deshace fácilmente de esta dificultad con su modelo de transmisión. La segunda objeción es tan absurda que resulta difícil creer que

James juzgara necesario dedicarle atención. Consiste en lo siguiente: como ha vivido y muerto tanta gente, y la que queda aún por venir, ¿dónde encontrará Dios lugar para acomodarlos? David Hume cometió anteriormente el mismo error infantil, como lo demuestra el siguiente episodio de su sarcástico ensayo «Of the Immortality of the Soul»:

Algo que también debería resultar embarazoso a la teoría religiosa es el cómo disponer del número infinito de existencias póstumas. Somos libres de imaginar que cada planeta de cada sistema solar está poblado

de seres mortales inteligentes, o por lo menos no podemos dar por sentado lo contrario. Para ellos, pues, se ha de crear a cada generación un nuevo universo que rebase los límites del actual. O bien se ha tenido que crear uno tan inmenso al principio, que admita esta entrada incesante de nuevos seres. ¿Habría que admitir en cualquier filosofía, y basándose en su mera posibilidad, esas osadas suposiciones? Cuando se pregunta si Agamenón, Tersites, Aníbal, Varrón, y cualquier payaso estúpido que haya existido alguna vez en Italia,

Escitia, Bactra, o Guinea, viven en la actualidad, ¿puede alguien pensar que un escrutinio de la naturaleza nos proporcionará argumentos suficientes para responder afirmativamente a una pregunta tan extraña?

En una visita a Hume en 1776, cuando el filósofo estaba mortalmente enfermo, James Boswell le preguntó si creía que la otra vida era posible. Casi tan posible, le contestó Hume, como que ese pedazo de carbón que hay en el fuego no se vaya a quemar. Y añadió que esa creencia era «la fantasía más

descabellada», pues implicaría que «los desechos de todas las edades se habrían de conservar», y ello implicaría la creación de nuevos universos para meter tan gran cantidad de gente. Me aflige notar que William James creyera necesario justificar el derecho a la otra vida, no de las heces de la humanidad, ¡sino de toda la especie! Ya sé que hablaba en una época en que los americanos se sentían amenazados por lo que se llamó el Peligro Amarillo. Aun así, se me hace difícil creer que sus oyentes de Harvard fueran tan racistas como para que James pudiera decir:

Consideren, por ejemplo, a todos los chinos. ¿Quién de ustedes, amigos, encuentra alguna conveniencia en que se perpetúen sin reducirles en número? Seguramente nadie. A lo sumo, podrían considerar muy conveniente guardar unos cuantos, en representación de una variedad peculiar e interesante de la humanidad; pero en lo que concierne al resto, lo que se impone en cantidades tan asombrosas como éstas, y lo que ustedes sólo pueden imaginar de un modo abstracto y colectivo, ha de ser algo cuyas unidades no puedan tener ningún

valor individual. Al propio Dios, piensen ustedes, no le servirían de nada.

Cuando lo leí por primera vez apenas si podía creerlo. No es que James sintiera así —dedica grandes esfuerzos a explicar el valor supremo de cada individuo, y a rechazar la idea grosera de «lo fastidioso que sería un cielo superpoblado»— sino que es el hecho de que James imaginara que sus oyentes iban a considerar esto como un obstáculo a la idea de la inmortalidad lo que es un testimonio sorprendente, ya sea del pobre concepto que James tenía

de sus oyentes, o de la inmadurez filosófica y del etnocentrismo de estos últimos. <<

[19.20] Las novelas de la famosa serie de ciencia ficción, Riverworld, de Philip José Farmer, rezuman un modelo fantástico de la otra vida, que combina elementos de todos los modelos comentados en este capítulo. Todos los seres inteligentes que la evolución produjo en nuestro planeta no tuvieron consciencia de sí mismos, o libre albedrío, hasta que un científico de otro planeta creó el «walthan». Este es una forma de «energía extrafísica» que se pega al cigoto. Si la forma viva es sensible, adquiere un «alma», que guarda un registro permanente de las

experiencias vitales de la criatura. La máquina del científico «escupió» miles de millones de «walthans», cada uno de los cuales se unió instantáneamente a un cuerpo, produciendo así la primera generación de seres sensibles y autoconscientes del universo.

