

¿PUEDEN LAS MÁQUINAS CREER EN DIOS? DÚPLICA A JUAN ARANA

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla

Resumen: 1. Como una sesión de esgrima. 2. Las prótesis del pensamiento. 3. Servomecanismos de la misericordia. 4. El asentimiento asistido. 5. Rituales de apelación al fundamento.

Abstract: Can machines to believe in God? 1. As in a fencing match. 2. Prothesis of Thought. 3. Servomechanisms of Mercy. 4. The assisted assent. 5. Rites of Ground appellation.

1. Como una sesión de esgrima

La teodicea, como la esgrima y el clavicémbalo, son prácticas que florecen en el siglo XVIII. Tienen antecedentes en otras épocas, y continúan cultivándose en nuestros días, pero en círculos muy especializados dentro de los ambientes académicos, deportivos y musicales.

La antigua ley de duelos reglamentaba la homogeneidad de armas entre los contendientes. Esta ley es pertinente para el debate entre Juan Arana y yo sobre la teodicea, porque me temo que el requisito de la rigurosa homogeneidad de armas no se podrá cumplir.

El reto se formuló en el n^o 13 (1995) de *Thémata. Revista de filosofía*, cuando mi colega el profesor Arana decidió poner por escrito unas discusiones que veníamos manteniendo desde años atrás, y decidió hacerlo en forma de réplica a una reseña mía sobre un libro suyo inédito.

La estrategia tenía el éxito garantizado porque yo, que siempre estoy dispuesto a escribir sobre los temas que me interesan, lo estoy mucho más cuando me provocan.

El debate versa sobre la teodicea en particular, y en general sobre si «constituye la razón un medio especialmente impropio para llevar a cabo cualquier tipo de indagación acerca de Dios»¹. Porque Juan Arana ha ampliado mucho el marco de referencia en su último artículo, supongo que con objeto de dar cabida a la mayor cantidad de puntos de vista posibles, y especialmente al mío, pues a mí me ubica en las posiciones del vitalismo irracionalista y del expresionismo lírico.

¹ Juan Arana, *La razón y lo sagrado. Respuesta a Jacinto Choza*, en «Thémata. Revista de filosofía», 13 (1995), p. 236.

Por eso es pertinente la alusión a la ley de duelos y a la igualdad de armas con la que he empezado. ¿Qué tendrían que decirse un racionalista ilustrado y un vitalista intuitivo si no se homologan cuidadosamente sus expresiones, de forma que cada uno pueda reconocerse en ellas cuando surgen de la mente del otro para contestarlas?

Lo más fácil en los combates dialécticos (y quizá lo más frecuente) consiste en reducir la posición del contrincante a una figura inerte y bien delimitada, a un lugar común ya de sobra conocido como perverso, para poder hacer blanco sobre ella ante el aplauso y el reconocimiento de los espectadores. Es una práctica tan usual que parece una reminiscencia atávica y recurrente de la muerte vudú o de otros ejercicios de magia y brujería.

Me veo obligado a hacer un esfuerzo al menos tan generoso como el suyo por acercarme a sus posiciones, por utilizar sus mismas armas. Hay ciertas dificultades porque nuestras diferencias no me parecen reducibles. Arana sostiene que la diferencia entre ciencia y filosofía estriba en que son estados diversos del mismo saber, que «filosofía» es el nombre que damos al conjunto de conocimientos que tenemos en estado de conjeturas y «ciencia» el que le damos cuando ese conjunto ya es conocimiento comprobado y ratificado, en un proceso reproducible por cualquier persona con otros aparatos de medición. Yo no comparto esa visión.

En concordancia con lo anterior, Juan Arana rechaza la diferencia entre «explicación» y «comprensión», entre las demostraciones objetivas y los cálculos con que las ciencias dan cuenta de los fenómenos de la naturaleza, por una parte, y los relatos con que los humanistas dan cuenta de lo que hacen los hombres, por otra. Lo que hacen los humanistas no es ciencia, y, asimismo, tampoco lo es la actividad de aquellos filósofos que cultivan disciplinas como la ética, la estética y la antropología (algunas veces Arana incluye en esta serie también a la metafísica, pero otras no).

Estas disciplinas versan sobre los problemas que más interesan al hombre, al igual que la literatura en general y la poesía en particular, pero no son ciencia, lo que para Arana significa que no proporcionan un conocimiento verdadero o un saber objetivo y reproducible por otros.

A partir de aquí entraríamos en un debate acerca de lo que es verificación, verdad, conocimiento verdadero, etc., que nos llevaría al terreno en que Arana es especialista. Su campo de trabajo es la filosofía de la naturaleza y su especialidad la relación entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII. Los autores sobre los que ha escrito son Kant, Maupertuis, Euler, d'Alembert y Leibniz, y éste último es el filósofo con el que más se identifica y al que más admira.

Mi campo de trabajo es la antropología filosófica, y mi afición las artes. Aunque me produce claustrofobia imaginarme como especialista en algo, mi primera formación filosófica fue aristotélica y tomista, y los autores sobre los que he escrito son Dilthey, Nietzsche, Freud, Vico,

Rilke y Homero.

Me parece importante aportar estas señas de identidad, pues la antigua diferencia entre «explicación» y «comprensión» se encuentra ahora vertida en la tensión entre «verdad» y «sentido», y creo que la posición de Arana es la de quien opera en el campo de la verdad y piensa que el sentido ha de ser controlado en el plano de la verdad. A mi me parece que eso, precisamente eso, no tiene sentido.

Aunque Arana siempre ha rechazado el calificativo de kantiano (a veces como sintiéndose incomprendido, a veces como si le resultara infamante), y aunque declare en su réplica que «al fin y al cabo, la *pura razón*, contra lo que cree Kant, es *pura forma vacía*, y por lo tanto es estrictamente neutral respecto a sus contenidos»², con todo su modo de plantear el problema de las relaciones entre verdad y sentido, o (dicho en su terminología, de Kant y de Arana) entre razón teórica y razón práctica me parece algo kantiano, aunque quizá su modo de resolverlo no lo sea tanto.

Arana se interesa por los científicos del XVIII por muchos motivos, entre ellos porque

«...la mayor parte de los autores que buscaron y encontraron leyes de la naturaleza de tipo matemático no consideraron que se tratara de una mera casualidad. Muchos de ellos, al menos durante los siglos XVII y XVIII, creyeron que estas leyes testimoniaban la presencia de Dios en el mundo: en lugar de hacer que los cuerpos se muevan cada uno a su aire, el Creador ha decidido desde el principio de los tiempos que lo hagan de acuerdo con reglas idénticas e invariables, las cuales ofrecen, por tanto, pruebas razonables de la existencia y naturaleza de Dios.

»¿Constituye esta inferencia un expediente válido de indagación teológica? ¿Es éste el único modo posible de llegar a Dios? ¿Es legítimo pretender que a través de él se averigua todo lo que necesitamos saber acerca de Él? ¿Podremos al menos determinar así cómo *no es*? En cualquier caso, ¿llegamos en virtud del mismo a conclusiones meramente teóricas, o nos aporta también una luz capaz de impresionar nuestros afectos y motivaciones? ¿Es un saber impropio o, por el contrario, constituye una puerta de acceso a otro tipo de planteamientos, como la fe?

»No creo que sea fácil responder a la mayoría de estas preguntas. Por otro lado, cabe intentar hacerlo de un modo objetivo y absoluto, o bien relativo y subjetivo. Por mi parte, he tratado de sostener la tesis de que entre los científicos ilustrados, en los que la razón desempeña un papel importante, no hay una respuesta unívoca para ninguna

² Juan Arana, *op. cit.*, p.245.

de ellas»³.

A partir de ahí, Arana se refiere a las diferencias entre las respuestas de d'Alembert, Maupertuis y Euler.

Pues bien, mi punto de vista y mi «daltonismo» al respecto consiste en que las diferencias de los ilustrados al responder esas preguntas me parecen menos relevantes que sus semejanzas al formularlas.

Juan Arana estudia a d'Alembert, Maupertuis y Euler porque constituyen «tres de las manifestaciones más notables de los esfuerzos aplicados en esta crucial coyuntura de la modernidad para resolver el conflicto entre fe y razón: la religión natural, la teología física y la apologética ilustrada»⁴.

El caso es que todo eso yo lo percibo como algo semejante a una sesión de esgrima, porque el conflicto entre fe y razón me parece tan exótico y divertido como un duelo a florete. No quiero decir que no merezca respeto. El conflicto en cuestión lo merece, y Juan Arana también. Sé que en muchas ocasiones fue dramático, y que puede continuar siéndolo a veces. No obstante, no creo que encierre más dramatismo del que tuvo la controversia de *auxiliis* o la del *filioque*.

Los historiadores y los teólogos saben que el siglo XVI está lleno de guerras de religión relacionadas con debates académicos acerca de si Dios tiene que conceder una gracia particular al hombre para que pueda invocarlo de modo que Dios lo pueda salvar.

Por supuesto podemos ponernos en una situación intelectual tal que incluso lleguemos a tomar partido por uno u otro bando de la discusión, pero no podemos ponernos en una situación vital, social y cultural, en la que a nosotros, junto con nuestros colegas, familiares y vecinos, nos vaya en ello algo tan valioso como nuestras creencias religiosas y morales, nuestro sustento económico y nuestra aceptación social, simultáneamente.

