

El mal en el mundo físico

Ponencia en la II Semana de Filosofía

(Leída el 10 de abril de 1953)

Por CARLOS PARIS

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS INTRODUCTORIAS

La peculiar naturaleza compleja y sistemática del saber filosófico recomienda, ya en principio, el mayor cuidado de delimitación y precisión, al tratar de abordar un tema recortado de dicha sistemática. Cuando dicho tema es de la índole presente, el problema del mal, concepto cargado de resonancias intuitivas y emotivas, rayanas en algunos aspectos en lo instintivo, este consejo adquiere un carácter especialmente apremiante, convirtiéndose en firme exigencia.

El volumen de las confusiones, equívocos e imprecisiones o apriorismos, es aquí no despreciable. En línea reactiva, un neopositivista podrá decirnos que nuestra cuestión carece de sentido científico; representa sólo la proyección de un vago temple anímico, pesimista u optimista sobre el conjunto de nuestra experiencia cósmica. Por nuestra parte creemos que es perfectamente posible y necesario configurar en un sentido riguroso y exacto este gigantesco tema filosófico—más gigantesco aún en relación a nuestras posibilidades personales— en el cual se cruzan los más complejos problemas metafísicos con los de la filosofía de la naturaleza y con la situación teórica y experimental de la ciencia positiva. Aunque innegablemente en el desenvolvimiento de esta cuestión hayan jugado fuertes reacciones emocionales, consonantes con su contenido axiológico, podemos arrancar de ellas y del modo en que conceptualmente ha sido tratada esta incógnita, una temática y unas soluciones nítidamente objetivas y válidas, por encima de toda alusión de perspectiva. Para ello, sin embargo, se hace preciso operar con el máximo esfuerzo de claridad conceptual en la precisión de los factores convencionalistas o afectivos y aún teniendo a la vista, con el carácter de paso al límite, la preocupación neopositivista de la «falta de sentido».

El tema del mal puede ser planteado en dos grandes horizontes correspondientes a niveles distintos de profundidad conceptual. Plano de descripción y caracterización, en que apresamos su hipotética existencia, primer problema; plano de explicación, por qué y significado del

mal, segundo orden de intelección más profunda y ulterior. Inicial cuestión del «an sit» y definitiva interrogación del sentido de lo que es, visión de sus causas.

Corresponden ambos horizontes, en última instancia, a los estadios, positivo, nivel de comprobación, y teórico explicativo, nivel de comprensión más radical posible, los cuales hemos investigado, por nuestra parte, en el saber positivo. Aquí una fuerte «comprensión» o esfuerzo de interpretación se da desde el primer momento, ya que es típica del saber filosófico la implicación de un sistematismo teórico especialmente considerable en su proceso de concepción. El dato filosófico no yace obviamente patente como el de la ciencia positiva. No es tan elemental la experiencia del mal, como la del fenomenismo físico, aunque también la objetivación de la primera es perfectamente obtenible, según esperamos mostrar. Recortar el concepto del mal es innegablemente más complejo que delimitar y organizar las ideas de temperatura o de distancia, a pesar del problematismo existente ya en esta última.

PRIMER HORIZONTE DE CONSIDERACIÓN. EL MAL COMO PRIVACIÓN

En estos dos órdenes, pues, de inicial aproximación constatativa y precisiva, y de radicalización explicativa, vamos a abordar el interrogante del mal. Nuestra primera consideración se tiende, en consecuencia, hacia la delimitación de la existencia y esencia de lo malo en el ámbito del mundo físico.

Buscando los elementos de acuerdo entre los pensadores, comprobamos, bien fácilmente, la unanimidad en el reconocimiento global de la existencia de algo designado como mal. Esta gran experiencia impuesta en el orden cósmico por datos como la mutilación, el dolor, la enfermedad, la finitud del individuo, constituye punto de partida obligado de toda especulación. Aún el optimista lo reconoce y solamente trata, en ulterior esfuerzo, de comprender tales hechos a la vista de definitivas consideraciones, que iluminen valores o necesidades insospechadas en estas aparentes taras.

Ahora bien, en presencia de esta imprecisa

intuición debemos delimitar la esencia exacta del mal. Santo Tomás nos dice que éste consiste en la ausencia de bien (*Summa Theologica*, I, XLVIII, 1). El mal, pues, debe ser entendido negativamente, y la imposibilidad de conceptuarlo positivamente se basa en la adecuación entre el ente y el bien, atributo trascendental del primero. Todo ente, en cuanto ente, es apetecible por su actualidad que dice perfección.

Fijado el mal en cuanto negación, nos preguntamos automáticamente ¿qué tipo de negación puede ser entendida como mala? Aquí se presenta el problema más característico y decisivo, si queremos pasar de una consideración puramente formal. El mismo Santo Tomás nos dice de este modo que el mal consiste en la ausencia de una perfección debida a una naturaleza, en la privación, y no en la pura negación, que como tal no es mal (*S. T.*, I, XLIX, 1). El carácter de débito se constituye en formalidad propia de lo malo.

