Aviso sobre esta traducción

Este libro es una traducción automática del texto original en inglés, realizada con herramientas de traducción automatizada. No ha sido revisado ni corregido por el autor ni por ningún otro ser humano. Por lo tanto, pueden presentarse errores, imprecisiones, frases poco fluidas o problemas de formato. La edición original en inglés sigue siendo la versión autorizada.

Fenomenología

Basar el conocimiento en la apariencia

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© Avi Sion , 1990-2009.

Protegido por las convenciones internacionales de derechos de autor.

Reservados todos los derechos.

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de ninguna manera, ni almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, sin el permiso expreso del autor-editor, excepto en el caso de citas breves con el debido reconocimiento.

Edición CreateSpace, 2014.

Publicado por primera vez en 2003.
Edición ampliada, 2005. Pequeñas revisiones, 2009.
Por Avi Sion en Ginebra, Suiza.

Información de catalogación de la biblioteca:
Sion, Avi.
Fenomenología: El conocimiento se basa en la apariencia.
Sin índice. Sin bibliografía.

ISBN 978-1495917592

Abstracto

La fenomenología es el estudio de la apariencia en sí misma. Es una rama tanto de la ontología como de la epistemología, ya que aparecer es ser conocido.

Por «apariencia» se entiende todo aquello que influye en la conciencia, todo lo que se conoce, independientemente de si se juzga como «real» o «ilusorio». La evaluación de una apariencia particular como realidad o ilusión es un proceso complejo que implica principios y actividades lógicas inductivas y deductivas. La opinión debe alcanzar el estatus de conocimiento riguroso.

El conocimiento se desarrolla a partir de las apariencias, que pueden ser: (a) objetos de percepción, es decir, fenómenos concretos en los dominios físico o mental; (b) objetos de intuición, es decir, el yo subjetivo, las cogniciones, las voliciones y las valoraciones (concretos no fenoménicos); y/o (c) objetos de concepción, es decir, abstracciones simples o complejas de apariencias precedentes. La abstracción se basa en aprehensiones de semejanza y diferencia entre apariencias (incluidas las apariencias recibidas o proyectadas, y las negaciones proyectadas de las apariencias). La coherencia en el conocimiento

(perceptual, intuitivo y conceptual) se mantiene mediante aprehensiones de compatibilidad o incompatibilidad.

Las palabras facilitan la construcción del conocimiento conceptual gracias a su intencionalidad. Los conceptos abstractos que la mayoría de las palabras pretenden transmitir son características o comportamientos comunes de particulares (experiencias concretas, materiales, mentales o subjetivas). Partiendo de la base de que todo en el mundo es reducible a ondas, los «universales» serían igualdades o proporcionalidades en las medidas de las características, movimientos e interrelaciones de ondas particulares. Una teoría de los universales de este tipo podría dilucidar la sensación y la memoria.

Al intentar reconstruir el desarrollo del conocimiento conceptual a partir de la experiencia, podemos recurrir a ciertos principios organizativos fundamentales. También es importante seguir el orden cronológico de dicho desarrollo, interrelacionando conceptos y experiencias específicas. Al proponer una secuencia precisa de eventos, evitamos ciertas falacias lógicas y nos vemos obligados a intentar responder con mayor detalle a algunas preguntas cruciales.

En esta colección de ensayos se abordan muchos otros temas, como la identidad personal, la aducción y

otras cuestiones lógicas, el estatus de los conceptos matemáticos y la teología.

Contenido

1. **Qué, por qué y cómo 7**
    1. Fenomenología 8
    2. El conocimiento se basa en las apariencias. 13
    3. Ser o no ser 19
    4. El enfoque fenomenológico 24
2. **Principios organizativos 29**
    1. El orden de las cosas 30
    2. Apariencia y otros conceptos importantes 35
    3. Material, Mental, Intuitivo, Abstracto 42
    4. Número, espacio y tiempo 49
    5. Modalidad y causalidad 60
3. **Experiencias y abstracciones 75**
    1. Los objetos de la percepción 77
    2. Los objetos de la intuición 104
    3. Correlaciones entre experiencias 112
    4. Objetos conceptuales 115
    5. Grados de interioridad 125
4. **Conceptualización 131**
    1. Igualdad y diferencia 133
    2. Compatibilidad o incompatibilidad 147
    3. Palabras e intenciones 163
    4. Una teoría de los universales 170
    5. Unidad en la pluralidad 188

5. El yo 194

1. El yo 195
2. Factores del “yo” 208
3. Identificación con 217
4. Conceptos ideales y prácticos 224
5. Críticas falaces a la identidad 228
6. Qué podría ser el “vacío”. 241

6. Temas adicionales 252

1. Apariencia actual 253
2. Los conceptos de espacio y tiempo 274
3. Comprensión de las cuatro dimensiones 285
4. Contenido de los procesos de pensamiento 302
5. Universales y Potencialidad 304
6. Conocimiento social frente a conocimiento personal 311

7. El papel activo de la lógica 313

1. Principios de aducción 314
2. La generalización está justificada. 326
3. Actitudes lógicas 331
4. El silogismo amplía el conocimiento. 334
5. Existe una lógica formal del cambio. 339
6. Formación de conceptos 345
7. Clases vacías 348
8. Context 352
9. Comunicación 357

8. Cuestiones epistemológicas en matemáticas 363

1. Matemáticas y lógica 365
2. Geometría . Los conceptos tienen una base experimental. 369
3. La geometría es una ciencia fenomenológica. 374
4. Sobre “Nuevas entidades aritméticas” 388
5. Imaginar una aritmética completamente empírica. 394

9. Teología sin prejuicios 400

1. Aplicación de criterios lógicos a la teología 401
2. Concebir los atributos divinos 407
3. Análisis de la omnisciencia y la omnipotencia 415
4. Armonizar la justicia y la misericordia 422
5. La ausencia de forma de Dios 430

Ilustraciones 434

Figura 1. Existencia , apariencia y realidad. 435
Figura 2. Material , mental y espiritual 436
Figura 3. Clasificación de apariencias 437
Figura 4. Tres tipos de continuidad 438
Figura 5. Significado contextual 439

Apéndices y referencias 440

Apéndice 1: Uso de la meditación 441
Apéndice 2: Sentimientos de vacío 453
Apéndice 3: Proyección mental 458
Acerca de este libro 461
Referencias 464
Obras de Avi Sion 465

Cuando el viento se mueve a través del vacío,

En realidad nada se mueve.

El Sutra de la Guirnalda de Flores

1. QUÉ, POR QUÉ Y CÓMO

1. Fenomenología

La fenomenología puede definirse como el estudio de las apariencias en sí mismas. Por «apariencia» se entiende cualquier ente que incide en la conciencia, todo aquello que se conoce, independientemente de cualquier juicio sobre si es «real» o «ilusorio». La evaluación de una apariencia particular (un ente dentro del campo de la conciencia) como ilusión (que existe *solo en* la conciencia) o como realidad (que existe *no solo en* la conciencia, sino también antes, después, fuera o más allá de su alcance) es un proceso complejo que implica principios y actividades lógicas inductivas y deductivas. La opinión debe alcanzar el estatus de conocimiento estricto. Para empezar, la apariencia debe tomarse neutralmente, al pie de la letra, como el terreno común de la realidad y la ilusión (es decir, uno de los elementos de una tríada).

> Una apariencia *es* lo que *parece ser* . En este nivel de consideración, los verbos "parecer" y "ser" son sinónimos. Solo en el siguiente nivel, donde se evalúa el estatus, es necesario diferenciarlos.

Dado que aparecer es ser conocido, la fenomenología puede considerarse una rama tanto de la ontología (el

estudio del ser como tal; o, más restrictivamente, del ser real) como de la epistemología (el estudio del conocimiento como tal; o, más restrictivamente, del conocimiento verdadero). La fenomenología se diferencia de la ontología por ser menos presuntiva en cuanto a la naturaleza o el estatus del objeto tratado, y por esta razón es un estudio esencial para la epistemología. La idea o premisa básica de la fenomenología es que el conocimiento se desarrolla a partir de la apariencia neutral. La visión de sentido común del conocimiento parecería ser que el conocimiento se desarrolla a partir de datos considerados *inicialmente* como "sensoriales", pero, como veremos, esta visión presenta dificultades lógicas. El enfoque fenomenológico es un intento de superar estas dificultades y proponer un orden de desarrollo más coherente.