Creuyendo que su deber moral era transferir la consciencia de sí mismos a todos los otros seres sensibles, los Primeros (así se llaman) recorrieron el cosmos en naves más veloces que la luz, buscando planetas en los que hubiera vida. En esos planetas enterraron máquinas productoras de «walthans». Los descendientes de los Primeros,

llamados los Éticos, escogieron un planeta árido y sin luna para convertirlo en el lugar donde se reconstituirían todos los seres humanos que hubieran habitado la tierra, y organizaron una especie de purgatorio («el purgatorio es el infierno con esperanza»). Esto se hace llevando sus «walthans» al nuevo planeta, donde (el Día de la Resurrección, año 2246 d. de C.), se les dan nuevos cuerpos. Estos son copia de los viejos, con sus cerebros y memorias, pero no tienen defectos físicos ni mentales. A los que murieron mayores de veinticinco años se les dan cuerpos de esta edad. Los niños menores son

reconstituidos con la edad que tenían al morir y se les deja crecer hasta los veinticinco años. Los nuevos cuerpos, desnudos y sin pelo, nacen a orillas de un enorme río artificial, de varios millones de millas de longitud, que serpentea sobre Riverworld, y que nace y desemboca en el polo norte.

Como en Oz, en Riverworld no hay enfermedades físicas ni nadie envejece, aunque la gente puede morir por causas tales como: accidentes, asesinatos, ejecuciones, guerra o suicidio. Sin embargo, cuando alguien muere, su «walthan» recibe inmediatamente un nuevo cuerpo en algún lugar del río. Al

cabo de varias reencarnaciones, y si uno ha progresado en su capacidad de amar, su «walthan» es capaz de desprenderse totalmente del cuerpo, conservando sus recuerdos, y «Avanzar» hacia un dominio superior acerca del que nadie sabe nada, ni tan siquiera los líderes de la Iglesia de la Segunda Oportunidad de Riverworld. Parece como si un Dios Creador lo haya planeado todo, pero la inmortalidad real de los seres sensibles ha sido obra de otros seres sensibles que se han valido de la ciencia.

He simplificado demasiado una serie de aventuras rica, divertida, ágil y popular. Entre sus personajes se cuentan Richard

Burton (traductor de *The Arabian Nights*), Alice Liddell (la niña amiga de Lewis Carroll), Jesús, Tom Mix, Herman Göring, el rey John, Mark Twain, Cyrano de Bergerac, y muchos otros personajes inverosímilmente notables. La trama fundamental es la búsqueda río arriba de una torre en el polo norte, donde se cree que viven los éticos. La saga termina felizmente cuando Alice, recordando episodios de los absurdos libros de Carroll, encuentra una manera hábil de reparar la computadora proteica de Riverworld, que se está muriendo, salvando así a millones de seres humanos de

extinguirse para siempre.

El problema de si un cuerpo reconstituido es la persona original o sólo un duplicado, está discutido ampliamente en *To Your Scattered Bodies Go* (1971, capítulos 16 y 29), *The Fabulous Riverboat* (1971, capítulo 20), y el capítulo final de *The Magic Labyrinth* (1980). ¿Qué ocurre si dos cuerpos idénticos son reconstituidos simultáneamente? El «walthan» se une sólo a uno de los dos. (Sobre esto véase *The Magic Labyrinth*, capítulo 20 Ideas parecidas se barajan en la primera novela de Farmer, justamente olvidada, *Inside-Outside* [1964], donde el

«walthan» se llama «cuanto anímico».) Ningún autor de ciencia ficción se ha preocupado nunca tanto por la otra vida. Educado en la Christian Science, Farmer fue ateo durante un cierto período, para pasarse posteriormente al teísmo filosófico. «Manifestar la creencia en que todos los que han existido o existirán llegarán a alcanzar la inmortalidad, puede parecer una idiotez o una ingenuidad», dice Farmer en un artículo de *The Visual Encyclopedia of Science Fiction* (1977), editado por Brian Ash. «Pero, sin inmortalidad la vida carece de sentido.» Farmer acaba con una frase que casi podría ser de

Miguel de Unamuno:

Para mí, sólo son serias las novelas que tratan de este tema vital. Todas las demás, sin importar lo conmovedoras o profundas que sean, no dejan de ser un mero entretenimiento. No tratan de lo que constituye nuestra preocupación más grave. Sin creer que tendremos una vida eterna, la existencia terrestre es algo de lo que nos hemos de desprender con tan poco dolor y tanto placer como sea posible.