Así surge el mal llamado físico o el mal moral. En el orden cosmológico, por ejemplo, el espectáculo en biología de la mutilación, ausencia de la debida perfección anatómica, o la enfermedad, negación del debido equilibrio fisiológico en el viviente. En lo puramente físico por su parte, la falta de ordenación a una cierta finalidad, en virtud de la cual decimos, verbigracia, que el alimento es malo si no satisfice su función propia de nutrir al viviente. Por analogía, finalmente, con estos casos podemos extender el concepto del mal y así lo predicamos con analogía de atribución de lo que dice, en el orden biológico o físico, como causa, efecto o manifestación, razón a la enfermedad o a la integridad de un ser vivo.

Si observamos los casos mentados nos percatamos de que podemos fácilmente distinguir dos tipos de mal, uno intrínseco, privación en una naturaleza de algo propio de la misma, y otro meramente extrínseco, privación de una finalidad exterior o impuesta desde fuera, como aquella en virtud de la cual decimos de un alimento que es malo, si no se encuentra en estado capaz de satisfacer la necesidad nutritiva, y, con mayor razón, y en todo caso, decimos del veneno que es malo. Situación, como vemos, de pura denominación extrínseca. Ahora bien, en el orden puramente físico no parece concebible un mal intrínseco, de privación o ausencia de alguna perfección correspondiente a una naturaleza inorgánica. Este hecho resulta impuesto por el determinismo, que en el mundo físico de las dimensiones medias opera en un orden de relativa simplicidad, en la cual la sustancia forzosamente es realizada con la plenitud de sus propiedades, o bien no viene a la existencia. Así ocurre en una reacción química, a diferencia del proceso mucho más complejo de generación de un viviente superior, que se puede determinar de un modo imperfecto por interferencia de factores estadísticamente anómalos.

La privación, pues, aparece como propio del mundo de la vida. La problemática explica-

tiva ha sido ya mentada, al indicar las razones por las cuales aquella queda excluida de los niveles puramente físicos. La existencia de estas anomalías anatómicas o fisiológicas en el campo de la vida, es consecuencia, en efecto, de la inmensa complejidad de los fenómenos biológicos, la cual faculta la producción de interferencias irregulares. Esta complejidad sitúa al hecho vital en posición de fragilidad, de riesgo perpetuo, que desemboca estadísticamente en un cierto número de deficiencias cuando el cauce de los fenómenos vitales tropieza con ciertas contingencias cósmicas. Muy sumariamente estas características aclaran el mal privativo en cuanto a sus causas eficientes y originales. En lo que se refiere a su finalidad, en el sentido de su significado en la armonía del mundo, el pensamiento filosófico debe reconocerse en presencia de una situación de misterio. Aparentemente el universo podría ser más perfecto si en él no existieran estas deficiencias privativas. Ellas pueden, no obstante, servir de contrapunto a las perfecciones cósmicas acentuando en esta función sus valores. Este juicio, empero, sobre la bondad o maldad global del universo nos encamina ya hacia el segundo horizonte problemático, de consideración más profunda.

En el mismo sentido también nos enderezamos si introducimos en nuestra reflexión una realidad del mundo biológico que hasta el momento no ha sido tomada en cuenta, nos referimos a la muerte, directamente conexas con el concepto general de corrupción. La muerte en esta primera consideración puramente privativa y yaciendo en lo meramente biológico no puede ser considerada como mal, sino como el destino natural de la vida orgánica. No implica privación, pues el sujeto ya ha desaparecido —recordemos el clásico argumento estoico de consolación frente a la muerte— y ontológicamente recoge el fin natural de lo compuesto. Téngase en cuenta, ciertamente, que hablamos de una muerte eutánica, por agotamiento, y no de una violenta por enfermedad o traumatismo, positivos males.

Muy diverso es el caso del hombre, que se yergue sobre lo físico como espíritu encarnado y en quien la visión de la muerte implica un natural sentido angustioso. Pero aquí ésta es afrontada por un ser espiritual. El temor de aniquilación se produce frente a lo que ya sí sería mal, pues no corresponde al destino natural del espíritu. Y aun salvado el temor a la aniquilación por afirmación de la inmortalidad anímica, la separación del cuerpo y lo sensible implica, sin duda, un mal en sí (que cristianamente sabemos será salvado por la resurrección). Esta situación humana, sin embargo, no debe ser volcada antropomórficamente sobre la meramente biológica.

El hecho de la muerte, no obstante, si no un mal en consideración privativa y biológica, sí nos orienta ya hacia la nueva problemática de la «insuficiencia» de lo cosmológico, en que seguidamente debemos entrar. Hacia ésta, creemos se orienta Santo Tomás cuando considera la corrupción como un mal (*S. T.*, I, XLVIII, 2)

consideración, podemos añadir nosotros, que sería especialmente válida para la corrupción del viviente, en cuanto implica un descenso de orden jerárquico en su descomposición sustancial; que sin embargo no consideramos encajable en la consideración meramente privativa del mal.