> Como he demostrado en mi obra *Lógica del futuro* , ningún conocimiento aparente, ni siquiera una percepción, es inmediata y definitivamente «verdadero» por sí mismo. Un conocimiento puede *parecer* verdadero al principio, o contener algo de verdad; pero solo en relación con todos los demás conocimientos, que también *parecen* ser verdaderos, se puede juzgar si es *realmente verdadero* o completamente verdadero. Incluso los diversos criterios y pruebas implicados en tales juicios

finales son, en un principio, meramente aparentes. La ciencia de la fenomenología se fundamenta en esta misma idea básica.

En este volumen, entenderemos el término «apariencia» en un sentido muy amplio, que incluye: a) objetos de percepción, es decir, fenómenos concretos en los dominios físico o mental; b) objetos de intuición, es decir, el yo subjetivo, las cogniciones, las voliciones y las valoraciones (concretos no fenoménicos); y/o c) objetos de concepción, es decir, abstracciones simples o complejas de apariencias precedentes. La abstracción se basa en la comprensión de la semejanza y la diferencia entre apariencias (incluidas las apariencias recibidas o proyectadas, y las negaciones proyectadas de las apariencias). Las abstracciones son, en primer lugar, simples resúmenes de información, y posteriormente, entidades hipotéticas más complejas. La coherencia en el conocimiento (perceptual, intuitivo y conceptual) se mantiene mediante la comprensión de la compatibilidad o la incompatibilidad.

En cuanto a la terminología, se recomienda al lector tener presente que en filosofía, y en este tratado filosófico en particular, utilizamos las palabras de forma algo diferente o más específica que en el lenguaje común. Contrariamente a la impresión que da el término «fenomenología», debe entenderse como el

estudio no solo de los «fenómenos», sino de todas las apariencias, incluyendo los detalles intuidos y los datos abstractos [1]. La palabra «apariencia» se confunde a menudo con «ilusión», pero aquí incluye la «realidad». Su alcance es similar al del término «objeto» (contenido de la conciencia) o «cosa» en lógica (todo lo que existe o se piensa). Cabe destacar que aquí «experiencias» no se refiere únicamente a los fenómenos de la percepción física, sino que incluye las percepciones mentales e incluso los datos intuidos. En el lenguaje común, el término puede ser más restrictivo (limitado a las entradas sensoriales) o incluso coincidir con «apariencias» (por ejemplo, «mis experiencias vitales» incluye mis pensamientos abstractos). Y así sucesivamente; todos los términos se aclararán más adelante. *Consulte* ***las ilustraciones*** *al final del libro.*

La fenomenología es una ciencia basada principalmente en la observación atenta y detallada de la propia experiencia y comportamiento discursivo, y

---

[1] No tiene sentido acuñar un nuevo término, aunque en este volumen se utilice el término «fenómeno» en su sentido primario de particular material o mental concreto, en contraposición a los objetos intuidos o abstractos. Cabe señalar que, en la práctica, el término se usa a menudo de forma más laxa para referirse a manifestaciones complejas como «un fenómeno social», que incluyen no solo lo concreto, sino también las experiencias intuitivas e incluso lo abstracto.

solo secundariamente en el análisis lógico y la ordenación cuidadosos de dichas observaciones. Por lo tanto, la práctica de *la meditación* es un requisito previo para el desarrollo de esta disciplina filosófica, y nuestro éxito en esta última depende de nuestras habilidades en la primera. Si bien la conciencia y el pensamiento filosóficos constituyen, en última instancia, obstáculos para la meditación (que trasciende las actividades intelectuales), la primera puede, mientras tanto, extraer lecciones significativas de la segunda. Calificar los fenómenos como «fenómenos», establecer distinciones entre ellos, diferenciarlos de las experiencias intuitivas o de las abstracciones, son actos ajenos a la meditación; sin embargo, pueden ocurrir y recordarse durante la meditación. (Véase **el Apéndice 1**).

2. El conocimiento se basa en las apariencias.

Nuestra principal consideración debe ser precisamente lo que se manifiesta a nuestra conciencia en cada momento. Nada puede darse por sentado, salvo esta primera constatación. ***La apariencia se da de inmediato, pues no hay nada más que discutir o a lo que referirse, ya que el discurso surge únicamente como reacción y en relación con ella.*** Posteriormente, podemos mostrar, paso a paso, cómo se desarrolla el conocimiento en general, incluyendo nuestro supuesto conocimiento de dichas etapas.

La tesis central de la fenomenología, por lo tanto, es que *el conocimiento se basa en la apariencia* . Esto contrasta marcadamente con otros enfoques epistemológicos, que proponen que el conocimiento se basa en la «realidad externa», en la «verdad subjetiva» o en alguna otra tesis prematura similar. Además, la fenomenología considera esencial clarificar *la secuencia en la que el conocimiento surge y se desarrolla a partir de la apariencia* . Una noción o sugerencia puede ser apropiada si se ubica inteligentemente en el «orden de las cosas», pero muy engañosa si se ubica incorrectamente.

- Consideremos, por ejemplo, **el realismo ingenuo** (o materialismo u objetivismo) [2]. Esta filosofía propone que poseemos un cuerpo con órganos sensoriales, que al entrar en contacto con objetos externos se producen sensaciones, las cuales, a su vez, generan ideas primarias (imágenes) en la mente, las cuales experimentamos y a partir de las cuales construimos ideas más complejas (conceptos abstractos). A primera vista, esta tesis puede parecer obvia y digna de aceptación universal. Sin embargo, al reflexionar, vemos que conlleva serios problemas lógicos. Si, como sugiere, las ideas «representan» la realidad externa, ¿cómo sabemos que realmente «corresponden» a ella? Si, como implica esta teoría, todo lo que conocemos son ideas (datos sensoriales y sus combinaciones), *¿ cómo podemos siquiera saber que existe una realidad externa, y mucho menos un cuerpo con órganos sensoriales en el que reside nuestra mente?* Por lo

[2] Históricamente, al menos en su versión moderna en Occidente, esta filosofía se la debemos a John Locke (inglés, 1632-1704). Las dificultades inherentes a ella fueron percibidas implícitamente por su predecesor René Descartes (francés, 1596-1650), y posteriormente por figuras como David Hume (escocés, 1711-1776) e Immanuel Kant (alemán, 1724-1804). No obstante, el realismo ingenuo ha permanecido como una creencia fundamental y fuente de considerable confusión para muchas personas, incluyendo filósofos y científicos.

tanto, sorprendentemente, este enfoque del conocimiento es internamente inconsistente.

- Ante este dilema, algunos filósofos han optado por el extremo opuesto: el **mentalismo** (o idealismo o subjetivismo) [3]. De hecho, han aceptado el principio fundamental del realismo ingenuo: que lo que percibimos y sobre lo que construimos conocimiento son sustancias mentales llamadas ideas, pero han descartado la tesis de que estas ideas se originan en sensaciones físicas en respuesta a estímulos de objetos externos. El problema de esta tesis radica en que implica un concepto robado, ya que sería difícil definir la mentalidad tras haber prescindido de la materialidad. Además, no *explica realmente* la ingente cantidad de datos disponibles, sino que simplemente los descarta *como* meras coincidencias ilusorias. No aclara por qué parece existir un universo inmenso de materia de 15.000 millones de años, compuesto por innumerables galaxias, estrellas, átomos y quarks, incluyendo en un pequeño planeta llamado Tierra seres humanos aparentes, con cuerpos aparentes y órganos sensoriales aparentes. El mentalismo simplemente ignora todo esto o lo descarta como pura fantasía;

[3] Por ejemplo, la escuela Yogachara de filosofía budista.

no lo hace comprensible. Por lo tanto, es incompleto.

Tras comprender el problema inherente a la primera teoría, podríamos sentirnos tentados a optar por la segunda, por imperfecta que sea, de no ser por la posibilidad de otro enfoque: la **fenomenología** , que no presenta ni el defecto de la inconsistencia interna ni el de la incompletitud. La fenomenología reúne lo mejor de ambas teorías, eliminando sus elementos defectuosos.