Cuando todo el espacio sociocultural pertenecía a la jurisdicción de la Iglesia y del Estado al modo del siglo XVIII, las disputas sobre la razón y la fe, sobre el hombre y Dios, eran conflictos absolutos, porque al margen de los ámbitos definidos por la fe y la razón no había nada. Quiero decir, nada de espacios socioculturales, como no había música sin clavicémbalo y cuerdas, ni batallas sin caballos y sables.

Lo que yo puedo estudiar como la tónica peculiar del siglo XVIII y como las herramientas intelectuales típicas de la época ilustrada, un ilustrado lo menciona como «la» razón, «la» naturaleza humana, «la» ciencia, «la» fe, «la» moral, etc. en un sentido bastante unívoco. Ciertamente que para la mayoría de ellos esos términos tenían un sentido muy claro, pero precisamente el contraste entre ese sentido claro que tuvieron entonces y el

³ Juan Arana, *op. cit.* p. 241-242.

⁴ Juan Arana, *op. cit.* p. 232-233.

confuso que tienen ahora, es lo que hace que me resulte exótico y divertido. Sobre todo cuando percibo la utilización de esos términos con el sentido de entonces en el contexto de ahora.

Desde éste punto de vista del sentido (que no es el punto de vista de la verdad), es desde el que dije que Cicerón podía representarse a Dios como un general que rige la marcha del mundo, con el mismo derecho con el que Leibniz se lo representaba como un relojero que sincroniza los movimientos de los cuerpos celestes, Jefferson como demócrata que respeta la libertad de todos los ciudadanos, algunos socialistas como un revolucionario que quiere sacar de la miseria a los hombres, y algunas feministas como mujer que tiene entrañas maternas.

Entiendo que Juan Arana no ha planteado una cuestión de sentido, sino de verdad, que no la plantea en el plano de la libertad sino en el de la razón, que esta diferencia no está muy matizada en su réplica, y que vale la pena que yo haga una dúplica como él se merece y me tome toda esta cuestión en serio (lo cual no impide que me divierta mucho).

Los filósofos tendemos a creer que los temas que estudiamos, por exóticos que sean, tienen alguna relevancia para la actualidad. Por supuesto, es una creencia subjetiva que alimenta el entusiasmo por los asuntos más extravagantes, y que frecuentemente provoca incomprensiones entre nosotros. Me voy a permitir la licencia de formular los problemas que Arana plantea en unos términos en los que yo puedo entenderlos, y que a la vez a mí me parecen más relevantes en la actualidad (que quiere decir más comprensibles para mayor número de contemporáneos), a saber, en los términos de esta pregunta: «¿pueden las máquinas creer en Dios?». Espero no transgredir la ley de duelo, no caricaturizar su pensamiento y ofrecer un buen entretenimiento a quienes se interesen en la discusión.

En consecuencia, los asuntos a considerar son los siguientes: 1) qué es eso de que la razón pueda demostrar que la (hipó)tesis de que Dios existe es verdadera, 2) qué sentido puede tener esa cuestión y su respuesta, 3) qué puede significar que yo me lo crea, y 4) qué tiene que ver lo que uno se cree con lo que uno dice, con lo que hace y con lo que le pasa. Me parece que estas cuestiones son una variante, actualizada, de las preguntas «¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?», más actualizada porque las plantean en un campo más abierto.

2. Las prótesis del pensamiento

En el museo de ordenadores de Boston se celebran cada año competiciones en las que hombres y máquinas desafían a un jurado compuesto por seres humanos a distinguir cuáles resultados, ante las cuestiones propuestas, son emitidos por máquinas y cuáles por mentes humanas. Es una forma de escenificar y de obtener rendimiento comercial a la pregunta planteada en 1947 por el matemático británico Alan M. Turing *¿Puede*

*pensar una máquina*⁵. Allí los diferentes productores de *software* tienen ocasión de someter a prueba sus prototipos y disputarse el liderazgo en distintos sectores del mercado.

En 1992 se produjo un empate entre los jueces. Cinco dijeron que unas respuestas provenían de mentes humanas y cinco que de máquinas. Los resultados en cuestión provenían de máquinas que los diseñadores habían programado para reproducir también lo que hasta entonces se consideraban «típicos fallos humanos». La revista *The Economist* publicó en uno de sus números de agosto un artículo al respecto, reproducido después en diarios.

En resumen, el artículo decía que no tenía sentido fabricar máquinas para que hicieran igual de mal lo que los hombres ya hacen mal, porque resultan muy necesarias para tareas en que desarrollan una eficiencia muy superior a la humana.

Básicamente de acuerdo con esa tesis, tendría que añadir dos matizaciones. De entrada, que no siempre sabemos qué cosas de entre las que hacen los hombres están mal, y, en segundo lugar, que puede ser muy útil estudiar, en simulaciones informáticas, cómo empeoran algunos procesos, o qué curso siguen (tanto si es bueno como malo, cuando tales parámetros pueden definirse).

Así pues, la cuestión de si pueden pensar las máquinas, además de plantearse en un nivel teórico en el que se investiga qué es la inteligencia, se plantea también en un nivel práctico y lúdico en el que se investiga qué cosas pueden hacer las máquinas, qué funciones pueden cumplir.

Por eso, las cuestiones que plantea Arana en el plano teórico voy a intentar plantearlas también en el plano técnico, y cuando llegue al límite en que no pueda, quizá esté mejor acotada su pregunta y obtenga respuesta.

Cada conocimiento logrado por el hombre se puede archivar de modo que resulte disponible para indagaciones ulteriores. Da igual que se archive mediante sonidos fonéticos en las lenguas habladas, en tablas de multiplicar o de logaritmos, en calculadoras electrónicas o en programas informáticos que convierten la expresión oral de una lengua en expresión escrita de otra en tiempo real (se entiende por tiempo real el requerido para que un americano de Atlanta y un japonés de Osaka cierren un trato comercial en una conversación telefónica).

A medida que los conocimientos se van acumulando y agrupando en familias, y a medida que las familias van teniendo descendencia, van apareciendo ciencias y técnicas, en las que la mente se puede apoyar para obtener nuevos conocimientos y generar nuevas ciencias.

⁵ El artículo original de Turing, con una historia del problema está recogido en Turing, Putnam y Davidson, *Mentes y máquinas*, Tecnos, Madrid, 1985.

Mientras más ciencias y técnicas haya, mejor archivadas estén, y más estandarizada sea su aplicación, más funciones y actividades se pueden calcular y más seguros son los cálculos. Todo eso son los hábitos de la inteligencia que llamamos ciencias, y que podemos transferir a libros, a herramientas y a máquinas, de modo que la mente pueda descargar trabajo en ellas con la seguridad de que lo realizarán con una eficiencia superior a la humana.

Son como prótesis del pensamiento, gracias a las cuales se gestiona una cantidad de datos que desborda la capacidad de atención de una mente humana, y gracias a los cuales pueden aterrizar los aviones en los aeropuertos y ejecutarse otras actividades de complejidad semejante y superior.

Las prótesis del pensamiento permiten al hombre un comportamiento tan certero como el instinto animal o como el piloto automático.

Estoy de acuerdo en que la inteligencia, hasta que no ha obtenido conocimientos, no tiene nada «dentro», ni siquiera las entradas de los archivos. Convengo con Arana en que, una vez que va sabiendo cosas, las va archivando y va generando una organización para aplicarlas, y en que entonces empieza a haber distintos tipos de saberes, de ciencias, de técnicas y de prácticas. A su conjunto unitario los antropólogos le suelen llamar cultura y a la organización mental de los hombres integrados en ella mentalidad.

Juan Arana sostiene en su réplica que como «la razón es formal y vacía» cabe todo en ella. Yo también lo sostengo. Los antropólogos expresan eso diciendo que hay mentalidades y culturas diferentes, pero los términos «razón» y «cultura» no son sinónimos, y los debates intentan dilucidar cuándo uno de los dos engloba al otro. La alusión a otras culturas le pone muy nervioso a Arana, y por eso voy a limitarme a ejemplos de nuestra cultura y mentalidad europeas. Como aludir a otras épocas le parece incurrir en relativismo historicista, y por otra parte el intento de expresar el propio tiempo en conceptos le parece poco filosófico, porque «yo he estudiado filosofía para escapar del mío»⁶, me parece que no me queda más espacio que el de la razón de la teodicea ilustrada. Como además no me resulta claro lo que él entiende por razón, debo atenerme a la interpretación más probable.