POSIBILIDAD DE UN PLANTEAMIENTO MÁS RADICAL

Hasta el momento, en efecto, el concepto de mal en el ámbito cosmológico ha sido discutido en cuanto referible a las deficiencias privativas que encontramos en algunos seres vivientes. El mal se nos presenta en esta primera avanzada restringido al ámbito de la vida y explicable, por otra parte, en razón de la complejidad del hecho biológico. Sin embargo, es preciso proseguir hacia un estrato más radical. Considerando ahora la realidad actual del mundo físico, viviente e inorgánico, tratemos de formular un juicio axiológico. Hasta aquí hemos partido de las naturalezas físicas tal como ellas aparecen dadas en nuestra experiencia, entendiendo el mal desde las mismas. En dicho recurso se basa el concepto de privación, que atribuimos a una deficiencia en las propiedades de cierta naturaleza en relación con los cánones normales. Podemos, no obstante, hacernos cuestión de aquellas naturalezas aún en sus formas de realización plenaria, sin defecto privativo alguno. Lo que se presentaba como dato se convierte en cuestión o problema. El problematismo se traslada, así, desde su obvia patencia en las anomalías defectuosas de algunos seres hasta la índole misma de aquellos, aún supuestamente purgados de dichas deficiencias.

El proceso de conocimiento y juicio del mal implica, en efecto, en todo caso, una comparación; comparación que desemboca en la desestimación de uno de los términos en relación con el otro. La gnoseología del mal, indiquemos, no debe ser desantendida al plantear este tema, ya que ella también nos lleva hacia esta radicalización de horizontes. Pues bien, en la primera consideración del mal, la privativa, ambos términos de la comparación son expresivamente entregados por la experiencia. La comparación se establece entre un organismo defectuoso y un organismo normal. La penetración humana puede, sin embargo, no descansar aun aquí, y tomar el término que la comparación hasta ahora realizada ha valorado positivamente como peldaño de un nuevo proceso comparativo, cuyo otro término se sitúa allende la experiencia. Un término es dado empíricamente, y no es sino la estructura actual del universo, el otro es avizorado desde ésta, en proceso que cumple el rigor metafísico o la mera ensoñación poética.

En el nuevo y radical planteamiento, el área problemática gana el orden de lo inanimado, junto al mundo de los organismos en que hasta ahora se nos aparecía. Los temas de la finitud espacial y temporal del universo, el problema del devenir cósmico en su multiplicidad de aspectos, la individualidad física, se sitúan en el

centro directo de consideración, como expresiones de una bondad o imperfección cósmica.

Esta temática y proceder conceptual se insertan medularmente en la dialéctica generadora de la metafísica al modo clásico. Abstractivamente, en efecto, descubrimos en los seres físicos de nuestro entorno empírico la desnuda realidad del ser, que percibimos capaz de erguirse en formas de actualidad más puras que las del ente material. Este descubrimiento del mundo espiritual en términos puramente posibles se convierte en afirmación rigurosa de su realidad, cuando pasamos al estadio explicativo y tratamos de dar razón del misterio de nuestra experiencia sensible, incapaz de justificarse por sí sola, con el mero recurso a conceptos inmanentes a lo material. El cosmos de la materia resulta «insuficiente» para satisfacer las exigencias de nuestro intelecto, que explicativamente busca la superación de su contingencia. En este mecanismo la idea de «insuficiencia» del universo físico ocupa, como vemos, un lugar decisivo.

La inteligencia humana desde Parménides sintió la radical insatisfacción del mundo material para llenar sus últimas exigencias ontológicas y la necesidad de anclar el ser en un orden trascendente. El perfeccionamiento de esta intuición, bruta en Parménides, constituirá uno de los máximos méritos del platonismo y una de las razones de sus espléndidas posibilidades de utilización por la primera mentalidad filosófica del cristianismo. En oposición a estas vocaciones trascendentalistas, el mecanismo de Leucipo y Demócrito se ha esforzado por convertir el cosmos sensible en algo autosuficiente, de aquí sus consecuencias materialistas sistemáticas.

Ahora bien, en la afirmación y comprensión de esta insuficiencia del cosmos las ideas de imperfección y de finitud juegan un papel decisivo. A través de ellas una conceptualización axiológica del universo se abre paso. En la línea que estamos desarrollando éste se presenta como finito e imperfecto; entre la pura nada y la finitud y perfección divinas que tras el universo descubrimos. Se trata de una interpretación «contingentista» del cosmos. Si ésta en dicha designación se define perfectamente desde el punto de vista ontológico, nuestro problema en estos momentos estriba en explorar desde los conceptos de bien y de mal dicha visión ontológica.

OPTIMISMO Y PESIMISMO COSMOLÓGICOS

Antes de abordar, empero, axiológicamente la concepción contingentista del universo, indiquemos, en grandes rasgos, la situación del optimismo y del pesimismo metafísicos en su relación a lo cosmológico, y con ello la posibilidad de otras concepciones ontológicas diferentes del del contingentismo ya expuesto.

El optimismo, en primer lugar, trata de comprender el mundo físico como la más perfecta expresión del ser. Esta sería por lo menos, la

fórmula del optimismo cosmológico más extremo. La posición más mitigada de Leibniz, trascendentista y teológica, se contenta con ver en el universo la mejor de las criaturas posibles. En sus formas más agudas, sin embargo, el optimismo se opone a toda forma de trascendentismo y no constituye sino la expresión axiológica de una metafísica panteísta. Claro es, que ésta puede tener una vocación más cosmológica, como parece ser el caso de Espinosa o decididamente de algunos renacentistas, o más espiritualistas, como es el caso del idealismo. Pero, de todos modos, esta aspiración glorificadora del universo, como última realidad o como momento de un devenir espiritualista, con la consiguiente difuminación de todo rasgo de contingencia, es perfectamente relevante. El optimismo se tiende desde lo ético y lo histórico, con la exaltación de la naturaleza humana y sus pasiones en su actual estado, hasta lo cosmológico, buscando una visión perfectista del mundo físico.