Si esta conclusión es el triunfo de la irracionalidad sobre la lógica, que

así sea. Al fin y al cabo la irracionalidad es monopolio de los seres sensibles. <<

[19.21] William James, *Human Immortality* (1898). <<

[20.1] La conferencia está reimpressa en el libro de Albert A. Michelson *Light Waves and Their Uses* (1903). Sin embargo, Michelson atribuía a un «físico eminente» este comentario sobre la búsqueda de nuevas cifras decimales, y parece que nadie sabe a quién tenía en mente. En su *Autobiography* (1950), Robert Millikan dice que le parece que se trataba de Lord Kelvin y añade: «Más adelante, hablando conmigo, [Michelson] se habría de autorreprender terminantemente por este comentario». (Véase la carta de Stephen Brush, «Romance in Six Figures», *Physics*

Today, enero de 1969, página 9.) Pocas décadas después de la conferencia de Michelson, las paradojas de la relatividad y la mecánica cuántica descubrirían abismos de una riqueza inimaginable. <<

[20.2] El comentario de Arthur H. Compton está citado en *The University of Chicago Magazine*, febrero de 1931, página 191. <<

[20.3] Robert B. Leighton, *Principles of Modern Physics* (1959). <<

[20.4] No pude localizar la fuente de la afirmación de Gamow sobre el círculo en expansión, pero hay una observación similar en uno de sus artículos en *Physics Today* (enero de 1949) que encontré citado en *The Organization of Man* (1956), de William H. Whyte, Jr.:

Me da la impresión de que nuestra ciencia presenta signos definitivos de convergencia, aunque también se podría tildar esta afirmación de deseo expresado en voz alta. Nuestro análisis nos muestra, sin embargo, que en el dominio del

microcosmos sólo nos queda una gran región por explorar: la teoría de la longitud elemental en su relación con el problema de las partículas elementales. <<

[20.5] Mi fuente para el comentario de Werner Heisenberg es una entrevista de Walter Sullivan en *The New York Times*, 13 de diciembre de 1971. Heisenberg decía estar de acuerdo con Platón en que los constituyentes últimos de la materia son formas matemáticas ideales. Decía que la idea de una complejidad infinita de entidades cada vez más pequeñas era una «idea tonta» y «anticuada». En estos términos filosóficos, manifestaba su escepticismo acerca de la realidad de los quarks, y ponía en cuestión que fuera aconsejable construir aceleradores más potentes pues, en palabras de Sullivan,

«probablemente se haya llegado al final en la investigación del santuario más interno de la materia». <<

[20.6] Richard P. Feynman, *The Character of Physical Law* (1965). <<

[20.7] Murray Gell-Mann está citado en *Time*, 2 de enero de 1960.

«En la aldea del fin del mundo», escribe Lord Dunsany (en su *Book of Wonder*, 1912):

[...] en el extremo más lejano de la calle Ultima, hay un agujero que parece un pozo, cercado por la pared del jardín, pero si os dejáis colgar en su interior, apoyando las manos en el borde del agujero, y tanteáis con los pies, encontraréis un saliente, que no es sino el último peldaño de una escalera que baja

siguiendo el borde del mundo. «Pues todos los hombres saben que esa escalera quizá lleve a alguna parte, y hasta puede que tenga un peldaño final», dijo el archidólatra, «pero no tiene sentido discutir acerca de cuan abajo llega.» A Pompo le castañetearon los dientes, pues tenía miedo a la oscuridad, pero él, que había hecho sus propios ídolos, explicó que esas escaleras estaban siempre iluminadas por el tenue crepúsculo en el que gira el mundo.

<<

[20.8] El comentario de Philip Morrison está en su artículo «Science May Beggar Predictions», *The New York Times Annual Educational Review*, 12 de enero de 1970. <<

[20.9] Lewis Thomas, «The Art of Teaching Science», *The New York Times Magazine*, 14 de marzo de 1982. <<

[20.10] Rudy Rucker, *Infinity and the Mind* (1982). <<

[20.11] Del ensayo de Albert Einstein, «What I Believe», en *Forum and Century*, Vol. 84, 1930, páginas 193-194; reimpresso en la decimotercera serie *Forum, Living Philosophies* (1931). <<

[20.12] Lo copié de un recorte de periódico que se estaba echando a perder y que no fui capaz de fechar ni identificar. En su *Einstein Profile of the Man* (1962), Peter Michelmore da prácticamente la misma cita. La atribuye a una entrevista que le hizo George Sylvester Viereck, publicada en *Glimpses of the Great* (1930), de Viereck. <<

[20.13] La frase del Dr. Lao se encuentra en *The Circus of Dr. Lao* (1935), de Charles Finney. No conozco la fuente de la cita de Fabre. El texto budista lo da Jorge Luis Borges en una nota de su ensayo «De alguien para nadie», de sus *Otras inquisiciones: 1937-1952* (1964).