- La fenomenología, al igual que el mentalismo, parte del *concepto de conciencia* , pero lo identifica de forma neutral como «apariencia», en lugar de asumir el prejuicio de que se trata de algo mental (una idea). Es necesario comprender que el concepto de mente se construyó en contraposición al de materia; carece de significado por sí mismo y no habría surgido de no ser por el concepto de materia. Por lo tanto, la fenomenología postula un concepto de apariencia, lo que deja abierta la cuestión de la mente o la materia, una cuestión que se abordará en un contexto más amplio.
- La fenomenología, al igual que el realismo ingenuo, concluye con la creencia en la materia y la mente, pero no llega a esa tesis de la misma manera. El error del realismo ingenuo no reside esencialmente en su noción de un cuerpo físico con sensaciones

que generan ideas, sino en el hecho de que da por *sentada esta noción* , tratándola prácticamente como una mera observación. La fenomenología evita este error al comprender la noción en cuestión como un *modelo hipotético* , mediante el cual logramos *organizar* las apariencias en un todo ordenado y coherente llamado conocimiento.

Nuestra premisa es que el punto de partida de la epistemología nunca es una mente en blanco aislada del mundo, sino el marco de creencias de la gente común en un contexto histórico, geográfico y cultural determinado. Los investigadores en epistemología son, *a su vez* , personas comunes en un contexto social concreto, con sus puntos de vista particulares, aunque, idealmente, con capacidades intelectuales sobresalientes. Cualquier teoría que propongan estos investigadores debe, en última instancia, explicar de forma convincente la génesis de los marcos comunes. Ya sea que estos últimos estén plenamente justificados o se demuestre que son aberrantes en cierta medida, no pueden ignorarse ni rechazarse por completo sin caer en un absurdo lógico.

Cabe hacer aquí un comentario, entre paréntesis, sobre el contexto cultural. Un hombre como yo, nacido en el siglo XX [y] educado en Occidente, suele dar por sentada la perspectiva realista y supone que todos los demás también la comparten. Las personas con

una perspectiva opuesta parecen, al principio, extrañas (quisquillosos filosóficos o místicos excéntricos), si no inexistentes. Pero hay que tener en cuenta que en otras regiones del mundo y en otros periodos de la historia, ha habido personas que sinceramente profesaron visiones del mundo muy diferentes (pensemos, por ejemplo, en el animismo o el chamanismo). Es importante mantener una mente abierta.

3. Ser o no ser

Una diferencia radical y notable con el pensamiento común en nuestro tiempo y lugar es la noción budista de que no tenemos un yo. La perspectiva budista surge de la postura de la filosofía india según la cual todo lo que podemos conocer son *dharmas* , es decir (en un sentido primario) fenómenos concretos de percepción, y eventualmente (en un sentido más amplio) sus derivados abstractos. La «realidad» de los dharmas se consideraba «ilusoria», puesto que eran impermanentes, sin carácter permanente; y más aún, las nociones derivadas sobre los dharmas. La rama hindú de la filosofía india optó por la tesis de que más allá de tales existencias elusivas existe una existencia espiritual (más «real» y «permanente») (con yoes o almas individuales y un Ser o Dios universal). La filosofía budista, por otro lado, se bifurcó, negando tales existencias adicionales (al menos superficialmente, porque posteriormente admiten un fundamento del ser, conocido solo en el nivel más elevado de conciencia). Además, algunas escuelas budistas consideran que algunos dharmas son materiales, mientras que otras los consideran todos mentales.

Algunos pensadores occidentales modernos coincidirían con la postura de la no-identidad, desde una perspectiva más mecanicista, considerando al hombre como una máquina (una computadora orgánica o un robot) desprovista de alma. René Descartes (siglo XVII) fue el primero en la historia de la filosofía occidental en plantear la cuestión de la identidad (o plantearla de forma tan explícita y clara). Infirió (*ergo*) la existencia del yo (*sum*) a partir de la existencia del conocimiento (*cogito*). Sería más preciso decir que inferimos (al menos en parte) el Sujeto y la conciencia a partir de la aparición del Objeto. Algo aparece, *¿ a qué (a quién)? ¡* A un Sujeto! *¿Cómo? ¡* A través de la conciencia! Algunos filósofos considerarían este razonamiento como compulsivo, influenciado por el mero hábito gramatical. Pero, en mi opinión, estas caracterizaciones no son meras certezas habituales ni deductivas; son *hipótesis inductivas* [4] necesarias para resolver ciertas cuestiones lógicas.

> El término «Sujeto», por cierto, se usa aquí en relación con «Objeto», en la relación denominada «conciencia» [5]. En la relación de

---

[4] Hipótesis, por cierto, formuladas por el Sujeto a través de la conciencia.

[5] Utilizo mayúsculas para el "Sujeto" y, ocasionalmente, para el "Objeto" de la conciencia, para evitar confusiones con el sujeto o el objeto de una proposición y otras ambigüedades.

> «voluntad», la misma entidad se llama «Agente», en contraposición a la «voluntad» (el acto de querer o aquello que se quiere). El término « alma» alude al fundamento común de Sujeto y Agente (así como a los roles afectivos y otros). El término « yo» subraya la personalidad del alma, a diferencia de otras entidades que carecen de conciencia, voluntad y afecto. El término « espíritu» subraya la sustancia distintiva del alma, en comparación con las entidades materiales o mentales (sin excluir de entrada que las tres puedan, en última instancia, estar compuestas de la misma sustancia).

En mi opinión, la cuestión del yo es relativamente secundaria en importancia, en la (re)construcción del conocimiento desde cero que Descartes buscaba aquí. Observó correctamente que incluso los objetos aparentemente percibidos pueden ser soñados. Pero (hasta donde sé) pasó por alto la conclusión principal de que «ya sean estas apariencias realidad o ilusión, al menos es seguro que lo son». *Ese* debería haber sido su pilar fundamental. En ese caso, la segunda inferencia se convierte en «algo parece ser (por lo tanto, existe), por lo tanto yo y mi conciencia de esa apariencia también existimos», ¡lo contrario! Pero

quizás estoy siendo quisquilloso. Su « [6]Pienso, luego existo» también puede interpretarse, con justicia, como « ***las cosas aparecen, por lo tanto yo estoy aquí viéndolas*** ». Nótese también que el «por lo tanto» implica que alguien infiere; así, no solo la experiencia, sino también la razón están implícitas en la idea y la afirmación.

En este volumen, nos distanciaremos radicalmente de las tesis budistas o mecanicistas occidentales. Es lógico suponer que si todo lo que podemos conocer son los fenómenos físicos e imaginarios concretos que percibimos, es decir, las manifestaciones *visuales, auditivas, táctiles, olfativas o gustativas* del ser, y las ideas abstractas que formamos en relación con esos fenómenos, entonces no existe el yo. Nadie puede afirmar ver, oír, tocar, oler o saborear el yo; ciertamente, carece de cualidades *perceptibles* . Sin embargo, la solución a este dilema reside en abandonar el dogma subyacente (sobre los dharmas) y admitir que tenemos otro tipo de relación cognitiva con el yo y sus propiedades exclusivas (conciencia,

---

[6] Puse entre paréntesis el «yo» implícito en «cogito» para enfatizar que el verbo «pensar» está implícito principalmente. El «yo» es gramaticalmente necesario al principio de la oración, pero lógicamente se da por sentado en la cláusula «sum», solo después de una inferencia indicada por la conjunción «ergo». Esta observación justifica mi reformulación de la afirmación de Descartes como «piensa (aparecen los pensamientos), luego existo (se le aparecen a alguien, llamémosme a mí)».

voluntad y valoración): una experiencia directa del yo que podría denominarse «intuición».

Esta tesis debe considerarse inicialmente solo como una hipótesis. Sin embargo, como veremos, pronto se hace evidente que dicha autoexperiencia es necesaria y sumamente útil para resolver diversos problemas epistemológicos y ontológicos. Por ejemplo, ¿cómo se distinguen los recuerdos presentes (de sensaciones pasadas) de las sensaciones presentes? ¿O cómo se determina la intención de las palabras? Así pues, el yo y sus funciones no se establecen mediante una superstición arbitraria, sino mediante la utilidad y la confirmación gradual de la hipótesis de la intuición. Las teorías del conocimiento que ignoran o excluyen la intuición simplemente parecen subsistir sin ella, porque no abordan explícitamente ciertas cuestiones, dejándolas tácitas y sin resolver.

4. El enfoque fenomenológico

La fenomenología, entonces, es una teoría del conocimiento que (i) enfatiza una consideración neutral e imparcial de los componentes básicos del conocimiento como «apariencias» —es decir, todos los contenidos de la conciencia, sin prejuicios sobre su origen o naturaleza— y (ii) busca *conceptos y principios organizadores que, propuestos en una secuencia adecuada* , ordenarían con éxito dicho conocimiento . Bien podríamos proponer elementos del realismo o del mentalismo, siempre que lo hagamos de manera crítica.