Un sector fundamental del pensamiento moderno se ha movido claramente en esta línea desde los infinitistas del Renacimiento hasta el idealismo alemán y el sentido nietzscheano de la tierra. Los populares trabajos de Heimsoeth nos han familiarizado con la intelección de esta concepción moderna, extremado, empero, su significado en la evolución histórica de la filosofía. Sobre esta orientación ha gravitado de un modo bien manifiesto, en las primeras etapas especialmente la nueva concepción astronómica, infinitista y armónica.

En oposición a la línea indicada se encuentra el pesimismo. Para éste existe en el universo un fondo último caliginoso, opuesto a toda perfección. La idea de insuficiencia es extremada hasta llegar a establecerse una dualidad en el seno del ser que rompe su unidad. El mal conquista el rango de principio positivo. Y es precisamente una concepción negativa de la materia la que constituye el soporte en la sistemática de esta interpretación, convirtiéndose la materia en principio del mal. Conectada con ella aparece una antropología crudamente dualista, con una intelección hostil del elemento corporal en el ser humano, de donde se derivará una ascética catártica, un afán liberatorio de las huellas impuras de lo sensible.

Esta visión ha pesado intensamente en el mundo griego, por no aludir ahora a sus paradigmáticas versiones orientales más alejadas de nosotros. A ella corresponden no solamente la tradición ética y religiosa del orfismo y pitagorismo, con la antropología dualista y la fe en la inmortalidad glosadas en la conocida obra de Rhode, sino también la desvalorización ontológica y gnoseológica del mundo sensible desde Parménides. Su insuficiencia y su contingencia desembocan en la negación de la posibilidad de una epistemé sobre lo físico, reducido a pura doxa, hasta Aristóteles.

Enteramente fuera de toda concepción optimista o pesimista se encuentran las formas de pensamiento antimetafísicas. Así, muy elocuentemente, el neopositivismo. Para el mismo,

un juicio sobre la bondad o maldad de la estructura total del mundo físico carecerá de sentido, ya que en la comparación operada el otro término queda fuera de la experiencia, con lo cual nuestro juicio resultará inverificable y por tanto desprovisto de significación. Esta posición es perfectamente congruente con la negación de un horizonte metafísico. Y aun lo mismo debería ocurrir con las ontologías del tipo de la de Sartre, que se reducen a una cruda caracterización de la experiencia en términos máximamente empiristas, negando todo vuelo metafísico, para reducirse a lo dado.

La alusión realizada al optimismo y al pesimismo en su proyección cosmológica nos ha servido para ilustrar el sentido del orden problemático que hemos ganado. Con ella, sin embargo, hemos superado resueltamente el estadio meramente comprobativo para penetrar en el sentido último de las deficiencias del ser físico, entendido desde las opuestas versiones metafísicas del unitarismo panteísta o del dualismo. Es todavía preciso que nos detengamos en la fijación, en un nivel descriptivo, de los elementos que juegan en cuanto indicios de la estructura genuina del ser material en dichas visiones, conceptualizado con antitéticas intenciones exaltadoras o negativas.

RASGOS ONTOLÓGICOS PROPIOS DE LA REALIDAD CÓSMICA Y SU PROBLEMÁTICA

La concepción cosmológica, en tal sentido, puede atender al aspecto global del universo o a la individualidad de los seres que en el mismo aparecen. Nuestra visión espontánea de lo cosmológico nos trasmite, en efecto, una impresión de unidad física, de totalidad de nuestra visión cósmica, junto a la realidad de su fragmentación en determinados individuos físicos, cuyo ulterior desarrollo planteará la compleja temática de la individualidad y la sustancia. La concepción hilemórfica es, en algunos de sus aspectos más valiosos, congruente con esta dualidad de horizontes en la realidad física. Rehuyendo, empero, en estos momentos esta difícil problemática, podemos hablar en un orden apariencial indiscutible, de una proyección totalista, de la cual resulta la idea de universo, y de una realidad individualista, en nuestra concepción del cosmos.

Atendiendo a los problemas del universo como un todo, el primer tema que aparece, en inmediata conexión con nuestra preocupación axiológica, es el de la finitud del universo entendida como limitación en el espacio y en el tiempo. Sobre ella han disputado el finitismo aristotélico y tolemaico, la exaltación infinitista del Renacimiento y las recientes concepciones derivadas de la relatividad y de la expansión del universo. En inmediata conexión se suscitó también la vieja cuestión de la posibilidad de una creación «ab eterno».

Pero el universo no constituye sólo una totalización en las coordenadas del espacio y del tiempo, vaciamente interpretadas, sino también

en el horizonte del devenir. El espectáculo del devenir que aparece en nuestra experiencia física, tiende a superar los primeros límites de su presentación empírica para mostrarse como cadena indefinida de procesos. Surge, así, una temática que se refiere ya al devenir total del universo, entropía o expansión, ya a la cadena de acontecimientos que en su seno total ocurren. En este último terreno surge la problemática del orden o caos del devenir físico. Los problemas de la generación y corrupción, categorizadas por Aristóteles como indicios de la imperfección de nuestro mundo sublunar y extendidas de un modo revolucionario por Galileo al ámbito total del universo.