<<

[20.14] Del ensayo de J. B. S. Haldane, «Possible Worlds», de su libro del mismo nombre (1928). <<

[20.15] Eugene Witla, artista y protagonista de la novela de Dreiser, lee este fragmento («la interpretación más sensata de las limitaciones del pensamiento humano que jamás he leído», dice para sí) de *Facts and Comments* de Spencer (1902). Para una exposición más a fondo de lo Incognoscible, hecha por el propio Spencer, véase la primera sección de sus *First Principles* (1862). <<

[20.16] Lo he copiado de un recorte de periódico, pero no sé dónde fue publicada la carta. <<

[20.17] Bertrand Russell, *Some Problems of Philosophy* (1927), editado en los Estados Unidos bajo el título *Philosophy*, capítulo 24. <<

[20.18] De George Santayana, «Ultimate Religion», publicado en sus *Obiter Scripta* (1936). <<

[20.19] H. G. Wells, *The Work, Wealth and Happiness of Mankind* (1931). <<

[20.20] H. G. Wells, *Experiment in Autobiography* (1934), capítulo 5, sección 2. <<

[20.21] No conseguí fechar el recorte de la carta de Corliss Lamont. El fragmento de John Dewey que cita (al que añadí la frase final) pertenece al último capítulo de *A Common Faith* (1934). <<

[20.22] Las observaciones de Borges están en el primer capítulo de *Conversations with Jorge Luis Borges* (1969), de Richard Burgin. <<

[20.23] *The Autobiography de G. K. Chesterton* (Sheed and Ward, New York, 1936), páginas 99-91, 132, 341-350.

En su *Vida de Samuel Johnson* (15 de abril, sección 1778), Boswell recoge una interesante conversación entre Johnson y una dama acerca del temor a la aniquilación después de la muerte. Aunque es obvio que una persona que no existe no puede sentir dolor, razonaba Johnson, «el horror de la aniquilación consiste en la aprensión del mismo». «La mera existencia», decía, «es tanto mejor que la nada, que uno preferiría

existir, aun en el dolor, a no existir.» Miguel de Unamuno recordaba a menudo su temor al infierno de cuando niño, cuando se tomó en serio la doctrina del castigo eterno, y cómo, a pesar de todo, encontraba preferible la perspectiva de vivir en el tormento a la de dejar de existir. <<

[20.24] La historia del profesor Oliver Green pertenece a los *Tales of the Long Bow* (1925), de Chesterton. <<

[20.25] *The Collected Poems of G. K. Chesterton* (1932). <<

[20.26] El capítulo se deriva de un ensayo anterior, «A Fairy Tale» (1906), que fue una de las columnas semanales que Chesterton escribió para el *Daily News* de Londres. Está reimpressa en la obra póstuma de Chesterton, *Lunacy and Letters* (1958), editada por Dorothy Collins. Los admiradores de «The Ethics of Elfland» encontrarán que la columna es digna de ser leída. <<

[20.27] «Reason», poema de una estrofa del poeta británico Ralph Hodgson. Seguramente esté en uno de sus libros, pero no he intentado buscarlo. <<

[20.28] Quizá esto sea un poco injusto con Dewey y Carnap. Charles W. Morris, filósofo de ideas próximas a las de Dewey y Carnap y que recibió gran influencia de ellos, no sólo era un amante de la magia, sino que había hecho de mago semiprofesional en su juventud. La filosofía de Morris tenía, sin embargo, un lado romántico, un interés apasionado por el budismo Maitreyan. En cuanto a temperamento, estaba más próximo a Charles Peirce (que inventó varios trucos matemáticos con naipes) que a Dewey o a Carnap. <<

[20.29] «When the Time is Ripe...», último ensayo del libro de Smullyan, *The Tao Is Silent* (1977). El fragmento casi podría pertenecer a cualquiera de los dos fideístas alemanes y oponentes de Kant: Johann Georg Hamann y Friedrich Heinrich Jacobi. Ambos alababan el escepticismo de Hume por haber demostrado la incapacidad de la razón para demostrar cualquier cuestión metafísica fundamental, preparando con ello el terreno para una fe libre de trabas. <<

[20.a] En inglés en el libro de Gardner. El título original de la obra de Otto debe ser *Das Heilige* (1917), que tiene una traducción al español como «Lo Santo» (1925). (N. del T.) <<