Los *bloques básicos* del conocimiento incluyen experiencias concretas, es decir, fenómenos materiales y mentales percibidos e intuiciones relacionadas con el yo, y los derivados abstractos concebidos de lo anterior. ¿Cómo pasamos de las experiencias al conocimiento conceptual? Entre los *procesos principales* involucrados se encuentran las aprehensiones de semejanza o diferencia (comparación y contraste) y de compatibilidad o incompatibilidad (confrontación, confrontación). Estos procesos utilizan cierta cantidad de imaginación, lo cual, sin embargo, no les resta imparcialidad, como

intentaremos demostrar. El propósito aquí es esbozar *un enfoque fenomenológico* de estos fundamentos de la epistemología. Es decir, necesitamos describir hipótesis sobre cómo lo abstracto deriva de lo fenoménico e intuitivo, sin ninguna suposición previa sobre la naturaleza de lo fenoménico, intuitivo o abstracto, de una manera que considere las apariencias *ad hoc* .

Los intentos de abordar esto bajo la premisa del realismo ingenuo carecen de credibilidad, ya que dan por sentado que el observador (yo, tú) posee un cuerpo físico, órganos sensoriales y un cerebro, mientras que (tras una reflexión más crítica) estas entidades y su sustancia material solo pueden justificarse *tras* un análisis exhaustivo y una síntesis de todos los datos. El enfoque fenomenológico alternativo evita esta dificultad lógica (circularidad), partiendo de la base de que los fenómenos no tienen una naturaleza preconcebida ni un estatus determinado (si son reales o ilusorios), y procediendo de forma ordenada desde el nivel experiencial al conceptual, con referencia a procesos cognitivos convincentes. Si de este modo llegamos a una conclusión que justifica las premisas básicas de la visión ingenua, mejor aún; pero no basamos nuestra comprensión en ella. Es un efecto, no una causa del conocimiento.

> Lo que nos importa aquí en la fenomenología, para empezar, es *lo que* se conoce,

independientemente de *cómo* se llegó a conocer. Porque el «cómo» es, en última instancia, solo otro «qué». Por ejemplo, la tesis común de que los fenómenos visuales que se presentan ante mí aquí y ahora son el producto final de algún tipo de proceso que involucra ojos físicos, constituye en este contexto un *intento de explicación* . Tomada como un hecho *ab initio* , constituye realismo ingenuo. Pero afirmar esto no excluye la veracidad de la tesis como conclusión *final* .

Nótese que decimos «ingenuo», no para intimidar a quienes puedan disentir y obligarlos a seguir la corriente, sino porque existe una aceptación acrítica, una falta de conciencia sobre los problemas que implica, y que deben corregirse. En nuestro ejemplo, el problema principal es (en pocas palabras) que, así como cada acto de ver algo requiere validación, la visión misma de los ojos está sujeta a dudas. No es porque nuestras percepciones sean ocasionalmente erróneas que necesiten evaluación, sino porque gran parte de lo que consideramos perceptivo es, en realidad (al menos en parte), conceptual.

La fenomenología es la organización *inteligente* de las apariencias en conocimiento. Por «conocimiento» entendemos, en un sentido amplio, nuestras opiniones

e impresiones. Si estas están bien organizadas, adquieren el estatus de conocimiento en sentido estricto, o conocimiento «verdadero». Si permanecen dispersas y confusas, se clasifican como meras opiniones e impresiones, o conocimiento «falso». Entre los principios metodológicos básicos de la fenomenología, podemos citar los siguientes:

(a) Prestar atención a todas las apariencias en todos sus detalles. Ser conscientes de que cambian y se acumulan.

(b) Construir un modelo teórico que tenga en cuenta todas las apariencias, y que no se limite a ignorarlas ni (peor aún) a contradecirlas.

(c) El orden de las cosas en el conocimiento propuesto por ese modelo debe ser coherente, ya que una secuencia de eventos inapropiada puede ocultar o conducir a contradicciones.

(d) Dicho modelo epistemológico es necesariamente flexible y está abierto a revisión, dependiendo de su adaptación a la gran cantidad de datos y conocimientos disponibles actualmente.

(e) No es un axioma, sino que se reconoce como una construcción hipotética en constante evolución, que debe ser "probada" inductivamente en virtud de su adhesión a los principios razonables antes mencionados (que,

por supuesto, pueden considerarse parte de la propia construcción).

Muchos errores filosóficos históricos se deben a la falta de consideración del orden de las cosas en el surgimiento y desarrollo del conocimiento. Esto es igualmente cierto tanto en cuestiones de detalle como en temas trascendentales.

> Por ejemplo, las paradojas de Zenón no pueden concebirse como pruebas de que el movimiento es imposible, sino solo como evidencia de que nuestros *conceptos iniciales (o los de Zenón)* sobre el movimiento son problemáticos; pues el movimiento se manifiesta *de forma experimental* antes e independientemente de cualquier deliberación conceptual al respecto, y toda discusión sobre el movimiento surge únicamente como reacción a dicha experiencia, en un intento de interpretarlo y explicarlo racionalmente.

Por lo tanto, uno de los principales objetivos del presente ensayo será identificar el orden temporal y lógico de los principales elementos del conocimiento, con el fin de prevenir tales errores.

2. PRINCIPIOS ORGANIZATIVOS

1. El orden de las cosas

La filosofía no puede responder a sus preguntas fundamentales de cualquier manera; debe proceder por etapas, de forma que se aborden por igual sus propias afirmaciones y supuestos implícitos. Si un filósofo no tiene en cuenta *el orden de las cosas* en su mente o conocimiento, inevitablemente desarrollará ideas erróneas. Para evaluar dicho orden, es necesario rastrear la compleja génesis de los conceptos importantes. (Véanse **las figuras 1** , **2** y **3**).

Conceptos básicos como «apariencia», «existencia», «realidad», «ilusión», «experiencia» y muchos más, son prácticamente *imposibles de definir* verbalmente. La razón es obvia: la definición tiene un límite; no puede extenderse indefinidamente. Dichos conceptos pueden, en el mejor de los casos, indicarse parcialmente, aludiendo a experiencias, y comunicarse parcialmente mediante la negación. *No obstante, se comprenden generalmente* , aunque solo sea tras algunas aclaraciones verbales.

Una de las principales tareas de la filosofía es ***Identificar los principales conceptos o principios organizativos*** que permiten resumir, ordenar y comprender toda la información que recibimos sobre la

apariencia. Algunos de estos conceptos subdividen el mundo de la apariencia en dominios y clases más pequeños y con distintos niveles de interacción. Otros son conceptos numéricos que posibilitan la medición de estos diversos elementos de la apariencia, ya sea en el espacio y el tiempo, en contextos estadísticos como la modalidad y la causalidad, o en otras cuestiones más específicas.

En este contexto, sería necesario plantear una hipótesis ***sobre cómo surge la distinción desde una perspectiva fenomenológica*** . Es decir, ¿existen *marcas o eventos fenomenológicos* que promuevan y justifiquen dicha distinción? Por ejemplo, ¿se manifiesta la materia simplemente de forma más vívida que la mente, o es evidentemente diferente cualitativamente? ¿O acaso hacemos la distinción en función de intuiciones sobre nuestras propias acciones internas, como dirigir la mirada hacia los sentidos frente a dirigirla hacia la memoria o las propias intenciones? Como veremos, mi conclusión en muchos contextos es que las marcas o eventos fenomenológicos no son suficientes para establecer diferencias, y debemos recurrir a la experiencia personal para explicar ciertas distinciones primordiales.

Si procediéramos según el orden natural o lógico de las cosas, nuestra explicación de los fundamentos y el desarrollo del conocimiento comenzaría con la meditación y el análisis de **la Apariencia presente** ,

entendida como la totalidad de la apariencia, ya sea en un momento dado o acumulativamente a lo largo del tiempo. Luego, diseccionaríamos dicha totalidad en sus **apariencias constituyentes** , en un orden apropiado, e investigaríamos las diversas razones y maneras en que surgen tales distinciones, así como las medidas implicadas en su realización. Esta es, por supuesto, una tarea enorme, y no me propongo completarla exhaustivamente en este volumen, sino simplemente iniciarla e ilustrarla.