Al tratar de pasar a la conceptualización individual de lo cosmológico, surge automáticamente dentro de la consideración total del universo el tema de su composición o partición física, típica estructura de lo material y razón de inferioridad frente a la simplicidad del espíritu. El ser del universo no se presenta plenamente en cada una de sus partes, sino dividido y formado por integración de éstas. En la consideración aislada de los seres físicos la estructura deficiente de lo material en cuanto a su plenitud ontológica aparece aún más claramente. El aspecto de finitud, discutido en relación con la totalidad del universo, se hace ahora indiscutible. Cada ser físico resulta limitado tanto en el espacio, con sus límites espaciales de contorno y presencia, como en el tiempo, con sus límites temporales de origen y fin. Esta temporalidad y espacialidad afectan aún más íntimamente su ser que con una pura reducción circunscriptiva y limitada. Resulta el ser físico, espacialmente dividido en partes, repartiendo su ser entre las mismas sin poseerlo con plenitud, temporalmente distribuyendo su existir, aún ceñido por límites de generación y corrupción, entre una serie sucesiva de presentes.

En el orden de lo biológico estas imperfecciones adquieren una peculiar relevancia, el espectáculo de las deficiencias se hace particularmente impresionante. La finitud del ser físico aparece encuadrada por los grandes hechos del nacimiento y la muerte. Junto a ellos se patentiza el espectáculo de la mutilación y de la enfermedad, ya comentados en su significado de mal privativo. Una leve reflexión sobre el hecho patológico puede llevarnos al descubrimiento de un orden capital en las deficiencias de las actuales formas de existencia biológica. Un capítulo notable de enfermedades tanto humanas como zoológicas, en efecto, es el de las denominadas infecciosas, en las cuales (aparte de la inmensa complejidad de recursos biológicos, psíquicos y aún históricos que la medicina de nuestro tiempo ha alumbrado en sus direcciones antropológica o psicosomática) la invasión del organismo por otros seres vivos, ocupa un lugar decisivo. Ahora bien, de este modo, la patología, desde el descubrimiento de las enfermedades infecciosas a esta luz en el XIX, ha presentado al hecho patológico en aspectos básicos como un sector más del gran fe-

nómeno de la lucha vital. De este modo, se ha comentado la influencia de la bacteriología sobre la patología, que cargó a esta última ciencia de insospechados acentos bélicos. La enfermedad infecciosa representa un conflicto de exterminación entre el organismo atacado y los seres vivientes invasores. Surge, así, ante nosotros el ingente problema de la lucha por la vida.

En el modo actual de existencia biológica, ciertamente, la situación de discordia ocupa un lugar decisivo. No solamente comprobamos la riña ocasional entre los vivientes, sino que fenómenos como el parasitismo o la rapiña hacen esencial en ciertas especies una situación de conflicto en que unas subsisten a costa de otras. En fácil conexión con este espectáculo se muestran ciertas taras, como el dolor y las emociones negativas como el miedo. En definitiva, tanto el dolor como el miedo no constituyen sino expresiones subjetivas de la alarma vital, llamadas de peligro a la conciencia. Ahora bien, la peligrosidad, la situación de vigilancia, de temor y de agresión, se insertan en la actual situación de la vida como fenómenos fundamentales. La vida resulta en nuestro mundo marginada por un perenne halo de peligro. Podemos definir el modo de esta situación vital a través del concepto de lo dramático.

Toda esta vasta temática, desde la finitud del ser físico hasta la situación de alarma vital y la conciencia de la muerte, son incorporadas a una luz novísima al llegar el hombre. La situación personal y espiritual del ser humano reviste de un carácter insospechado y angustioso estas realidades. La conciencia espiritual del hombre se revela frente a la absorción definitiva en las deficiencias de lo físico y lo biológico. Temática ésta especialmente patente en la filosofía y en la situación espiritual de nuestros días. Así, se subleva el hombre contra la muerte como aniquilación y la teme en cuanto separación de su existencia corporal y sensible. Así, también, trata el hombre de superar la finitud de su propio ser por la abertura noética de su ciencia parcialmente, y más perfectamente aún por una incorporación a la infinitud de la vida divina (cuestión que personalmente nos ocupó precisamente en nuestra comunicación a la anterior Semana Española de Filosofía). Una adecuada antropología debe comprender estos grandes hechos humanos a la luz de la situación carnal y espiritual del hombre; hechos enraizados en sus soportes físico y biológico, pero revividos con un sentido inédito en su mundo espiritual. Correlativamente la concepción cosmológica deberá desprenderse de todo lo que sea proyección antropomórfica del modo humano de entender la finitud y las imperfecciones de lo físico y lo biológico, en el mero orden de estas realidades.

LA IMAGEN DEL UNIVERSO

Los elementos considerados del ser cosmológico han sido manejados en sentidos muy distintos a lo largo de la evolución del pensamien-

to filosófico y científico, como las líneas anteriores ya han recordado, ocasionalmente. Es aquí donde ha operado muy sensiblemente un gran número de equívocos, apriorismos, intuiciones, de un alcance puramente emocional.