Al comienzo de su réplica Arana dice que la primera acepción del término «razón» en el diccionario es «Facultad de discurrir», y tiene el sentido amplio de reflexionar, pensar y hablar sobre algo (p. 237). Señala que hay también un uso y un significado más restringido «al que aludimos cuando hablamos de entendimiento, juicio y razón como operaciones de la mente» (p. 237). Después añade que «lo discursivo de la mente es la razón en sentido restringido, pues es a ella a la que compete *pasar* de unas verda-

⁶ Juan Arana, comunicación personal.

des a otras, *mediar* entre los actos del juicio y del entendimiento, en los que no hay distensión, sino más bien integración sintética y puntual de elementos dispersos. Por este motivo, cuando entendemos la palabra «razón» en sentido amplio corremos el riesgo de interpretar toda la dimensión cognoscitiva del hombre en función de la otra acepción, lo que resulta parcial y empobrecedor, ya que entonces lo analítico prima sobre lo sintético, y lo intuitivo queda eclipsado por lo discursivo. Cuando se diseña un modelo de la razón en sentido amplio a partir de la razón en sentido estrecho se incurre en lo que podríamos llamar la *mística de la razón*, que más que una mística constituye una mistificación» (pp. 237-238).

Pero un poco más adelante, para evitar tenerle que poner apellidos a la razón (teórica, práctica, poética, patriarcal, cínica, etc.), propone «que convirtamos el sentido restringido en la primera acepción de la palabra [razón], diciendo que toda las formas de expresión, ya sean filosóficas, históricas, novelísticas, poéticas, religiosas, artísticas, míticas, mágicas, etc., etc., recurren a la razón, puesto que todas ellas sacan de alguna forma consecuencias de sus intuiciones e inspiraciones respectivas, y casi todos sus cultivadores tratan de otorgarle un mínimo de coherencia» pues «nadie renuncia del todo a las inferencias lógicas» (p. 239).

Como esto me resulta un poco confuso, debo esperar al final de su réplica para enterarme de que «razón» en sentido restringido quiere decir «entendimiento, juicio y razón», que son «los mecanismos de ajuste, enfoque y recuperación» (p. 245) de los contenidos del campo cognoscitivo, y para enterarme de que «la razón representa el elemento menos creativo pero más imprescindible de este trío de directores de escena» y que «lo echamos en falta cuando ausencias inexplicables y encuentros absurdos revelan que las cosas no van como debieran» (p. 247).

Creo que la interpretación más probable, por las citas aducidas y por el contexto, es la de «elemento menos creativo pero más imprescindible», aunque debo decir que me resulta más claro ponerle apellidos a la razón, o bien recurrir al juego de la simulación informática.

Creo que a d'Alembert, Maupertuis, a Euler, y a Dios, se le podrían asignar valores y funciones en un programa de ordenador, como se le asignan a los jugadores, equipos, entrenadores y presidentes de los clubs de 1ª división en el popular programa PCfútbol. Los participantes en el programa pueden comprar y vender jugadores, determinar la alineación del equipo, elegir la táctica, variarla, etc. A resultas de ello, un equipo puede perder o ganar un partido, ganar la liga, quebrar en sus finanzas, tener un tercio de la plantilla sancionada por faltas o lesionada en la enfermería, bajar a 2ª división, etc.

A Maupertuis se le puede asignar el valor del racionalista que acepta la inferencia de los fenómenos mecánicos a lo transfenoménico. A d'Alembert el de racionalista que no acepta esa inferencia. A Euler el de racionalista

lista que considera razonable recibir lo que provenga del orden espiritual en tanto que distinto del orden de los fenómenos mecánicos. A Dios se le puede asignar el valor de lo espiritual sí/no inferible a partir de los fenómenos mecánicos y el de sí/no aceptable con/sin inferencias. Además a Euler hay que añadirle el parámetro de «rígido calvinista», a Maupertuis el de «católico disoluto y atormentado», y a d'Alembert el de «librepensador virtuoso e intransigente» (pp. 233-234). Sobre eso, a los tres hay que añadirles como parámetros los conocimientos propios de la época en mecánica, matemática y lógica.

A partir de ahí, se puede utilizar el programa para ver quién demuestra la existencia de Dios y quién no, quién considera que Dios es aceptable y en virtud de qué y quién no. Este programa además tendría la ventaja de darnos lo que Maupertuis, d'Alembert y Euler dijeron, y también lo que podían haber dicho si algunas circunstancias alterasen algo los parámetros.

Pues bien, a pesar de la discrepancia de los tres racionalista sobre cómo es Dios y en qué medida resultaba aceptable para ellos, me parece que estaban de acuerdo en compartir sus conocimientos de mecánica, matemática y lógica, y, sobre todo, compartían sin haberse puesto de acuerdo previamente la semántica de los términos «realidad», «existencia», «ser», «verdad» y «demostración».

A nosotros, los filósofos de nuestra cultura (quiero decir, contemporáneos), nos resultaría más fácil ponernos de acuerdo sobre el significado del término «Dios», que sobre el de los términos, «existencia», «realidad», «ser», «verdad», «fundamento», «razón», y también sobre qué es lo que demuestran las demostraciones.

Cuando hay variaciones en nociones como éstas se suele hablar de cambios de épocas, o incluso de cambios de culturas. A un racionalista puede contrariarle, aunque al parecer eso le ocurre también a nociones científicas como las de energía, espacio, tiempo y verificación.

Si ahora no compartimos (y creo que Arana acepta ser incluido en este plural) el modelo de un espacio y un tiempo absolutos, ni el de un sujeto trascendental que garantice la objetividad del conocimiento, podría suceder que nos encontremos en unas nuevas coordenadas culturales, o en una época posterior a la Ilustración.

Puedo aventurar que si Arana admite todos los sentidos de la razón que ha dicho, el amplio y los estrechos, podría admitir también que por eso no llegamos a un acuerdo sobre los sentidos de los términos «verdad», «realidad» y «existencia», y que el marco conceptual de los científicos ilustrados resulta un poco desbordado por los problemas ulteriores.

Se puede desarrollar la teodicea como «el» ejercicio de «la» razón, con arreglo a «la» naturaleza humana y a «la» esencia divina. Se puede creer que quien no lo acepte así atenta contra la unidad que forman esa razón, esa naturaleza humana y esa esencia divina, pero a mí me parecería desconsiderado, porque no está aclarado qué tipo de unidad es esa, si es

«análoga» o «científica», o si se logra mediante una razón que es «la misma e idéntica» o mediante varias entre las que hay alguna «diferencia». Por eso, en efecto, Arana tiene motivos para sospechar que «el profesor Choza, y muchos otros con él, tal vez objeten que los principios de identidad y contradicción constituyen un embudo demasiado angosto para trasegar a través de él todos nuestros discursos acerca de Dios» (p. 242).

A mí en concreto, no sé si a muchos otros, me parece «un embudo demasiado angosto», y me parece desconsiderado por parte de la teodicea apelar a los primeros principios en términos formales, dando por supuesto que así ya está resuelta la cuestión de su valor real o de su valor existencial. Porque esa unidad entre razón, esencia divina y naturaleza humana es lo que permite plantear la cuestión sobre la fe y la razón con una programación que tiene ya diseñado a su favor el modo en que la razón humana y «la existencia y naturaleza de Dios» deben encontrarse, y el modo en que la razón teórica y la razón práctica se hermanan.

En concreto Leibniz inventó un dispositivo para resolver los problemas prácticos en el plano de la razón teórica y le llamó principio de razón suficiente. Dios en la práctica hace unas cosas en vez de otras porque tiene una razón suficiente para ello, es decir, porque puede calcular muy bien cuál sería el mejor resultado. En nuestro juego de ordenador dicho dispositivo se podría simular como un comando y una orden que en determinados casos traduce y fusiona datos de programas diferentes en otro mayor (y ciertamente más homogéneo).

Como también conozco el talante abierto de Arana, confío en que no lance sobre mí un anatema por atreverme a confundir las mentes con distinguos malintencionados entre verdad y sentido, o con la perversa diferencia entre verdad, verificación, adecuación y correspondencia objetiva. Para esas situaciones especialmente conflictivas prefiero que se me clasifique en el apartado de los que se encuentran en el error pero de buena fe.

Creo que los problemas actuales sobre los sentidos de «existencia», «realidad», «ser», etc., no los podría resolver diseñando un programa de ordenador al respecto (aunque quizá alguno de los que compiten en el museo de Boston sí se atrevería), precisamente porque son en buena medida cuestiones de sentido más que cuestiones de verdad.

3. Servomecanismos de la misericordia

Si la razón puede demostrar que la (hipó)tesis de que Dios existe es verdadera, es un asunto que guarda relación con lo que sea «demostración», «existencia» y «verdad», además de con lo que se entienda por Dios. Voy a suponer que se ha demostrado que es verdadera, a cuyo efecto me da igual que lo haya hecho un ordenador, un lógico ateo o un fervoroso creyente. La cuestión posterior a esa es qué sentido tiene el

resultado de tal demostración.

Antes he dicho que todo lo que la inteligencia descubre puede ser archivado en palabras de lenguas habladas, en tablas numéricas y en calculadoras o máquinas de cualquier otro tipo. Ahora debo añadir que todo lo que los hombres han aprendido a hacer puede ser archivado como formas de la cortesía, de partir madera o cristal, de lanzarse en paracaídas o de enterrar a los muertos.

No es difícil admitir que con frecuencia hay relaciones entre los descubrimientos intelectuales y las acciones de los hombres y su comportamiento. Si la inteligencia se ayuda siempre de prótesis como las que hemos descrito y que se llaman ciencias y técnicas, con lo cual tiene las manos libres para aplicarse a otros asuntos, las actividades y conductas de los hombres se ayudan también con servomecanismos llamados costumbres, virtudes, leyes, códigos, instituciones, herramientas y máquinas muy variadas.