> Los temas tratados en esta obra no pueden presentarse de forma tan estrictamente ordenada sin que el lector pierda el interés. Algunos fragmentos captarán su atención, otros pueden resultar tediosos; por lo tanto, el autor debe discernir qué incluir y dónde. Lo importante es intentar dejar claro en el texto cuál sería el orden correcto de la información. Algunos temas apenas se mencionarán, pues ya se han tratado o se tratarán con considerable detalle en otras obras mías, y no veo sentido en repetirme. Sin embargo, cierta repetición es inevitable, aunque sea a modo de resumen, para que mi discurso sea comprensible.

A continuación, presentamos algunos de los *conceptos o principios organizativos más importantes* , que intentaremos dilucidar en las próximas páginas. Este

catálogo no pretende ser exhaustivo ni sistemático, sino más bien sugerente y asociativo.

a) Grandes conceptos:

- Distinción entre apariencia, existencia y realidad (y sus respectivas negaciones); ontología.
- Discernir objeto, conciencia y sujeto; epistemología.

b) Conceptos analíticos:

- Distinción entre fenómenos (materiales o mentales), intuitivos (el yo y sus funciones inmediatas), abstractos (conceptos sobre fenómenos, intuitivos y/o abstractos); comparación, confrontación, verbalización, clasificación; lógica inductiva y deductiva.
- Distinción entre materia, mente y espíritu.
    - Materia: mundo circundante (átomos y moléculas, quarks y estrellas, campos) y cuerpo propio (órganos sensoriales y motores, cerebro); física, fisiología.
    - Mente: recuerdos, imaginaciones, anticipaciones, sensaciones mentales; psicología.
    - Espíritu: yo/otro; alma, cognición, voluntad, valoración; psicología, ética.

c) Conceptos de relación matemática (medición):

- Discernir números (unidad, pluralidad, proporción); aritmética (álgebra).

- Discernir el tiempo (presente, pasado y futuro), el espacio (distancias; adyacente, separado; interior, exterior), el movimiento y el cambio (todo ello, en la materia o en la mente); la cronología, la geometría.
- Discernir la modalidad (necesaria, actual, potencial y sus negaciones) y la causalidad (espontaneidad, causalidad, voluntad, influencia), en todas sus modalidades; estadística, tropología, etiología.

2. Apariencia y otros conceptos importantes

Por « **apariencia** » se entiende, en primer lugar, cualquier cosa, pero, pensándolo bien, más concretamente, cualquier cosa que «venga a la mente», sea cual sea el medio. Esto no es una definición, sino una indicación. El término «apariencia» es demasiado fundamental para definirlo sin caer en la circularidad; solo podemos «señalar» sus ejemplos. De hecho, cualquier cosa que podamos señalar, en cualquier sentido del término (físicamente con un dedo, mentalmente proyectando un límite, verbalmente definiéndolo o intencionadamente enfocándonos en algo), es una apariencia. Así pues, «apariencia» se refiere a cualquier objeto de la conciencia (aunque, por supuesto, la «conciencia» en sí misma es demasiado básica para ser definible; véase más adelante).

El concepto de apariencia difiere del de « **existencia** » en cuanto a que asumimos que *las cosas existen antes o después de que seamos conscientes de ellas* , y por lo tanto, por extrapolación, que *existen cosas de las que nunca somos conscientes* . Esta suposición de que hay cosas (entidades) de las que no somos conscientes sirve para explicar o integrar, entre otras

cosas, la apariencia de que *las cosas desaparecen y reaparecen* (lo que significa continuidad de la existencia en el intervalo, otorgando fiabilidad a la memoria). También expresa nuestra creencia en que existen *otros* yoes además de nosotros mismos (a diferencia del solipsismo), cada uno de los cuales es consciente de (y reporta) algunas cosas de las que uno no es consciente, o ignora algunas cosas de las que uno sí es consciente.

Así, aunque ambos conceptos puedan coincidir inicialmente, en algún momento llegamos a considerar *la apariencia como una subcategoría de la existencia* , lo que implica que, si bien todas las apariencias existen, algunos entes *no son* aparentes. Los entes no aparentes son, cabe destacar, hipotéticos; es decir, «no apariencia» es una palabra cuyo contenido es, por definición, desconocido, pero no incognoscible en principio. Los entes no existentes, por supuesto, no existen; lo que significa que la palabra «no existencia» carece de contenido ideacional, sino que es simplemente una construcción *verbal* por negación (un artificio que utilizamos como una especie de basurero para conceptos o proposiciones hipotéticas incoherentes).

> Cabe mencionar, de paso, el concepto subsidiario de *actualidad* , o "existencia presente", que surge en el contexto específico de la modalidad natural, para distinguir entre la

potencialidad *con* existencia presente y la que *carece* de ella.

El concepto de apariencia coincide, en principio, con el de « **realidad** ». Pero cuando llegamos a la conclusión, como una forma de explicar ciertas apariencias ilógicas (como las contradicciones entre experiencias o entre nuestras creencias/predicciones y experiencias), de que *algunas cosas son ilusorias* , es decir, que la conciencia *se equivoca* ocasionalmente, postulamos que *la realidad es una mera subcategoría de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia* . La subcategoría complementaria de la apariencia, la irrealidad o « **ilusión** », también tiene el estatus de existencia, nótese bien. También hay apariencias que en un momento dado no podemos clasificar como realidad o ilusión; estas son temporalmente *problemáticas* .

No se puede afirmar que *toda* apariencia es ilusión sin contradecirse, puesto que tal afirmación es en sí misma una apariencia que se asume como realidad; por lo tanto, es lógicamente evidente que *algunas apariencias son realidades* .

La relación *deductiva* entre estos conceptos es, por lo tanto, la siguiente: la apariencia es el punto de encuentro entre realidad e ilusión, es decir, *está implícita en ambas, pero no implica*

ninguna de ellas. Realidad e ilusión son conceptos mutuamente contradictorios: no pueden ser ambos verdaderos o aplicables, pero uno de ellos debe serlo en última instancia. Así pues, todo objeto de la conciencia puede considerarse apariencia sin prejuzgar la cuestión de si es real o ilusorio.

Sin embargo, apariencia y realidad también se relacionan *inductivamente* , como se indica a continuación: *toda apariencia puede considerarse una realidad a menos que (o hasta que, si acaso) se determine (por razones lógicas, como ya se mencionó) que se trata de una ilusión* . Así como los conceptos de apariencia y realidad son inicialmente (a un nivel acrítico e ingenuo) idénticos, en todos los casos permanecen iguales, salvo cuando se demuestra la existencia de una ilusión (o al menos, se siembra la duda). Este principio, en efecto, subyace y justifica todas las inducciones.

Cabe señalar que las diferenciaciones anteriores entre existencia, apariencia y realidad no son inmediatamente obvias, ni en el desarrollo del conocimiento individual ni en la historia del pensamiento humano. No son hechos *a priori* , ni certezas deductivas evidentes, ni verdades absolutas axiomáticas, sino conclusiones de un proceso racional (conceptual y lógico). Es decir, expresan un conjunto

de hipótesis que, *inductivamente* , con el tiempo, han demostrado integrar y explicar satisfactoriamente una gran cantidad de apariencias, es decir, encajar en una cosmovisión integral y convincente. Por lo tanto, mencionar estas diferenciaciones *desde el principio* , como hacemos aquí, puede resultar engañoso; en esta etapa, son solo nociones y suposiciones vagas, que a la larga se definen y confirman por la ausencia de hipótesis igualmente creíbles, de otras construcciones conceptuales que resulten tan coherentes y consistentes tanto internamente (como postulados teóricos) como externamente (en relación con la apariencia acumulativa, y especialmente con la experiencia). El hecho de que sean hipótesis no las invalida per se, ya que la afirmación de que toda formulación de hipótesis es inválida es en sí misma igualmente hipotética y, por lo tanto, autoinvalidante.

Volveremos a anticipar, con referencia a lo que entendemos por « **conciencia** », «percepción» o «cognición». Esto puede definirse como *la relación* entre Sujeto y Objeto, cualesquiera que sean las actividades o estados que cualquiera de ellos experimente dentro de dicha relación [7]. El fundamento

[7] Mientras que «conciencia» se refiere a la relación, «cognición» se concibe más bien como un «acto» y «percepción» como un estado; pero para nuestros propósitos, las consideraremos términos equivalentes. Lo importante es que la esencia es relacional, independientemente de las actividades o estados que puedan acompañarla.

es la apariencia, pero no tenemos razón para creer que todas las apariencias se manifiestan entre sí; es decir, parece que tenemos el privilegio, entre los seres existentes, de ser conscientes de otros seres existentes. Suponemos, por lo tanto, que el hecho de la «apariencia» es diferente de la mera «existencia» y ocurre *solo* en relación con un Sujeto consciente.