[20.b] Sepárame de mis huesos, oh, divina
espada, / Hasta que queden puros y
raros como los árboles; / Para que yo,
cuyo corazón se eleva con los altísimos
bosques, / Pueda maravillarme tanto
como ellos. / Sepárame de mi sangre,
que en la oscuridad / Oiga correr ese
rojo río ancestral, / Como las corrientes
subterráneas que llegan al mar / Sin
nunca ver el sol. / Dame unos ojos
milagrosos para ver los míos, / Esos
espejos giratorios que viven en mí, /
Terrible cristal más increíble / que todo
aquello que ven. / Sepárame de mi alma,
que pueda ver / Los pecados como

heridas sangrientas, el valeroso latido
de la vida; / Hasta que me salve a mí
mismo, como haría / Con un extraño de
la calle. (*N. del T.*) <<

[20.c] Cuando se acerque el fin de mis
días / Y no tenga una canción que cantar,
/ Pienso que no seré demasiado viejo /
Para mirarlo todo con sorpresa; / Como
un día miré la puerta del cuarto de jugar,
/ O un árbol alto con un columpio. / En
donde la pesada misericordia de Dios /
Pende sobre mí y mis pecados, / Pues él
no se lleva / El terror del árbol / Y las
piedras brillan aún en el camino que son
y no pueden ser. (*N. del T.*) <<

[20.d] La razón tiene lunas, pero no son
suyas las lunas / Que se reflejan en su
mar, / Confundiendo a sus astrónomos, /
Más, ¡Oh!, deleitándome a mí. (*N. del
T.*) <<

[20.e] Había un joven de Cádiz / Que dedujo que la vida es como es / Pues como él mismo había descubierto, / Si fuera como no es, / No podría ser como es. (*N. del T.*) <<

[21.1] El comentario de Bertrand Russell se encuentra en su ensayo «Why I Am Not a Christian». Esta audaz conferencia, con cuyo contenido estoy en casi total acuerdo, fue dada en Londres en 1927, y fue publicada por primera vez en Girard, Kansas, por E. Haldeman-Julius, como Little Blue Book, n.º 1372. Está reimpressa en *Why I Am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Topics* (1957), editado por Paul Edwards. <<

[21.2] C. S. Lewis, *The World's Last Night* (1960). <<

[21.3] Véase *The Letters of William James* (1926), editado por su hijo Henry, Vol. 2. <<

[21.4] Hay una escisión creciente en la Iglesia adventista acerca del tema de la «inspiración» de Ellen G. White. La evidencia de que plagió consciente y vergonzosamente los escritos de otros autores ha ido aumentando sin parar desde que D. M. Canright formulara la acusación en su biografía de Mrs. White de 1919 (véase la nota 11 del capítulo 19). Para detalles devastadores e irrefutables, véase *The White Lie*, del expastor adventista Walter T. Rea, publicado en 1982 por M & R Publications, Box 2056, Turlock, California 95381.

Un artículo de primera plana de *The New York Times* (6 de noviembre de 1982) cuenta que más de cien pastores adventistas han dimitido ante la negativa de los líderes de la secta a afrontar las implicaciones de los plagios de Mrs. White. La cuestión es claramente de la mayor importancia para la historia de la «Iglesia restante», pues si la autoridad divina de Mrs. White se viene abajo, lo mismo ocurrirá probablemente con muchas de las doctrinas idiosincrásicas de esa Iglesia. <<

[21.5] La gran fábula de Mencken fue publicada por primera vez, con el título «Stare Decisis», en *The New Yorker* (30 de diciembre de 1944). Dos años después, Knopf lo sacó en forma de librito con el título *The Christmas Story*, con ilustraciones de Bill Crawford. El relato fue reimpresso en *The American Scene* (1965), editado por Huntington Cairns.

El banquete de Mencken, considerado metafóricamente, es un símbolo del mundo occidental de hoy. Fred Ammermeyer es la ciencia moderna y el escepticismo. Nosotros somos los

desconcertados vagabundos, festejando la riqueza de la tecnología, enganchados en el alcohol, obsesionados por la pornografía, e incapaces de olvidar nuestro pasado cristiano. <<

[21.6] Para la pintoresca historia de New Harmony os recomiendo el libro de Marguerite Young, *Angel in the Forest* (1945). George Rapp aparece en el Donjuán de Byron (Canto 15, estrofa 35):

*When Rapp the
Harmonist
embargo'd marriage
In his harmonious
settlement—(Which
flourishes
Strangely enough as yet
without miscarriage,*