Algunas actividades de la inteligencia dan resultados de los que se dice que son verdaderos, algunos actos y conductas tienen resultados de los que se dice que son útiles, algunos otros tienen una cualidad por la que se dice que son buenos, algunos otros, maravillosos, y así con más actos y cualidades.

La mayoría de los seres humanos cree que vivir es bueno, y de hecho realizan actividades con el fin de conservar la vida, de ganarse la vida. Si la tienen ya asegurada hacen algo para mejorar algún aspecto de ella o de la de otros.

La mayoría de los hombres comprenden que todos hagan cosas así, y suelen decir que hacer esas cosas tiene sentido. La gente comprende lo que tiene sentido, lo que cada uno hace sabiendo para qué. Lo que no tiene sentido no se comprende. La mayoría de la gente dice que es absurdo. Cuando alguien hace muchas cosas que los demás no comprenden se dice de él que no tiene sentido común, que es tonto o que está loco. Cuando la mayoría de la gente hace muchas cosas que no comprende o no sabe para qué sirven dice que la vida es absurda o que el mundo está loco.

Entiendo por «sentido» de la vida un modo de vincularse entre sí las actividades humanas que tienen la cualidad de lo verdadero, la de lo útil, lo bello, lo poderoso, lo justo, lo bueno, etc., y sus contrarios. Entiendo por «comprender» la consideración como aceptable y apetecible, para uno mismo y para terceros, de tal modo de vinculación de esas cualidades. Entiendo por «cultura» unos modos de establecer esas vinculaciones que son comunes a los hombres que comparten un espacio y un tiempo, y gracias a lo cual esos hombres se entienden entre sí (más o menos).

Pues bien, cuando la ciencia moderna inicia su apogeo, lo hace estableciendo como presupuesto «cultural» la convicción de que lo que no es verdadero es falso. Arana lo documenta explicando por qué tuvo tanto éxito la ciencia y, en concreto, la mecánica.

«Ya lo había dicho Galileo: para descifrar los misterios del cosmos convenía no acudir al testimonio de sabios y autoridades, sino aprender el lenguaje que Dios usó para crear el mundo: “Sarsi tiene la convicción de que para filosofar es necesario apoyarse en la opinión de cualquier célebre autor, de manera que si nuestra mente no se esposara con el razonamiento de otra, debería quedar estéril e infecunda; tal vez piensa que la filosofía es como las novelas, producto de las fantasías de un hombre, como por ejemplo la *Iliada* o el *Orlando furioso*, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto. Sr. Sarsi, las cosas no son así. La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática”» (p. 240).

Arana continúa señalando que los filósofos de la ciencia han renunciado a explicar el principio inspirador de los grandes descubrimientos científicos, pero que «lo cierto es que, por lo que se refiere al estudio de la naturaleza, Galileo es el que hizo la apuesta *afortunada*» (p. 241), y que «la mayor parte de los autores que buscaron y encontraron leyes de la naturaleza de tipo matemático no consideraron que se tratara de una mera casualidad» (p. 241). A partir de ahí, Arana continúa con el texto sobre lo que «el Creador ha decidido desde el principio de los tiempos» ya transcrito.

Lo que me interesa de esto no son las vicisitudes de las nociones de «verdad» y «lenguaje de la naturaleza» en el terreno de la filosofía de la ciencia, sino en el de la cultura y la mentalidad de entonces. Me interesa llamar la atención sobre el modo en que la filosofía fue redimida de su carencia de verdad y de certeza.

Como la Cenicienta, estaba con sus hermanastras la *Iliada* y el *Orlando furioso*, y todas las demás «novelas», «producto de las fantasías de un hombre», «donde lo menos importante es que aquello que se narra en ellas sea cierto». Entonces llegó el príncipe azul, susurrándole palabras que no eran producto de la fantasía de ningún hombre, sino, directamente «el lenguaje que Dios usó para crear el mundo», a saber, «las matemáticas».

La filosofía se levantó de la chimenea y de las cenizas, se sintió inundada de gozo y abandonó para siempre a sus hermanastras las novelas. ¿Para qué quería algo hermoso, magnífico, dramático, justo, o apasionante?, ¿para qué quería algo que tuviera sentido, algo creíble, algo verosímil, si tenía la verdad? Y seducida por la verdad (¿quién se hubiera resistido?) no reparó en que «el lenguaje que Dios usó para crear el mundo» podía resultar mudo para los horizontes que habían abierto «las fantasías de un hombre».

Así pues, la filosofía puede tener tanta profundidad e interés como las novelas, las que tienen sentido y las que son absurdas, pero no se cuenta

en ellas nada cierto. Al menos en esto Galileo mantuvo la lógica bivalente de Aristóteles: lo que no es verdadero es falso, lo cual implica que la ciencia adquiere el monopolio de la verdad⁷.

A pesar de eso, y en la medida de lo posible, la gente tiende a buscarle un sentido a su vida. Y suele tenerla organizada según una cierta correspondencia entre las prótesis de la inteligencia y los servomecanismos del comportamiento, o sea entre las ciencias, las costumbres y las herramientas. A esa correspondencia le suelen llamar lo natural, lo lógico, lo de sentido común, y suelen describirlo como orden racional, justo, adecuado, etc., al que generalmente asignan un óptimo denominado lo ideal, lo supremo, lo divino, etc., y un pésimo denominado lo intolerable, lo demencial, lo infernal, etc. Ese conjunto es lo que he designado antes con el término «cultura», y he dicho que funciona programando la psique individual para la vida, esto es, de modo que los seres humanos lleguen a un cierto entendimiento entre ellos.

No es fácil establecer criterios para determinar en qué medida la conexión de los factores de la cultura entre sí es racional o razonable, en qué medida es científica o lógica, en qué medida corresponde a reflejos condicionados, a condicionamientos de conducta de segundo o tercer grado, etc.

Arana propone un algoritmo. Piensa que «se puede *cuantificar* la racionalidad de un discurso cualquiera, dividiendo el número de afirmaciones inferidas por el de juicios basados en la bola de cristal particular del autor respectivo» (p. 239), o sea, dividiendo las afirmaciones que hace alguien por el de los juicios basados en cada axiomática establecida no importa cómo, a lo cual le da el nombre de coherencia.

El caso es que la cultura no está toda compuesta de discursos, que los discursos y los otros componentes de la cultura no siempre son axiomatizables, y que no disponemos de una axiomática general de la cultura que nos permita calcular el grado de racionalidad y coherencia de cada una de ellas.

Para superar esos inconvenientes se me ha ocurrido simular con ordenador comportamientos de distintos grupos de personas, como aparecen en los juegos de guerra o de elecciones políticas. El modo en que está relacionada la creencia en Dios con el poder técnico, la administración de justicia, la acción moral, la prosperidad económica, etc., ofrece constantes y variables entre unas culturas y otras, y quizá varía aún más entre los individuos de nuestra cultura occidental.

⁷ Sobre la lógica bivalente de Aristóteles y los intentos modernos para construir sobre ella una lógica polivalente, cfr. Niels Offenberger, *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. IV, Georg Olms ed., Zürich-New York, 1990. Cfr. Alejandro G. Vigo, *Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Offenberger*, «Philosophica», 15, 1992, pp.266-275.

Se puede intentar que la relación entre todos esos factores sea «más racional» por otra vía que la simulación informática, y entiendo que eso es lo que se ha intentado en occidente en los últimos cuatrocientos años.

Después de esos intentos, ahora hay muchos seres humanos que creen que Dios existe, que es bueno y que tiene algo que ver con que existan ellos y el mundo tal como lo conocen. Hay otros que no saben si hay Dios o no, y que no tienen demasiado tiempo ni demasiado interés en planteárselo. Hay también otros que saben que Dios es un nombre mediante el cual se organiza la vida intelectual, moral o política de un modo que les resulta insoportable o incluso odioso.

Estos hechos pueden aducirse con la perversa y relativista idea de corromper los cimientos morales de nuestra civilización, pero también con ánimo de explicarlos (de predecir comportamientos objetivamente comprobables), e incluso de comprenderlos (de saber cuándo alguien dice que su vida no tiene sentido o que lo tiene).

Juan Arana y yo conocemos seres humanos de todos los tipos mencionados. Pues bien, pienso que Dios tiene para cada uno de ellos un sentido distinto, y que la noticia de que alguien demostrara que «el conocimiento de su existencia y naturaleza» es verdadero (caso de que se enteraran) podría afectarles según ese sentido que para ellos ya tiene su nombre. Insisto en que ese modo de afectarles puede no ser racional, puede no ser una inferencia lógica, y que más que «científico» es «sociocultural». No les afectaría mucho si esa demostración no tuviera incidencia en su vida diaria, en la organización de la sociedad. No obstante, una comprobación objetiva podría arrojar el resultado de que sus vidas son muy coherentes y racionales (desde lo que un antropólogo podría llamar perspectiva *etic*), mientras que según declaraciones propias podría no tener sentido (desde lo que un antropólogo podría llamar perspectiva *emic*).