El « **Sujeto** » de esta relación se identifica con el yo intuido (yo, en mi caso; tú, en el tuyo), pero dicha intuición tiene inicialmente solo el estatus de una apariencia; es, en principio, una noción vaga e incierta, más que un concepto plenamente desarrollado y justificado. El otro polo en la supuesta relación de conciencia, el « **Objeto** », se refiere a las apariencias involucradas (a las que aquí se les da otro nombre para enfatizar que se las toma en consideración específicamente dentro de dicha relación).

Es cierto que plantear tal relación no nos aporta mucha información al respecto; simplemente disponemos de una palabra para describirla, referida a algo supuestamente demasiado fundamental para ser definido. Sin embargo, postulamos la trilogía Sujeto-Conciencia-Objeto con el fin de comprender y explicar cómo y por qué la apariencia difiere de la existencia. El significado y la validez de esta hipótesis, incluyendo las nuevas ideas de Sujeto y conciencia, no son inmediatos, sino que se establecen a partir del impulso acumulativo de la experiencia y el

razonamiento, incluyendo la consideración de hipótesis contradictorias. Solo cuando estas últimas resultan menos coherentes y consistentes que la primera, concluimos inductivamente que nuestra hipótesis es convincente y fiable.

Permítanme enfatizar de antemano que postular que ***la apariencia significa existencia dentro de la conciencia*** no implica que la existencia de las apariencias sea *causada por* la conciencia, sino solo *diferenciar* los supuestos existentes no aparentes de las apariencias. La relación de la conciencia se postula como per se neutral, sin afectar ni al Sujeto ni al Objeto. Los existentes permanecen esencialmente inalterados por ella cuando entran en el campo de la conciencia y se etiquetan más específicamente como "apariencias". Presumir que los contenidos de la conciencia son "subjetivos" (en el sentido peyorativo del término), lo que implica una dependencia (creación o modificación) del Objeto por el Sujeto, es una hipótesis muy diferente; una, de hecho, difícil de sostener, ya que si la aplicamos a sí misma la ponemos en duda. Además, si se afirmara que tal hipótesis subjetivista es verdadera, no habría necesidad de ella, ya que "apariencia" y "existencia" serían coextensivas. Por lo tanto, nuestra hipótesis de la conciencia es inherentemente más bien "objetivista". Evidentemente, hay mucho razonamiento detrás de tales conceptos y postulados; No se trata de afirmaciones arbitrarias

(como sostienen algunos filósofos). Además, tales reflexiones y aclaraciones no se realizan ni es necesario realizarlas conscientemente antes de emprender la búsqueda del conocimiento; surgen gradualmente en respuesta a dudas y preguntas específicas.

3. Material, Mental, Intuitivo, Abstracto

Ahora bien, aparentemente, aquellos denominados « **fenómenos** » son los más manifiestos, los más evidentes en nuestra conciencia. Se les llama así para recalcar que no debemos dar por sentada su aparente realidad, pues con el tiempo nos hemos dado cuenta de que algunos, tras una reflexión adecuada, deben considerarse ilusorios. Los objetos fenoménicos parecen más directamente o inmediatamente cognoscibles que otros —independientemente de la cuestión de la realidad o la ilusión que acabamos de mencionar—, por lo que les asignamos un tipo especial de conciencia o cognición llamada percepción y los denominamos «percepciones».

Entre los fenómenos, algunos son más ostentosos y permanentes que otros, y parecen relativamente distantes e independientes de nosotros; a estos los denominamos « **materiales** » o «físicos». Al resto los etiquetamos como « **mentales** » o «imaginarios», distinguiéndolos por su relativa pobreza, transitoriedad, intimidad y dependencia de nosotros. La mayor parte de nuestro «mundo» común (apariencia acumulativa) se compone de fenómenos materiales, y todos o la mayoría de los fenómenos mentales parecen ser

réplicas derivadas de ellos o de partes de ellos. Entre los fenómenos materiales, algunos se consideran «dentro de nuestro propio cuerpo» o «fisiológicos», y otros «fuera de nuestro cuerpo», distinguiéndose nuestro «cuerpo» por su relativa proximidad (al observador) y los eventos peculiares que ocurren en él (sensaciones y sentimientos). Algunos fenómenos corporales (como los sentimientos y las «acciones») parecen tener orígenes mentales, y por ello se denominan «psicosomáticos». Por el contrario, muchos fenómenos mentales se consideran de origen corporal.

Además de los fenómenos mentales, debemos distinguir las apariencias no fenoménicas que podemos denominar « apariencias **intuitivas** », que son nuestras impresiones de autoconocimiento (del yo, las cogniciones, las valoraciones, las voliciones). Estas se diferencian de la imaginación en que, en sí mismas, no tienen expresiones fenoménicas, pero comparten con los fenómenos mentales la apariencia de intimidad y de estar, en cierta medida, a nuestro alcance. Se les asigna un tipo específico de conciencia llamado intuición (de ahí su nombre) o apercepción.

Los fenómenos (mentales o materiales) y los objetos intuidos comparten la condición de *evidencia inmediata* , que denominábamos « **empírica** » o «experiencial». Las experiencias son «datos» que otras apariencias (es decir, las abstractas) no pueden igualar. Consideradas en sí mismas, sin interpretación ni

inferencia, son irrefutables y no requieren prueba alguna. Para distinguirlas de las abstractas, se las denomina apariencias **«concretas» o simplemente concretos.**

Las apariencias **abstractas** pueden clasificarse como últimas, ya que parecen *derivarse* , por diversos medios, de las variedades de apariencia experienciales (concretas) precedentes. Estos medios se denominan colectivamente «racionales» (lo que implica que proceden de una facultad de la razón). El término abstracto se refiere al acto primario de la razón, a saber, la abstracción (que depende de la identificación de la semejanza o la diferencia, es decir, de la comparación y el contraste entre dos o más apariencias).

Las apariencias abstractas comparten con las intuitivas la falta de manifestación fenoménica; no tenemos nada que mostrar directamente de ellas, son fenoménicamente vacías. Pero las abstracciones se diferencian de las apariencias intuitivas en que conocer las primeras requiere un proceso (comparación y contraste), mientras que las segundas se conocen directamente (a través de la experiencia personal). Además, los objetos abstractos son «universales» y esencialmente «externos a nosotros», mientras que los objetos intuitivos son «particulares» y forman parte integral de nosotros.

La concepción de lo abstracto se denomina concepción, por lo que también se les llama «conceptos». Sin embargo, los procesos que conducen a los conceptos (nuestro discurso) distan mucho de ser simples y parecen estar sujetos a numerosas reglas; estas últimas se denominan «lógica». Los conceptos abstractos requieren demostración y, en última instancia, algún tipo de fundamento empírico. La única excepción a esta regla son las proposiciones evidentes por sí mismas, que no pueden negarse lógicamente sin incurrir en una autocontradicción. Pero incluso en estos últimos casos, los conceptos involucrados nunca son del todo «a priori», sino que requieren alguna experiencia previa para haber surgido.

Permítanme resumir: la percepción es el conocimiento de fenómenos materiales o mentales; la intuición es el autoconocimiento; la percepción y la intuición son experiencias, cuyos objetos son particulares concretos; la concepción es el conocimiento de abstracciones, derivado con la ayuda de la lógica a partir de datos fenomenológicos o intuitivos. «Conocimiento», por supuesto, inicialmente significa simplemente conciencia o cognición; el término se precisa más adelante al referirse a la Apariencia acumulativa. «Pensamiento» e «idea» son, por cierto, términos generales que pueden incluir una mezcla de concepción (formación de conceptos,

conceptualización), imaginación (visualización, verbalización, formulación de hipótesis) y discurso lógico (inductivo y deductivo), todo lo cual implica, por supuesto, alguna experiencia (sensorial o intuitiva).