*Because it breeds no
more mouths than it
nourishes,*

*Without those sad
expenses which
disparage*

*What Nature naturally
most encourages)—*

*Why call'd he
“Harmony” a slate
sans wedlock?*

*Now here I have got the
preacher at a dead
lock.**

*Cuando Rapp el Armonista prohibió el

matrimonio / En su armoniosa
comunidad — (Que florece /
Extrañamente sin fracasar todavía, /
Pues no produce más bocas que las que
alimenta, / Sin esos lamentables gastos
que denigran / Lo que la naturaleza de sí
más estimula) —/ ¿Por qué llamó
«Armonía» a un estado sin matrimonio?
/ Mira por donde he pillado en falso al
pastor. (*N. del T.*) <<

[21.7] En *The Neoconservatives* (1979), de Peter Steinfels, los autores más discutidos que no comparten la fe católica romana de Steinfels son Daniel Bell, Irving Kristol y Norman Podhoretz. No obstante, últimamente los tres hablan a menudo de la necesidad de la «religión» en cualquier cultura sana. Bell ha tratado de esto explícitamente en «The Return of the Sacred», el último capítulo de su más reciente colección de escritos, *The Winding Passage* (1980). Ve en las tendencias actuales el resurgir del fundamentalismo y la disposición hacia los cultos orientales, pero es tan

reservado como Kristol y Podhoretz en lo que respecta a qué clase de fe religiosa le *gustaría* ver resurgir. Tengo de nuevo la extraña sensación de estar viendo la nuca de Bell. No se dice gran cosa hablando de la vuelta de lo sagrado, si por esto sólo se entiende un vago asombro y pavor ante el misterio de la existencia y la realidad de la muerte, pues esas emociones las siente también fácilmente un ateo.

¿Qué quiere decir exactamente Bell cuando define la religión como «un conjunto de respuestas coherentes a las preguntas existenciales centrales»? Los panteístas y los ateos reconocen la

importancia de estas preguntas y les dan respuestas coherentes, aunque éstas consistan en decir que no tienen respuesta. Habrá que esperar y ver si Bell tiene algo más que decir al respecto. Si por «religión» entiende algo menos que un salto de fe hacia respuestas trascendentes, volvemos a la Iglesia positiva de August Comte, en la que la humanidad es el Gran Ser a adorar en los ritos y oraciones, y a lo que indicaba Dewey en *A Common Faith*, cuando pretendía transformar el humanismo laico en religión, con el truco de ratear la terminología. <<

[21.8] Whittaker Chambers, *Witness*
(Random House, New York, 1952),
página 17. <<

[21.9] G. K. Chesterton, *What I Saw in America* (1922). <<

[21.10] Chambers, op. cit., páginas 500-501. <<

[21.11] Ibid., página 194 <<

[21.12] Ibid., página 741. <<

[21.13] Ibid., página 482. <<

[21.14] La biografía definitiva de Servet es *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus* (1953), de Roland H. Bainton. <<

[21.15] *The Collected Poems of Stephen Crane* (1922). <<

[21.16] Para un animado cambio de opiniones sobre la película de Shirley MacLaine, véase Walter Goodman, «The False Art of the Propaganda Film», *The New York Times*, sección dominical de «Arts and Leisure», 23 de marzo de 1975. Dos buenos antídotos recientes a la película de color de rosa de Miss MacLaine son *China: Alive in the Bitter Sea* (1982), de Fox Butterfield, y *From the Center of the Earth: The Search for the Truth About China* (1982), de Richard Bernstein. Ambos libros han recibido una crítica favorable de John K. Kairbank en «China on the Rocks»,

The New York Review of Books, 27 de mayo de 1982. <<

[21.17] El ensayo de G. K. Chesterton sobre el gris se encuentra en sus *Alarms and Discursions* (1911). <<

[21.a] «Cada hora del día es un milagro,
cada pulgada cúbica de espacio es un
milagro.» (*N. del T.*) <<

[21.b] En este párrafo «Smith» y «Jones» significan dos apellidos corrientes en los Estados Unidos. (*N. del T.*) <<

[21.c] Los WAVE eran un cuerpo de mujeres que prestaban un servicio militar voluntario en la Armada de los Estados Unidos durante la segunda guerra mundial. (*N. del T.*) <<

[21.d] Cuando el profeta, un hombre gordo y complacido, / Llegó a la cima del monte, / Gritó: ¡Qué decepción! / Esperaba ver blancas tierras buenas / Y negras tierras malas, / pero el panorama es gris. (*N. del T.*) <<