Hay una distancia y una diferencia entre la demostración científica y la función cultural de la ciencia, y hay una mediación social entre la verdad científica y la vida del hombre.

Pues bien, en la Europa occidental llevamos muchos siglos creyendo que Dios existe y la sociedad está organizada según esa creencia y según las enseñanzas que tenemos como recibidas de Dios. El objetivo de esa organización y sus ideales morales no han variado mucho en cuanto a contenidos, aunque hayan pasado de estar bajo el patrocinio de Dios a estar bajo el patrocinio de la razón, a la que también se le puso en el sitio más honorífico de Notre Dame de París y se le rindió culto fervoroso, como recordaba Arana en su volumen *Ilustración y religión*.

Las constituciones de los países reconocen y tutelan que los seres humanos son personas iguales, libres, con capacidad de responder de sí mismos, y se les trata en consecuencia.

Durante los últimos cuatrocientos años, después de muchas peleas a cuenta de esa libertad, esa igualdad y esa fraternidad, y de otras muchas a

cuenta de la justicia, la solidaridad y la ayuda a los débiles y necesitados, hay instituciones que tienen como objetivo las obras de misericordia enseñadas en el Evangelio cristiano.

La enseñanza evangélica de la misericordia dice: «tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme» (Mateo, 25, 35-36).

En consecuencia, y después de los dos ciclos revolucionarios, el liberal y el socialista, la organización de las sociedades occidentales cuenta con sindicatos, leyes de salarios mínimos, seguros de desempleo, leyes de asilo y extranjería y cuotas de inmigración, sistema de enseñanza obligatoria y gratuita, sistemas de atención sanitaria, seguros contra accidentes, pensiones de jubilación, leyes penitenciarias, leyes de libertad condicional y de redención de penas, garantías legales del delincuente, etc.

Todo un conjunto de actividades que fueron antes ideales políticos y banderas revolucionarias, con el favor o la oposición de las diferentes instituciones religiosas, y que ahora son sistemas administrativos y burocráticos que funcionan con eficiencia diversa. Con esos mismos fines y con otros análogos, hay además un número considerable de organizaciones no gubernamentales de motivación religiosa, política, filantrópica, etc., en las que la gente puede invertir toda su vida, parte de su tiempo libre, o parte de su dinero mediante alguna cuenta bancaria.

Todo eso se puede considerar como el sueño de la ilustración cumplido, y yo personalmente lo considero como la gran aportación de la modernidad; como la realización de sus ideales.

Además de eso, con el florecimiento epocal de la teodicea, se produjo una hegemonía «cultural» de la razón y la «verdad objetiva». En réplica a un período en el que, además de ser religiosa la religión, había tenido que ser religiosa la moral y la ciencia, en el nuevo período no solamente tuvo que ser científica la ciencia, sino también la moral y la religión, e incluso la historia.

De hecho Kant dio un paso adelante en el programa de la teodicea propuesto por Leibniz. Además de establecer las condiciones de posibilidad de la «verdad objetiva», estableció los fundamentos objetivos de la norma moral universal, y finalmente formuló el proyecto de describir, según un orden racional y objetivo, el cumplimiento de las aspiraciones humanas a lo largo de la historia, o sea, el proyecto de convertir la historia misma en teodicea. Pues, efectivamente, «¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza, y recomendar la observación de la misma, si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás —la historia del género humano— debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente

racional, por lo que la esperamos en otro mundo?»⁸.

Efectivamente, y tal como lo describe un antropólogo que se autoinscribe en el bando del «fundamentalismo racionalista», las ideologías asumieron la universalidad que habían detentado las religiones, con una «oferta de salvación completa, para todos y para todo», en lugar de «una ayuda específica», y recogieron en términos de razón científica lo que las religiones universales habían establecido como arquetipo de «relación directa entre el individuo y la verdad»⁹.

Esas relaciones del hombre con la verdad, y con los demás factores de la cultura, en el plano teórico y en el práctico, podrían alcanzar todavía un óptimo de racionalidad y coherencia. Pueden alcanzar un nivel en que el individuo no necesite responsabilizarse moralmente de nada. De hecho, para cualquier problema hay una institución cuyo fin es atenderlo, de manera que le basta con hacer un donativo o simplemente con pagar los impuestos para cumplir sus obligaciones morales¹⁰.

De este modo la cultura y la organización social alcanzan un nivel de racionalidad y coherencia superior al de las ideologías, y, cumpliendo sus funciones propias, pueden brindar igualmente la triple dispensa que antes proporcionaban ellas: la dispensa epistemológica, la dispensa ética y la dispensa técnica. No es necesario tomarse el trabajo de buscar la verdad, de hacer el bien ni de ser eficaz o útil porque ya lo es el partido o ya lo son las instituciones. Más aún, lo hacen con todas las garantías que una persona sola no puede nunca tener confiando solamente en su habilidad demostrativa, en su buena voluntad o en su pericia profesional.

No solamente pueden las máquinas demostrar la existencia de Dios mejor de lo que lo harían los seres humanos, sino que podrían tomar decisiones y ejercer la misericordia mejor de lo que lo harían los funcionarios civiles y religiosos dotados con las mejores virtudes. Esta es la parte más impersonal de toda cultura, y la más antiutópica, por exceso, de las ideologías ilustradas.

Es la propuesta que hacía el Gran Inquisidor por boca de Ivan Karamazov a su víctima en la Sevilla del siglo XVII¹¹. Conocemos muchas utopías y antiutopías de corte similar.

El resultado de los procesos racionales sobre Dios podría ser traducido a incidencia social, a organización y ejecución de actividades prácticas, mediante algunos comandos adecuados cuando hubiera una razón suficien-

⁸Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 55.

⁹Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 111.

¹⁰Giles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992.

¹¹Cfr. F.M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 402-424.

te para ello, la cual podría determinarse como parámetros de los programas.

Creo que en el siglo XVIII, algún tipo de exceso pudo producirse en nombre de la verdad por parte de la razón, incluso de la teodicea, o por parte de las instituciones religiosas, o quizá por todos a la vez porque compartían una cierta semántica sin haberse puesto de acuerdo: compartían esa convicción «cultural» según la cual lo que no es verdadero es falso, avalada además por el principio de identidad y de contradicción.

Pero ocurrió tal vez que Dios, al ser descubierto «el lenguaje que usó para crear el mundo», quedó demasiado atrapado en la verdad, en las demostraciones de su existencia y en los comportamientos correspondientes. Tal vez su sentido quedó también disuelto en la razón, en la organización racional de las actividades morales y religiosas, en las burocracias civiles y eclesiásticas.

Quizá por eso empezó a resultar no suficientemente divino, no suficientemente «Otro», sino muy humano, tal vez demasiado humano, como ya dije en la reseña al libro de Arana. Quizá por eso en el siglo siguiente la añoranza del sentido y la fantasía de los hombres, es decir, la sensibilidad artística, empezó a percibir que Mefistófeles era el que podía ofrecer algo realmente nuevo, realmente misterioso, realmente tremendo y fascinante, realmente «Otro», o sea, realmente divino. Y quizá también ahora ocurre algo de eso con la oferta religiosa de oriente a occidente.

En ese sentido se puede interpretar el Mefistófeles de Goethe, el de Baudelaire, el de Dostoievski, y, ya en el siglo XX, el de Tomás Mann. Mefistófeles también sabía algo sobre otro «lenguaje que Dios usó para crear el mundo», y se presentaba como garantía de acceso a un ámbito sobrenatural. Por eso llegó casi a obtener el monopolio del comercio con la trascendencia. También las apelaciones a la voluntad, a la libertad y a la vida que hacen Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, se pueden interpretar como una apelación al más allá.

Arana podría considerar todo eso como producciones irracionales, incluso como filosofías aberrantes. Pero creo que es una de las maneras en que una sociedad y una cultura, atrapadas durante un período por una de sus esferas, le da juego a las que habían estado relegadas. Acaso la sociedad y la cultura son menos racionales que la ciencia (si es que esta proposición puede tener sentido y tener verdad), y se resisten de esa manera a una disolución del sentido en la verdad, o a un monopolio de la verdad por la ciencia.

Ahora podemos pasar a la cuestión siguiente. Si se demuestra que la (hipó)tesis de que Dios existe es verdadera, y se comprende qué sentido tiene, queda pendiente qué puede significar que yo me lo crea.

4. *El asentimiento asistido*

Quizá hay varias maneras de creerse que Dios existe, de encontrarle sentido a eso. Alguno de esos modos debe de ser tener fe, o bien hay varios modos de tener fe. En todo caso, eso es un asunto de los teólogos, y nuestra polémica no pretende incidir en su campo profesional, al menos por mi parte.

En una de mis conversaciones con Arana le hice notar que él pretendía que una demostración de la existencia de Dios tuviese la estructura de la predicción que hizo le Verrier de la existencia del planeta Neptuno:

—Enfocad el telescopio en tal dirección, tal día, a tal hora y veréis aparecer un astro con tal trayectoria, tanta luminosidad y tanta masa.

Una verificación de ese tipo la puede registrar desde luego una cámara fotográfica, y por supuesto una pantalla de ordenador con la correspondiente gráfica. Por otra parte creo que nadie, con ordenadores y sin ellos, podría demostrar que es imposible que Dios haga esa trayectoria.