> Como ya he indicado anteriormente, no estoy convencido de que las diferencias cualitativas por sí solas sean suficientes para distinguir los fenómenos materiales de los mentales. Tendemos a pensar que estos últimos son menos claros o vívidos que los primeros, pero no siempre es así. Los sueños a veces son extremadamente vívidos y coloridos, y el mundo físico a veces es nebuloso e impreciso. Por esta razón, sugiero que la fenomenología debe suponer que la introspección está involucrada en cierta medida para hacer esta distinción fundamental. Presumiblemente, somos conscientes de alguna manera de la *dirección de entrada* de los datos concretos. Los datos materiales se "sienten" como provenientes del cuerpo o a través de él, mientras que los datos mentales se "sienten" como provenientes de una fuente más cercana (llamada mente). Admitiendo que tales "sentimientos" de dirección de la fuente no son en sí mismos marcas fenoménicas (de lo contrario estaríamos incurriendo en una petición de principio), debemos interpretarlos con mayor precisión

como *intuiciones* . Para ser coherentes, debemos decir que no intuimos de dónde provienen los datos, sino más bien en qué dirección *. centraremos* nuestra atención en obtener acceso a los datos.

Cabe señalar que hemos distinguido claramente tres **sustancias** o elementos de la existencia: materia, mente y espíritu. Esta diferenciación se basa, en parte, en que algunas experiencias (las intuitivas) carecen de características fenoménicas; y, en parte (en lo que respecta a la distinción entre fenómenos materiales y mentales), en las diferencias en las propiedades y localizaciones fenoménicas, combinadas con diferencias intuitivas asumidas. Estas tres sustancias pueden dar lugar a conceptos. Asimismo, podemos presumir la existencia de almas, es decir, entidades espirituales, distintas de la nuestra, a través de sus efectos fenoménicos aparentes y mediante recursos conceptuales.

Así como las modalidades y cualidades fenomenales, junto con sus comportamientos, se consideran meras variedades de materia y mente, las cogniciones, voliciones y afectos del alma no necesitan ser atribuidos a otra sustancia, sino que pueden considerarse eventos o propiedades de esa misma sustancia. De igual modo, los abstractos relacionados con lo material, lo imaginario o lo espiritual no requieren una sustancia adicional, sino que pueden

considerarse meras expresiones de estas tres sustancias. No hay nada epistemológicamente irrazonable en suponer diferencias sustanciales entre dichas tres clases de objetos. Cabe la posibilidad de que las tres sustancias sean, en última instancia, diferentes versiones o grados de una misma materia.

El concepto de sustancia se introduce en relación con los atributos estáticos y los movimientos dinámicos, lo que implica un sustrato presunto para ellos. Nos permite presumir la continuidad de algo, una **entidad individual** , en medio del movimiento o el cambio. Los diversos atributos y movimientos se conciben así no como meras casualidades, sino como pertenecientes *y* causados *por* una entidad permanente y unificadora [8][2] . También asumimos que las diferentes instancias de ese tipo de entidad permanecen esencialmente iguales (es decir, de la misma sustancia), aunque algunos de sus atributos y movimientos puedan diferir. Cabe señalar que tanto «sustancia» como «entidad» son abstractos. Si bien los fenómenos materiales y mentales tienen carácter fenoménico, mientras que el alma no lo tiene, esta última puede, no obstante, postularse conceptualmente como concreta con igual legitimidad.

Estas creencias, en sustancias y entidades, no son certezas inmediatas, sino que constituyen *hipótesis*

8

conceptuales . Este hecho, por sí solo, no las descalifica, contrariamente a lo que sugieren algunos filósofos. Si una hipótesis da lugar a una visión del mundo que, en definitiva, es siempre coherente y se confirma, y ninguna alternativa cumple la misma función igual o mejor, entonces es inductivamente digna de ser adoptada. Este parece ser el caso con respecto a los conceptos de sustancia y entidad. Sin ellos, seríamos incapaces de comprender (integrar, explicar) todas nuestras experiencias e intuiciones; que yo sepa, nadie ha logrado construir con detalle contrahipótesis igualmente creíbles y útiles.

4. Número, espacio y tiempo

Como se explicará, los conceptos son *mediciones* que las experiencias tienen en común. La medición implica el uso de **números** , es decir, la selección de una unidad (entidad o característica distinta), la identificación y el recuento de pluralidades de dichas unidades (frecuencias) y la comparación de dichas pluralidades (proporción). El número está implícito, en particular, en nuestras subdivisiones del tiempo y el espacio, y en las consideraciones de modalidad y causalidad; pero el alcance de la medición es, por supuesto, mucho mayor. El estudio detallado de estos temas da lugar a las ciencias matemáticas, incluyendo la aritmética, la geometría, el álgebra y la estadística. No me extenderé sobre ellas aquí, salvo algunas observaciones que considero pertinentes.

La fenomenología debe tener en cuenta que los números implican actos intuitivos. Para definir una unidad de algo, debemos delimitar mentalmente un segmento de su apariencia. Esta selección es una intención, un acto subjetivo. Además, cuando contamos varias cosas, necesitamos decidir qué característica común utilizaremos para agruparlas. Es decir, para contar cosas necesitamos clasificarlas (ya

sea simplemente como «cualquier objeto de pensamiento», o más específicamente como «los caballos blancos en mi campo», o cualquier otra cosa). Aquí también interviene una intención. Lo mismo ocurre cuando nos adentramos en los ámbitos abstractos del álgebra. Por lo tanto, incluso en el trasfondo de las matemáticas puras, debemos reconocer la introspección.

En lo que respecta al **espacio** y conceptos afines, en el campo visual (el primer dominio con el que relacionamos el espacio), este se refiere a la longitud de una línea (en comparación con otra) entre los puntos en los que el observador enfoca, y, finalmente, a la dirección de dicha línea (nuevamente, en relación con otra). El campo visual suele contener muchos colores, tonalidades y contornos diferentes: estas formas suelen guiar nuestra elección de puntos para medir distancias y ángulos. Así, gradualmente, desarrollamos conceptos geométricos, incluyendo el de dimensión (que se abordará con más detalle en un capítulo posterior). Conceptos como contiguo, separado, superpuesto, interior, exterior, cercano, lejano, etc., se derivan, por supuesto, de situaciones que encontramos en el campo visual. Muchos de estos conceptos se trasladan posteriormente a otros campos, e incluso a la lógica general.

Es importante distinguir el concepto de « espacio *vacío* » del concepto más general de «espacio». Muchos

filósofos parecen estancarse por no hacer esta distinción. Percibimos espacio (al menos superficies) cada vez que vemos algo; el espacio es un concepto con referentes concretos, a saber, cualquier área del campo visual. En cambio, el espacio vacío es un concepto *hipotético* , porque nunca lo vemos en la práctica. Si miramos el cielo, vemos una cortina de azul claro, blanco o negro; nunca vemos la nada absoluta. Si observamos el espacio entre dos objetos, solo podemos llamarlo vacío si ignoramos deliberadamente todo lo que hay en primer plano o en segundo plano entre ellos (colores, tonalidades). Solo inventando una «tercera dimensión» (una abstracción) «creamos» el vacío entre los dos objetos. Así pues, el espacio como receptáculo de objetos, algo en lo que se mueven los objetos, algo separado de los objetos, son constructos que nos resultan útiles, pero cuyo estatus es el de hipótesis.

Otro aspecto que merece la pena mencionar se refiere a las diferentes modalidades fenomenológicas del espacio. Tenemos la impresión de conocer analogías del espacio a través de los distintos órganos sensoriales, pero, estrictamente hablando, no es así. El espacio es esencialmente un fenómeno visual. Como ya se ha mencionado, proyectamos mentalmente este espacio visual y sus propiedades en

las demás modalidades sensoriales [9]. Esto nos permite establecer una *correlación interna entre los eventos sensoriales o las modalidades de los sentidos* . Así, diferentes eventos táctiles o auditivos pueden considerarse puntos en una trayectoria continua, mediante la proyección mental de líneas (visuales) que los unen. O bien, la dirección de un sonido o un olor puede hipotetizarse ubicándolo mentalmente dentro de un espacio mental (visual). O también, las sensaciones táctiles dentro de la boca pueden usarse para formar una imagen mental visual de los objetos que contiene (esta es, por cierto, posiblemente la razón por la que los bebés a menudo obtienen información sobre los objetos al llevárselos a la boca).