Vemos, pues, cómo la unidad del pensamiento se rompe a tratar de delimitar la imagen del universo, cuando pretendemos movernos en este nuevo horizonte de posible planteamiento del mal. Esta discordancia se refiere no sólo al sentido y categorización axiológica de dicha imagen del cosmos, sino a la misma determinación de sus elementos, aspecto que hace especialmente áspera la extracción de firmes consecuencias.

Esta situación es así muy relevante en el problema de la finitud y limitación del universo. A lo largo de la historia encontramos tajantes afirmaciones antitéticas de infinitismo y de finitud, en la astronomía y filosofía del Renacimiento, en la cosmografía aristotélica o en el pensamiento científico de nuestros días. Es posible, sin embargo, precisar las bases de estas aseveraciones antípodas. La idea de infinitud cosmológica resulta, en función diversa, producto del pathos faústico del hombre moderno volcado hacia el universo, por una parte, y del equívoco suscitado por la aparente conversión de los conceptos de finitud y limitación, de otra. En este último sentido encontramos esta tesis mantenida por Lucrecio, ausente de dicho sentimiento cósmico. Resulta, en efecto, difícil concebir la idea de unos límites físicos en el universo, que, según nuestra intuición euclídea, la finitud del mismo implicaría.

La concepción de un universo finito, en cambio, es producto en cierto sentido también de nuestra intuición sensible y, más precisamente, del análisis filosófico sobre la posibilidad de un infinito material, así como de los datos y cálculo científico, hoy día.

El problema del orden y características del devenir cósmico, por su parte, ha sido sometido a muy peculiares ilusiones. Así, la apariencia de un empíreo luminoso, desprovisto de las taras de nuestro mundo sensible más inmediato, no sometido a la generación y corrupción, dominado sólo por el canónico movimiento circular, constituido por una materia más perfecta. Intuición consagrada por el aristotelismo con la dualidad de un mundo sublunar y celeste, la cual gravita durante siglos hasta el momento en que en el Renacimiento Galileo muestra con el telescopio la falsedad de dicha imagen. La evolución personal de Kepler recoge, como es bien sabido, este paso, casi dramático, desde la primitiva intuición exaltadora y mística hasta una concepción mecanicista del acontecer astronómico, formulada por sus conocidas leyes.

La tendencia metafísica dualista o monista ha actuado en íntima relación con muchas de estas confusas intuiciones desplazando en un sentido pesimista u optimista estos elementos de la concepción del universo.

A pesar de esta situación de equívocos y confusiones es perfectamente posible deducir los

elementos fundamentales de una imagen del universo con un mínimo rigor. Tanto el estado de la ciencia actual, aún teñido por el inevitable margen de probabilismo hipotético que caracteriza el conocimiento científico, como determinadas conquistas pereamente válidas del análisis ontológico permiten la precisión de dicha imagen.

La ciencia actual, en efecto, se muestra claramente favorable al reconocimiento de la finitud del universo. En primer lugar, en el orden espacial y cuantitativo, en cuanto entiende que éste se haya formado por un número finito de partículas elementales, el número cósmico, y en cuanto la relatividad nos entrega la imagen de un universo finito e ilimitado. Precisamente esta sorprendente síntesis de los conceptos de finitud y limitación, facultada gracias a las nuevas posibilidades conceptuales de las geometrías euclídeas, ha levantado la nube de antítesis y de paradojas que pretendían condenar «a radice» las posibilidades de un pensamiento cosmológico. Ha mostrado el gran papel equívoco de la intromisión de elementos sensibles y representativos en nuestra conceptualización sobre este gran problema, intromisión que había dificultado secularmente el esclarecimiento del mismo. Por otra parte, la ciencia de nuestros días se inclina también hacia la concesión de la finitud temporal del universo, no sólo a través de la idea decimonónica de entropía, sino también a través de la más reciente de la «expansión del universo», que postula un origen temporal de dicho proceso, al modo explotado por Lamaître; al igual que la entropía arguye un término final, que en cuanto aun no ha alcanzado implica la realidad de un tiempo finito, y por ende también un principio del acontecer universal.

Análogamente, en el orden atómico descubrimos el mismo sentido de devenir irreversible en la evolución de los núcleos atómicos a través de las transmutaciones radioactivas. Irreversibilidad que pone al vivo la existencia de una finitud temporal en este proceso evolutivo, aun no extinguido.

Todas estas ideas en el seno de la ciencia actual convergen, pues, a través de distintos caminos, por campos de investigación autóctonos hacia un común reconocimiento de la finitud del universo, o sea de la insuficiencia del mismo. Indigencia cosmológica que se orienta hacia una superación transcendentista, llevando a un principio explicativo allende el universo y más perfecto que éste.