Cambiando a un escenario un poco más complejo, un número de actores más elevado, y una puesta en escena más aparatosa, creo que unas máquinas adecuadas podrían comprobar si en cierta área del Pacífico ha caído una cápsula espacial de determinadas características y ha salido de ella un astronauta con su adecuada vestimenta. Creo además que, mediante cierta analogía con la cápsula y el astronauta, se podrían diseñar unos programas de ordenador que reprodujeran la pregunta de los discípulos de Juan el Bautista a Jesús, «¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mateo, 11, 3), que tomaran nota de la respuesta, y que sacaran sus conclusiones correspondientes.

Desde luego, se puede digitalizar toda la Biblia judeocristiana (ya lo está), y se le puede añadir toda la investigación histórica, arqueológica, de crítica literaria, etc., realizada hasta ahora. Se podrían asignar parámetros determinados a equipos de galileos, esenios, doctores de la ley, escribas, etc., de la época, según su grado de nacionalismo, xenofobia, expectativa mesiánica, milenarismo, etc. Se podría reproducir lo que ocurrió entonces, e incluso lo que podría haber ocurrido si los parámetros hubieran variado en diferentes medidas.

Esa sería la simulación informática requerida por la pregunta que da título a este trabajo. Ahora hace falta precisar el significado de «creer en» o el de «fe» que Arana contrapone a razón y a filosofía.

El asentimiento que el entendimiento presta a algo, bien como verdadero, bien como digno de confianza, puede tener la asistencia de máquinas, de cálculos, de instituciones, de costumbres y de virtudes personales, y puede haber más o menos continuidad entre ese acto del entendimiento y todos los demás actos intelectuales sedimentados en cualquiera de sus formas. El asentimiento se puede dar por inercia y por rutina, por costumbre, por hábito, por carácter. La fe religiosa puede estar enculturizada

hasta el punto de constituir una segunda naturaleza, muy alejada de lo que son los actos personales libres. Mientras más alejada esté de esos actos personales y libres, más fácil será que el sujeto no perciba su sentido, y que cuando tal sentido se cuestione prescinda de las prácticas vinculadas a esas creencias.

Los seres humanos, que en determinados momentos de su vida hacen el tránsito de la heteronomía a la autonomía por lo que se refiere a sus principios morales, lo hacen también (quizá con menos frecuencia) respecto a sus creencias religiosas, y entonces el asentimiento es una actividad personal e intransferible, por muy asistido que esté.

La fe es la creencia, que yo comparto con instituciones y personas físicas cristianas, según la cual Jesús, el protagonista de los Evangelios, es ese Dios de cuya existencia venimos hablando.

La razón, como «elemento menos creativo pero más imprescindible» de la mente, es la actividad de la inteligencia que se puede automatizar y transferir a ayudantes, máquinas, etc., y que proporciona una asistencia imprescindible para todas las actividades de los hombres.

El asentimiento ante lo que se estima verdadero o ante lo que se estima digno de confianza, lo entiendo como el acto más personal y más imprescindible. Es la actividad de la inteligencia que no se puede transferir, esa actividad que describe el matemático británico Penrose como no verbal y no realizable mediante algoritmos¹², y que pertenece a esa clase de actos que los juristas consideran como no ejecutables mediante representantes, entre los que incluyen tomar posesión de un cargo público con juramento y consumir el matrimonio.

Creo que también el asentimiento puede ser más personal o menos, más rutinario o menos. No creo que la razón sea de suyo un medio especialmente perverso para decidir sobre la verdad de la existencia de Dios, ni que lo sean de suyo las costumbres, ni las calculadoras. Hay personas a quienes la garantía de esos medios les inspira la mayor confianza y seguridad (entre ellas, Juan Arana) y otras a las que les inspira el mayor recelo (entre las que me cuento yo). Porque ahí no hay asentimiento del entendimiento (al menos del mío), ni ahí se localizan actualmente actos personales e intransferibles.

Por lo que se refiere en concreto al asentimiento de fe, no puedo saber cuánto hay de rutina y cuánto de asentimiento actual, ni en mi caso ni en el de nadie. En mi caso puedo recordar algunos momentos del tránsito a la autonomía, pero no puedo calcular su intensidad ni su frecuencia. Creo que unos programas de ordenador pueden simular un sistema psicológico individual tanto como un sistema social, y que el algoritmo de la racional-

¹²Cfr. Roger Penrose, *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991, pp. 502-556.

lidad de Arana permitiría calcular la intensidad y frecuencia de ciertas ocurrencias.

Dudo que, aplicado el algoritmo a mi propia vida, y supuesto que arrojara un índice altísimo de racionalidad y coherencia, el resultado fuese un incremento positivo en el sentido que para mí tiene mi vida. Aunque, por supuesto, no excluyo el posible éxito cultural del algoritmo de Arana, ni excluyo una sociedad futura en la que, junto a las máquinas automáticas que miden el peso y la presión arterial, hubiera máquinas que midieran la racionalidad y coherencia de la vida de los ciudadanos.

El mejor modo en que puedo exponer, en los aspectos pertinentes a este debate, qué significa para mí tener unas creencias religiosas, es reproducir algunos de mis diálogos reales con Juan Arana.

—¿Nunca ha habido ninguna teoría científica o filosófica que haya significado un duro golpe contra tu fe religiosa?

—No.

—¿Y no crees que la puede haber?

—No se me ocurre.

—Pues piensa alguna que pudiera ser un gran golpe o hacerte dudar.

—Bueno, supongo que si un arqueólogo demostrara que ha encontrado el cadáver de Jesús, y nos lo mostrara a todos, eso debería ser un golpe muy duro.

—¡Ah!, pero eso no vale.

Ese «no vale» de Arana puedo interpretarlo de tres maneras: 1) en el sentido de que es muy improbable tal descubrimiento y que juego con una ventaja equivalente a hacer trampa, 2) en el sentido de que la arqueología no es una ciencia ni una filosofía cuyas proposiciones tengan validez universal, y 3) en el sentido de que ese simple hecho no es lo bastante significativo para hacer dudar a nadie de unas creencias tan importantes. Quizá tuviera todos esos sentidos a la vez.

En otro diálogo recogíamos el tema en sentido inverso.

—¿Me puedes explicar por qué crees en Dios?

—Mira, yo te puedo contar mi vida, lo que hago, lo que me han enseñado, incluso podría decirte por qué creo lo que creo, pero no puedo garantizar que realmente sea verdad que yo creo eso por lo que digo que lo creo.

—¡Ah!, entonces, no hay más.

Efectivamente, no hay más, mi subjetividad personal no da más de sí en lo que al análisis de esa cuestión se refiere. Supongo que se podría calcular qué frecuencia e intensidad tienen mis actos de asentimiento, a lo que me parece verdad y a lo que me parece digno de confianza, aunque no tengo particular interés en que se calcule.

El asentimiento quizá pueda ser la conclusión de un argumento, quizá pueda ser una resultante predecible de activaciones de significados conectados en redes semánticas mediante un soporte de circuitos eléctricos, quizá pueda producirse con el mismo margen de error con que una máquina traduce de un idioma hablado a otro escrito en tiempo real, quizá las máquinas pueden creer en Dios, o simularlo tan perfectamente que fuera indiscernible para el jurado del Museo de ordenadores de Boston, y quizá pudiera reproducirse la controversia «de auxiliis» respecto de los ordenadores¹³.

Se podría decir que en todo eso hay razón, y, desde luego, que hay verdad objetiva. Pero no sé qué interés tendría eso para las máquinas, qué sentido podría tener para ellas (no digo para los diseñadores y fabricantes de programas).

Lo que ahora resta es la cuestión de por qué la gente (denominación en la que considero incluida mi subjetividad personal), cree lo que cree, y qué tiene que ver lo que cree con lo que dice, lo que hace y lo que le pasa.

5. *Rituales de apelación al fundamento*

Me gustaría dejar claro que considero la teodicea ilustrada una vía abierta para el conocimiento de «la existencia y la naturaleza de Dios» y para creer en él. No sólo la teodicea, sino también la filosofía y la ciencia ilustradas. Siento tanto respeto por «los registros anímicos y emocionales que despertaba en el alma de Spinoza la noción de Substancia»¹⁴ como por los que despertaba en la de Schopenhauer, en la del hinduismo y en la del budismo. Conozco relatos de conversiones al cristianismo (catolicismo) a través de la lectura de Cicerón, Descartes, Schopenhauer y Renan.

No encuentro dificultad alguna en admitir una pluralidad de vías para el conocimiento de Dios, como hace Arana, pero me gustaría hacerlo señalando mejor la legitimidad y la diferenciación de todas ellas, porque creo que en su planteamiento aparece enaltecida una (la de la inferencia lógica), y las demás en enumeración amontonada. Como si Arana, que percibe muy bien las diferencias de planteamientos entre los racionalistas, tuviera una especie de daltonismo que le impidiera percibir las diferencias entre quienes no lo son. Creo que los planteamientos de tipo «relativo y subjetivo», y más aún los *relativos al sujeto*, merecen más atención, y que se pueden diferenciar de los planteamientos «subjetivistas» en el sentido de «caprichosos» y «arbitrarios».

¹³Por ejemplo, ¿cómo tendría que estar diseñado un programa para que pudiera hacer preguntas sobre la vida de su programador y obtener respuestas?

¹⁴Juan Arana, *op. cit.*, p. 244.

Dios, como el yo, parece que no puede ser reconocido y aceptado más que como bueno. Para decirlo de un modo más claro aunque parezca tautológico: el yo no puede ser aceptado más que como aceptable, y da la impresión de que con Dios sucede igual. Sea porque no pueda disociarse del «ser» o del «fundamento», sea porque «Dios es más íntimo a uno que uno mismo», sea porque «sí mismo» y «fundamento» tampoco pueden disociarse, el caso es que insisto en mi tesis de la legitimidad de las representaciones heterogéneas y subjetivas de Dios.

«En lugar de hacer que los cuerpos se muevan cada uno a su aire, —decía el profesor Arana— el Creador ha decidido desde el principio de los tiempos que lo hagan de acuerdo con reglas idénticas e invariables, las cuales ofrecen, por tanto, pruebas razonables de la existencia y naturaleza de Dios». Es decir, Dios ha decidido algo por lo que da pruebas de ser un racionalista ilustrado, y, por tanto, aceptable para Juan Arana.

Pero por un momentáneo olvido de esas reglas, también ha decidido que las cosas ocurran de modos no idénticos y muy variables, y que sean suficientemente nuevas e inopinadas, o sea, ha decidido algo por lo que da pruebas de ser un vitalista intuitivo como yo, y, por tanto, aceptable para mí.

Creo que la filosofía, en sus planteamientos más diferentes, puede ser una vía (mejor, un conjunto de vías) para conocer «la existencia y la naturaleza de Dios». Creo que también puede serlo el arte y la belleza, el derecho y la justicia, la ciencia y lo calculable, la moral y lo bueno, los relatos y lo creíble. Y además creo que también podría serlo la religión.

Tal vez los excesos culturales de la ciencia y de la religión pertenecen ya al pasado, y ahora podamos preguntarnos qué tienen que decir sobre Dios, sin que se levante el temor a los fantasmas antiguos (aunque no estoy muy seguro).

Aunque Juan Arana declara no tener problemas para distinguir a Homero de San Juan de la Cruz, los antropólogos han tenido alguno para encontrar una categoría que permita clasificar como «religiosas» determinadas prácticas y creencias de sus coetáneos, y de otros seres humanos.

Las prácticas que identifican más fácilmente como religiosas son esas ceremonias que llaman ritos de paso, entre las cuales enumeran las celebraciones del nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte. La creencia que algunos antropólogos consideran como compartida, más o menos explícitamente, por todas las religiones es la de que un ser supremo avala una cierta vinculación entre lo que ellos creen, lo que hacen y lo que les pasa, o sea, «el dogma, relativamente modesto, de que Dios no está com-

pletamente loco»¹⁵.

No es lo mismo suponer que Dios «ha decidido desde el principio de los tiempos que [los cuerpos se muevan] de acuerdo con reglas idénticas e invariables» y suponer «que no está completamente loco». Esto permite evitar la reducción de lo que estoy llamando «vinculación» de los factores de la cultura a lo que Arana llama «racionalidad y coherencia», lo cual a su vez permite un cierto juego entre verdad y sentido. Veámoslo comparando un rito exótico con otro que nos es cercano.

Un indio sioux celebra los funerales debidos a su padre. Después un extranjero le pregunta cuál es la suerte de su padre tras la muerte. El indio contesta que está cazando bisontes en las praderas del Gran Manítú. A la pregunta de cómo sabe que eso es verdad, el indio responde: «porque yo mismo puse en su tumba el hacha y las flechas con el arco».

El dos de noviembre, día de los difuntos, la gente de Sevilla va al cementerio y pone flores en las tumbas de sus familiares. Se puede reproducir el mismo diálogo, hacer la misma pregunta y obtener respuestas distintas, como que está en el cielo, que ha empezado una vida nueva, etc.

Se puede preguntar que cómo se sabe que eso es verdad, y se podrían obtener las siguientes explicaciones: «porque ha sido muy bueno y Dios lo tendrá en su gloria»; «porque nosotros mismos hemos puesto las flores en su tumba, y siempre que hay flores empieza una vida nueva»; «no sabemos», etc.

También podría encontrarse una respuesta de otro tipo: «No, es que los sioux no sabían nada de química y la gente que viene a los cementerios tampoco. Lo que de verdad ha pasado es que el carbono, el oxígeno, el nitrógeno, etc., que constituían su organismo, se ha redistribuido en los diversos niveles de la cadena trófica que forma la pirámide de la biomasa».

A partir de los funerales se pueden dar diversas explicaciones de por qué se realizan los ritos de incineración, inhumación, etc. Veamos ahora, en vez de los ritos que se refieren al final, los que se refieren al principio.

Podemos preguntar en los mismos contextos culturales por qué ha nacido un niño, o por qué no ha nacido. Obtendríamos respuestas del siguiente tenor:

«No han tenido un niño porque no se han casado». «No han tenido un niño porque no han tenido relaciones sexuales». «No han tenido un niño porque no se lo han pedido a la cigüeña». «Porque le escribieron a la cigüeña pero no pusieron bien la dirección». «Porque no se lo ha concedi-

¹⁵Cfr. C. Geertz, «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989. Geertz hace aquí una breve reseña sobre las propuestas de interpretación de la religión efectuadas en lo que va de siglo en el campo de las ciencias sociales, y marca las distinciones entre la ciencia, la religión y el sentido común como sistemas culturales.

do Dios». «Porque no le han hecho caso a la comadrona». «Porque no han seguido bien las indicaciones que les dio el sexólogo». «Porque no dio resultado el tratamiento hormonal». «Porque el carbono del DNA de los padres era defectuoso debido a un exceso de radiaciones ultravioletas».

Para el caso de las explicaciones sobre el nacimiento efectivo de un niño, los relatos serían: «Lo han tenido porque...»

Ahora debo introducir una discrepancia con Arana a propósito del mito. Su propuesta era «que convirtamos el sentido restringido en la primera acepción de la palabra [razón], diciendo que todas las formas de expresión, ya sean filosóficas, históricas, novelísticas, poéticas, religiosas artísticas, míticas, mágicas, etc., etc., recurren a la razón, puesto que todas ellas sacan de alguna forma consecuencias de sus intuiciones e inspiraciones respectivas, y casi todos sus cultivadores tratan de otorgarle un mínimo de coherencia» pues «nadie renuncia del todo a las inferencias lógicas» (p. 239).

Antes dije que me resultaba más claro ponerle apellidos a la razón, y ahora digo que también me resultaría más claro ponérselos a lo absurdo.

Porque en nuestra cultura se considera que es absurdo lo que dice una persona con enfermedad de Alzheimer y lo que dice quien explica que no ha tenido un hijo porque no puso bien la dirección en la carta a la cigüeña. Entre los antropólogos, Geertz diría que lo segundo se podría comprender intentando situarnos en el mundo vital del que lo dice. Por lo cual Gellner replicaría que Geertz es el padre de la antropología posmoderna, lo que para Gellner significa relativista, nihilista, deletérea, frívola y arrivista en los medios políticos nacionales y académicos.

La observación que tengo que hacer respecto al mito es que no estoy de acuerdo con la fórmula según la cual «todas las formas de expresión, incluida la mítica, recurren a la razón para sacar consecuencias», porque esa fórmula expresa algo diferente de lo que yo pienso, y de lo que algunos estudiosos entienden que es el mito.

Algunos autores consideran que los mitos son relatos verídicos de acontecimientos reales, y que su interpretación remite a unos sucesos verificables (por ejemplo, Vico). Otros autores piensan que son precisamente racionalizaciones de los ritos, es decir, relatos en que los actores cuentan lo que celebran en las celebraciones, para comprenderlo ellos y hacerlo comprender a los demás, pero sin que se saquen consecuencias racionales de nada (por ejemplo, Frazer). Otros creen que son relatos *absurdos* para nosotros, o en sí, pero que explican lo que realmente ocurre en la sociedad y en la naturaleza, y no «fuera» de ella (por ejemplo Durkheim y Lévi-Strauss).

Lévi-Strauss «saca consecuencias racionales» a partir del relato de la cigüeña, y si decimos que hacen lo mismo los que amonestan a los frustrados progenitores por no haber puesto bien la dirección en la carta, tendríamos la sensación de que algo queda confuso.

También se dice que el mito es la formulación imaginativa correspondiente a un rito en el que se conmemora un «acontecimiento primordial». Un acontecimiento primordial es el originarse de algo, ya sea el Big Bang y el originarse del universo, el de un niño, un sentimiento amoroso o la razón. El rito reproduce y rememora el acontecimiento primordial y pone a lo originado de nuevo en contacto con lo originante, con lo que le restituye otra vez la plenitud de fuerza inicial.

Por eso se puede decir que hay una *Presencia del mito*, en el mundo de los valores, en la lógica, en la constitución de la conciencia, en el amor, o en la cultura de los analgésicos¹⁶. No entro a considerar si el acontecimiento primordial se expresa mejor en una acción litúrgica (mímica o dramática) o en un relato verbal (mito, libro sagrado).