Esta insuficiencia, por lo demás, ha sido mostrada clásicamente por el análisis ontológico del mundo y los seres físicos. La consideración de los rasgos característicos de lo cosmológico, entendido como totalidad o como individualidades, realizada por nosotros anteriormente ha revelado, entendemos, fundamentalmente, dicha insuficiencia, a pesar de las polémicas y nebulosidades en torno a ciertos extremos. Los grandes datos de la composición, del devenir, de la temporalidad, patentizan esta incompleta encarnación del ser que el panorama cósmico re-

presenta. Los esfuerzos negadores de esta insuficiencia han pretendido borrarla pasando dialécticamente de las partes al todo universal. Pero aun en éste su interna composición, con el modo compositivo de entendimiento del todo, siguen testimoniando dicha insuficiencia. A esta intuición central corresponde la existencia de un pesimismo cosmológico, inconcebible sin dicha insuficiencia, así como el fracaso de la Naturphilosophie cuando ha pretendido abordar por vía perfectista y deductiva el cosmos físico.

CONCEPTUACIÓN AXIOLÓGICA DE LA IMAGEN CÓSMICA

Precisada mínimamente la imagen del universo, surge ahora el problema de su comprensión axiológica en el más estricto sentido. En realidad, aquí el problema valorativo se complica íntimamente en la misma determinación de dicha imagen, por el carácter nebuloso de muchos de sus rasgos, según ya hemos subrayado. Las intenciones axiológicas optimistas o pesimistas están tangiblemente presentes en la definición de la concepción ontológica del universo, desde el primer momento. Es así cómo una vocación metafísica dualista o monista tiende en principio a considerar el cosmos de la materia como malo en el dualismo pesimista, o como supremamente bueno en el optimismo monista, excluyente de otras posibilidades más perfectas. Así, la temática relativa al descubrimiento y patencia del mal y la referente a la última comprensión de su sentido se muestran entrañablemente enlazadas. Idealmente, sin embargo, podemos precisar lo que es la fijación de los rasgos de la concepción ontológica del universo, así el problema de límites y finitud, el problema del orden cósmico, el problema de la organización compuesta del universo; a diferencia de la interpretación del cosmos a través de los conceptos axiológicos de bondad o maldad, y, finalmente, la última determinación de su sentido como expresiones metafísicas de una concepción monista o dualista.

Por nuestra parte hemos avanzado en la fijación de una imagen del universo que separa tanto del dualismo pesimista como del monismo optimista. Los rasgos contorneados en dicha concepción del cosmos nos lo muestran como realización del ser imperfecta e insuficiente para la plenitud de éste, dotado, sin embargo, de un positivo sentido. ¿Cómo categorizar axiológicamente esta visión contingentista del cosmos? No tenemos ciertamente razón para considerarlo como óptimo, en cuanto representa una encarnación del ser insuficiente y menos perfecta en relación con las modalidades de existencia más puramente actuales que descubrimos metafísicamente en el mundo del espíritu, y supremamente en la realidad del Acto Puro. Tampoco hay lugar para hablar de una maldad como quiere el dualismo. Imperfección absoluta no significa lo mismo que maldad, ya que,

considerado en su órbita, el cosmos realiza adecuadamente su idea del ser y resulta en tal sentido perfecto relativamente a su finitud y contingencia. En cuanto tal apetecible y por ende bueno. La atribución de una bondad relativa y parcial define, pues, exactamente la situación axiológica de nuestro mundo material. Lo mismo podemos decir del valor último de bondad que resplandece en el dramatismo vital, habida cuenta de los males provisionales que dicho dramatismo implica, incorporando y confirmando un destino superior.

El fondo de la concepción pesimista frente a esta convertibilidad del ser y del bien, viene determinado, sin duda, por una intuición antropológica y ética en la cual siente el hombre un desorden moral en su ser, como inclinación carnal. Surge, así, la concepción dualista del ser humano en carne y espíritu, que recoge este polemismo moral y que ulteriormente es proyectada hacia la visión cósmica, entendiéndose como malo el mundo de lo sensible y la materia como principio del mal, frente a las posibilidades descubiertas en el mundo del espíritu. Tal es el fondo del dualismo. Creemos, desde los órbitos hasta Platón y los neoplatónicos.

Al optimismo, en cambio, subyace la intención metafísica del monismo panteísta o materialista, con un sentido inmanentista. La situación en el horizonte metafísico contingentista que nos encontramos despeja automáticamente esta situación. Más difícil resulta, sin embargo, la comprensión de las objeciones que el dualismo pesimista puede levantar contra nuestra concepción del universo físico como bien relativo y adecuado en su orden. Objeciones basadas en la intuición antropológica que hemos comentado. En atención a los límites de nuestra ponencia podríamos ciertamente indicar que esta temática trasciende ya el problema del mal en su dimensión antropológica. Apuntemos, por lo tanto, solamente la necesidad de introducir en nuestra reflexión una antropología cristiana que explica el desorden de la naturaleza humana a través del pecado original.

La situación del cristianismo, en efecto, frente al gran problema del mal en sus aspectos cosmológico y antropológico resulta definida por el equilibrio entre los grandes dogmas de la Creación y del pecado original. En virtud de la creación se afirma con energía la bondad radical del universo, obra «ex nihilo» de la Divinidad. Con ello la idea de una materia preexistente rebelde, principio del mal, que había gravitado poderosísimamente sobre el pensamiento griego, y en la cual la aludida intuición antropológica dualista se había volcado, resulta automáticamente liquidada. La bondad del universo no se puede referir ya sólo a sus elementos formales, armónicos, numéricos u ordenativos, como la mente griega había pensado, sino al mismo sustrato material de la realidad cósmica.