Se puede decir que la filosofía reproduce continuamente el acontecimiento primordial del tránsito del mito al logos, que el sentido precede y funda la verdad, y que el carácter narrativo del relato primordial no cambia porque se diga que el principio fue Dios o el caos, y el penúltimo episodio sea contar que el hombre es un mono que ha tenido suerte, o una criatura querida por Dios¹⁷.

Cuando en un relato contamos nuestro comienzo y nuestro final de tal manera que la historia empieza y termina más allá, al otro lado del comienzo, entonces lo sagrado, los átomos y los razonamientos pueden adquirir un sentido en mi modo de comprender mi vida. Entonces se puede preguntar *¿por qué enterramos a los muertos?*, y responder en términos de *inmortalidad, reencarnación y resurrección*¹⁸.

El asunto era qué tiene que ver lo que la gente celebra, con lo que cuenta que celebra, lo que cree y lo que le pasa (en esta vida y en la otra). Las religiones son un conjunto de prácticas y de relatos, y en esos relatos se cuenta cómo se transita de esta vida a la otra, y de qué manera lo que los seres humanos y los sobrehumanos pueden hacer en cada lado de la divisoria influye en el otro lado.

En las tumbas se encuentran hachas y arcos, flores y cruces, y en los relatos míticos y religiosos se habla de esas cosas.

La cuestión que Arana plantea es qué pruebas hay de que sea verdad la comunicación o la interacción a ambos lados de la frontera, qué constatación de hechos la avala, aunque la prueba no esté formulada en lenguaje matemático.

Podría decir que los milagros, pero sé que para un amante de la mecánica clásica nada hay más repugnante que un milagro. Si los milagros

¹⁶Cfr. L. Kolakowski, *Presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990.

¹⁷Cfr. Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos*, Anthropos, Barcelona, 1991.

¹⁸Jorge V. Arregui, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, cap. 5, Tibidabo, Barcelona, 1992.

probasen la existencia de Dios, el algoritmo de Arana le adjudicaría un coeficiente de racionalidad y de coherencia mínimo, lo cual probaría también que en su esencia es tan de mal gusto y tan inaceptable que tornaría irrelevante su existencia.

Para el Dios de la ilustración es mucho más inaceptable alterar las «reglas idénticas e invariables» decididas «desde el principio de los tiempos», que expresarlas con los lenguajes matemáticos de Boltzman, Planck, Einstein o Russell. Es decir, para Dios resulta más humillante hacer milagros que aprender idiomas.

Por lo que se refiere a una relación con Dios no religiosa, sino filosófica, es decir primordialmente intelectual y no afectiva ni práctica, el asunto se planta de otro modo.

Se le podría llamar «fundamento», «ser» y «Dios» a lo que hace que haya razón, carbono y eros, y a aquello que se celebra en los nacimientos, las bodas y los funerales. Usar términos filosóficos es arriesgado, porque en filosofía el lenguaje es un campo minado. En la filosofía del siglo XX no se entienden esos términos como en épocas precedentes, ni la relación entre lo que designan (y yo creo que la filosofía actual ha aportado algo a las anteriores sobre el modo de comprenderlos).

Hay planos o puntos de intersección, entre los relatos y prácticas religiosas, por una parte y las demostraciones científicas, las leyes de libertad de expresión, las sanitarias, etc. A veces la conjunción es pacífica, a veces son como paralelas que no se tocan, a veces hay virulentas guerras de frontera por cuestiones de verdad, derechos, transfusiones de sangre, libros blasfemos, rostros femeninos velados o desvelados, prácticas de circuncisión, etc., y en esas guerras entran en juego problemas personales de conciencia.

Se han establecido definiciones y clasificaciones racionales de los géneros de ser, de los tipos de realidad, de los derechos, los pecados, los delitos, los estados civiles, etc., con objeto de organizar la vida social.

También ocurre que el ser, la realidad y la vida social, de vez en cuando, nos devuelven nuestras clasificaciones como insuficientes e inadecuadas para ellos, o sea, nos las devuelven como nuestras. No simplemente como humanas, sino también como epocalmente limitadas, como pertenecientes a una época pasada, como insuficientes para el momento presente. El ser, la realidad, y la vida social, nos muestran así que lo que en un período fue la ganancia en satisfacción de nuestras exigencias racionales, en otro posterior se nos cambia en pérdida de comprensión de la vida, para nuestra propia confusión, y como una advertencia de que los saberes humanos no son definitivos.

Se puede estudiar cómo han sido esas secuencias históricamente. Se puede estudiar el modo en que los rituales de apelación al fundamento se han sucedido, y los modos en que se han pensado, y se puede contar así

*La edad del espíritu*¹⁹, la manera en que ha ido cambiando su sensibilidad religiosa, estética, filosófica, técnica, etc., y los momentos en que ha prevalecido una u otra.

En eso no hay discrepancias estridentes entre algunas formulaciones de Arana y las mías. La cuestión más acotada en el debate es esta otra: cuánta es la proximidad «cultural» entre los medios, institucionales o no, en los que se establece el «conocimiento de la existencia y naturaleza de Dios» de un modo racional, en los que se obtiene ayuda para el nacimiento de niños, en los que se vela a un muerto, en los que alguien se inicia en la vida como hombre o como mujer, en los que se dirigen plegarias a Dios, en los que la gente se busca y se gana la vida, y cómo se enlazan los conocimientos y las prácticas propios de esos medios en los sujetos singulares de forma que puedan decir que su vida tiene o no tiene sentido.

Esa es una cuestión que no interesa mucho a la teodicea del siglo XVIII, pero sí a la antropología del siglo XX y a algunos antropólogos (entre los que me incluyo). En realidad, la cuestión de fondo es el debate entre ilustración y posmodernidad, pero Arana y yo lo tenemos acotado a la teodicea. Arana lo formula como pregunta sobre si las demostraciones racionales de la existencia y naturaleza de Dios son una vía aceptable para el conocimiento de Dios, y yo lo he reformulado como pregunta por la relación entre la teodicea y la antropología sociocultural y filosófica.

Pues bien, me parece que la cantidad y variedad de medios, institucionales o no, cuyos conocimientos y prácticas absorben los sujetos en nuestra cultura es lo suficientemente alta, y también la combinatoria resultante, como para que un individuo diga que tiene conocimiento verdadero de la existencia y naturaleza de Dios, y no tiene religión; que tiene religión pero no conocimiento verdadero; que tiene una religión, cree en Dios y considera que su vida no tiene sentido; etc. Creo que todas las combinaciones son posibles y reales. Mientras mayor sea el número de instituciones, mecanismos o aglutinantes sociales que conforman la vida individual, más difícil es relacionar lo que a uno le pasa con lo que cree, lo que hace y lo que dice, o sea, más difícil es encontrar el sentido de la vida.

Puedo añadir que una sociedad de esas características tiene una cultura más rica y más diferenciada (y, aunque suene muy provocativo, «superior»). Lo de más «diferenciada» lo digo en sentido durkheimiano, para designar una sociedad donde hay más cantidad de actividades profesionales diferentes (de formas de ganarse la vida), y en la cual podría haber más equilibrio de mayor número de fuerzas sociales, o sea, para designar las democracias occidentales.

Ahora puedo añadir de manera quizá más comprensible, que la teodicea de la Ilustración no me parece muy relevante para el sentido de la vida

¹⁹Cfr. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Destino, Madrid, 1994.

en las sociedades occidentales de nuestra época, que sus demostraciones verdaderas no tendrían para nosotros el mismo sentido que tenían entonces.

La razón es porque el espacio institucional de la ciencia y de la iglesia ocupan una proporción menor del espacio social total. En una sociedad así la demanda de «sentido de la vida», de «religión», me parece más alta que la de demostración científica sobre Dios.

Las religiones pueden estar más o menos vinculadas con la razón y la ciencia, con el arte y la belleza, la política y el poder, el derecho y la justicia, la economía y la riqueza (o la pobreza), la fe de sus comunidades, etc. Me parece que todas esas cualidades, además de corresponderse con instituciones sociales, se corresponden con propiedades trascendentales del ser y con atributos de Dios.

Quizá se puede aplicar el algoritmo de Arana para averiguar en qué grado las instituciones de una sociedad son coherentes con ella, el grado en que lo son las propiedades trascendentales con el ser, el grado en que lo son los atributos divinos con Dios, y el grado en que lo son los programas de mis simulaciones informáticas, pero eso lo dejo para que lo haga él, dado que el *copy right* del algoritmo es suyo.

Si no pudiera hacerlo, entonces yo tengo razón, y la razón, ni la tiene él, ni es lo que él dice.

Pero si lo consiguiera, y además diera la fórmula para conseguir hacerlo todo más coherente, creo que se podrían programar mis ordenadores para que, llegado el momento de su desguace, emitieran como expresión propia ese último mensaje de un ilustrado bien conocido por Arana: «Dios, si es que existes, salva mi alma, si es que la tengo».

* * *

Jacinto Choza Armenta
Dpto. de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
Avda. S. Francisco Javier, s.n.
41005 Sevilla