A pesar de esta bondad creativa del universo el dogma del pecado original introduce un agudo contrapunto. La naturaleza del hombre, en sí buena, resulta en su estado caído desorde-

nada y tarada. La antropología se presenta con un nuevo cariz en equilibrio entre un optimismo exaltador y acrítico al modo de Nietzsche y un pesimismo al modo dualista. Aún en el mismo terreno cosmológico se ha apuntado una posible repercusión del pecado original, basándose en el famoso texto paulino (*Romanos*, VIII, 18-22). Repercusión más hipotéticamente inteligible aun en relación a lo biológico.

Establecida la bondad del cosmos dentro de su orden propio, de la realidad material, inferior a la perfección infinita del Creador, pero bueno en sí, podríamos ahora preguntarnos por la posible validez de la aserción leibniziana del mundo como el «mejor de los posibles». No se trata ya de un optimismo absoluto que considere al mundo como la más perfecta expresión del ser, afirmación resueltamente panteísta, sino de un optimismo relativo en que, salvada la inferioridad del universo creado, nos preguntamos, sin embargo, por su situación en relación con otros tipos de creación posible. Pero tampoco este optimismo atenuado puede ser concedido. Ciertamente el mundo de los espíritus creados representa una realidad más perfecta que la del universo material, y aún en el campo de la materia no hay razones algunas para que neguemos, *a priori*, la posibilidad de un cosmos material más perfecto que el nuestro. En realidad la concepción de Leibniz representa un apriorismo inconsistente. En el espectáculo que hemos comentado, de nuestro universo material encontramos, inclusive, rasgos que nos facultan para pensar en unas posibilidades más perfectas aun en el orden de la materialidad. Así las deficiencias privativas que hemos comentado en el mundo de la vida. Así el espectáculo de discordia entre los vivientes, en la gran categoría del dramatismo vital. ¿No hacen desfilar ante nosotros las imágenes de una existencia biológica más pura los pasajes bíblicos de Isaías, que nos muestran a la oveja junto al lobo, al leopardo junto al cabrito, bajo el signo de una paz universal? ¿No podemos decir lo mismo del «cielo nuevo» y más aún de la «tierra nueva» del Apocalipsis? ¿No se puede rastrear tras esta desvalorización comparativa de nuestro mundo la huella paulina del pecado original sobre la creación?

Estas indicaciones, aparte de moverse en un terreno teológico que actualmente nos desborda, encierran el carácter de difíciles hipótesis. Nos basta, empero, con haber establecido la idea de la bondad del universo dentro de su orden propio, junto a la abertura del mismo a una perfectibilidad. En este sentido comprendemos la amplia temática que suscita la categorización axiológica de la estructura de la realidad cosmológica, correspondiente al planteamiento del mal en el mundo físico en su última y más profunda dimensión.

RESUMEN FINAL

Resumiendo, en consecuencia, los resultados de nuestra reflexión, hemos considerado el problema del mal inicialmente tomando como horizonte comparativo, dado, la actual estructura del mundo físico y el estado en que las naturalezas físicas y biológicas se nos muestran. En tal sentido, comprobamos determinadas deficiencias accidentales que surgen en dichas naturalezas, situándolas en inferioridad con relación a sus modalidades canónicas. Aprendemos, así, la primera presentación del mal como privación. Esta es propia del mundo biológico y se refiere especialmente a los grandes hechos de la mutilación y de la enfermedad. Su explicación, en cuanto a su origen y causa eficiente, se consigue tomando en cuenta la complejidad de factores que interfieren en el fenómeno vital y pueden, en consecuencia, determinar accidentales anomalías en la marcha de éste. La comprensión del posible significado de estas deficiencias en relación con el panorama total del cosmos, en especial con su orden, armonía y belleza nos pone en presencia de un gran misterio que la reflexión filosófica no puede en rigor aclarar. Puede tan sólo mostrar un hipotético sentido de afirmación de contraluces que haga resaltar más los valores positivos, dejando otras posibilidades abiertas al pensamiento teológico y a la revelación.

El problema de la muerte y la corrupción, que la inteligencia humana tiende a interpretar en cierto sentido como un mal, nos orienta hacia un segundo orden de consideraciones más profundas. En éste concebimos problemáticamente la actual situación y estructura del cosmos y tratamos de comprender su perfección o deficiencia en relación con otras posibilidades ontológicas. Aparece aquí la temática del optimismo y del pesimismo cosmológicos. En este nuevo plano de reflexión descubrimos en las categorías cósmicas un sentido de insuficiencia ontológica, de imperfección en un orden absoluto. A éstas se refieren la finitud del cosmos, la generación y corrupción y, con otras dimensiones, el espectáculo de lucha vital, de un modo especialmente llamativo. Los conceptos de insuficiencia en lo físico y dramatismo en lo vital encuadran la situación del cosmos. Esta insuficiencia dialécticamente nos lleva a una transcendencia, explicativa del cosmos con sus valores y realidad. En cuanto a su conceptualización axiológica no hay lugar para hablar de mal en estricto sentido, como ocurre en la privación. El cosmos realiza, por el contrario, la idea de bien, aunque un bien incompleto, abierto a superiores posibilidades de recreación e incorporando en el dramatismo vital ciertos aspectos negativos provisionales, inteligibles como males parciales.