Por lo tanto, no debemos multiplicar los «espacios» innecesariamente. Sin embargo, existe una importante duplicación del espacio, implícita en lo que acabamos de decir. Además del espacio visual que percibimos con los ojos físicos, existe un espacio visual análogo que percibimos con la mente, es decir, en el ámbito mental. Este concepto es inevitable, ya que, al igual que con un campo visual material podemos construir conceptos espaciales, también podemos hacerlo con

---

[9] Creo que debemos partir de la premisa de que las sensaciones no visuales generan un fenómeno mental visual unitario, que luego ubicamos en un "mapa" visual de nuestro cuerpo o del espacio circundante. Sin esta generación inicial de un mensaje visual mínimo, es difícil concebir cómo se podría producir la posterior interpretación global de las cosas.

un campo visual mental. Estos dos espacios pueden conocerse independientemente el uno del otro. Son similares, pero no idénticos. Pueden superponerse de alguna manera, como se evidencia en la experiencia de las alucinaciones y en el uso del espacio mental en situaciones táctiles, auditivas y otras similares; pero aparentemente no interactúan, al menos no directamente.

El ámbito espiritual, es decir, el alma y sus funciones, no posee (hasta donde sé) características espaciales perceptibles. Sin embargo, el alma a veces se «representa» mediante imágenes visuales (por ejemplo, como un fantasma que coexiste con un cuerpo). Dicha «representación» no es más que simbólica o hipotética, no basada en fenómenos concretos. No obstante, puede resultar útil conceptualmente, como por ejemplo para suponer que una parte del yo supervisa o controla otra parte del mismo.

Otro concepto organizador importante a considerar es el del **tiempo** . Este surge como explicación del movimiento aparente (movimiento o cambio) *dentro de* cualquier Apariencia presente (versión mínima, asumida independiente de la memoria) y del cambio aparente o pluralidad de Apariencias (versión ampliada, basada en la hipótesis de la memoria). Es importante tener esto en cuenta. Un concepto de tiempo es posible, en efecto, dentro de una sola

Apariencia presente, ya sean sus componentes materiales (tiempo externo) o mentales o intuitivos (tiempo interno). Este concepto de tiempo es independiente del de la memoria (y podría denominarse «tiempo objetivo» por ello), pero no constituye la totalidad de nuestro concepto de tiempo. Este último se basa *también* en comparaciones entre Apariencias presentes sucesivas y, por lo tanto, solo es posible si se plantea la hipótesis del concepto de memoria (debido a la necesidad de dicha introspección, puede denominarse «tiempo subjetivo»).

El concepto de **memoria** debe considerarse, por lo tanto, como uno de los principios organizativos básicos de nuestro conocimiento. Se trata de una hipótesis mediante la cual intentamos *ampliar* nuestra concepción del tiempo, incluyendo no solo los acontecimientos vividos en el presente, sino también aquellos supuestamente vividos en presentes anteriores. El concepto de **anticipación** amplía aún más el tiempo, en otra dirección, concibiéndolo como una línea, una cuarta dimensión de la existencia, por analogía con el espacio, aunque con una irreversibilidad distintiva. Sin embargo, la memoria y la anticipación no se conciben como funciones totalmente equivalentes, diferenciándose únicamente en la ubicación temporal de sus objetos. La memoria se concibe como un conjunto de residuos de hechos (experiencias), mientras que la anticipación se concibe

normalmente como, en el mejor de los casos, una conjetura fundamentada (proyección).

No podemos probar la memoria, salvo mediante un recurso inductivo a nuestros recuerdos, aceptando sus sugerencias aparentes al pie de la letra, excepto en los casos en que resulten erróneas. Profundizando en el tema, la fenomenología plantea ahora la siguiente pregunta: *¿ con qué fundamentos empíricos distinguimos las apariencias presentes de las no presentes, y subdividimos las primeras en pasadas y futuras?* Intentaré proponer una respuesta a esta pregunta, sin pretender que sea completa y definitiva.

La porción « **presente»** del tiempo es, en primer lugar, la duración total de la Apariencia presente, el momento. Dentro de la Apariencia presente, distinguimos fenómenos e intuiciones constitutivas que parecen más difusas, menos contundentes que otras, pero que, sin embargo, se asemejan a ellas y dan la impresión de continuidad. Estas presentaciones se presumen y clasifican no como presentes en sí mismas, sino como meras «representaciones» de presentaciones que ocurren en una extrapolación de la línea temporal (corta) presente, en una dirección u otra. Algunas de estas representaciones parecen referirse a Apariencias presentes anteriores; estas se clasifican como recuerdos y se ubican en un lado de la línea temporal llamado « **pasado** ». Las representaciones restantes no parecen referirse a

Apariencias presentes anteriores, sino que son invenciones, proyecciones mentales (imaginaciones) de cosas por venir; estas se clasifican como anticipaciones y se ubican en el otro lado de la línea temporal llamado « **futuro** ».

Aquí de nuevo (como en el caso de la distinción entre fenómenos materiales y mentales), dudo que podamos distinguir entre impresiones presentes de eventos presentes (el presente) e impresiones presentes de eventos pasados (el pasado ahora recordado) o de eventos futuros (el futuro ahora proyectado), *solo* con referencia a marcas. (como el grado de viveza). Creo que debemos asumir que el sujeto *también posee* una intuición sobre el origen de sus datos experienciales: sus sentidos (el presente), su memoria (el pasado) o su imaginación creativa (el futuro). El recurso a la facultad intuitiva en este caso es similar al que se utiliza para distinguir entre lo material y lo mental, ya que, después de todo, la memoria de los eventos materiales implica su conversión en eventos mentales. La memoria de los eventos mentales no representa un problema tan grave, puesto que el recuerdo de imaginaciones pasadas es simplemente la recreación de las mismas; y en este caso, el conocimiento intuitivo de la diferencia se asume con mayor facilidad.

> En mi opinión, este tipo de consideraciones y reflexiones refuerzan la hipótesis de que poseemos conocimiento empírico intuitivo,

además del conocimiento empírico perceptivo interno y externo. A la inversa, la hipótesis de la intuición refuerza la hipótesis de la memoria; se complementan mutuamente. Cabe señalar, además, que si bien la intuición se propone inicialmente como conocimiento del yo, de las propias cogniciones, voliciones y valoraciones, aquí hemos ampliado o dilucidado aún más sus capacidades, al asumir su habilidad para evaluar la dirección de los datos concretos entrantes (provenientes de los sentidos, la memoria o la creatividad, o de la mente o la materia).

Como se desprende de la discusión anterior, a los filósofos que desean descartar la idea de la intuición subjetiva, o el autoconocimiento directo de algunos de nuestros procesos internos, les resulta difícil explicar otros conceptos básicos que aceptan, como la distinción entre materia y mente, o entre pasado (memoria), presente (sensación) y futuro (anticipación). Sin embargo, esto no significa que lo que alguien declare a la ligera como intuición lo sea realmente. Nuestras introspecciones siguen siendo falibles. Lógicamente, se admiten como hipótesis que deben confirmarse o rechazarse gradualmente en cada caso, en función de la totalidad de la experiencia y la lógica. Esto evita todo peligro

de arbitrariedad, de circularidad en la justificación o de eventual contradicción.

En cuanto a los componentes *abstractos* de una Apariencia, se consideran permanentes en lugar de transitorios como los fenómenos o los sucesos intuidos, aunque (a) suelen concebirse mediante comparaciones entre apariciones pasadas y/o presentes, (b) por supuesto, el suceso de su concepción se sitúa en el pasado o el presente y puede prolongarse en el tiempo, (c) una vez generados, se almacenan en la memoria y (d) por su naturaleza, anticipan apariciones futuras. Todo esto relaciona lo conceptual con el tiempo, pero no significa que su contenido sea temporal como las percepciones o las intuiciones. Los conceptos no tienen existencia más allá de ser medidas de experiencias; cuando las experiencias dejan de repetirse, los conceptos, en cierto sentido, continúan existiendo en la mente de los hombres, ya que estos pueden recordar o inferir su existencia pasada. Si posteriormente las experiencias se repiten, podemos afirmar *a posteriori* que los conceptos permanecieron en existencia potencial durante su ausencia real.

Me detendré aquí, salvo para un par de comentarios más.

En primer lugar, si bien aquí he situado la consideración del espacio y el tiempo después de las

distinciones entre apariencias fenoménicas (materiales o mentales), intuitivas (subjetivas) y abstractas, es evidente que muchas de las afirmaciones sobre el espacio y el tiempo no dependen de estas distinciones. Así, por ejemplo, podemos medir un campo visual sin especificar su sustancia (material o mental). Por otro lado, algunas cuestiones relativas al espacio o al tiempo no son independientes de estas distinciones. Por ejemplo, al hablar de la memoria o del concepto de pasado, tuvimos que referirnos a los conceptos de materia, mente e intuición. Con respecto a los conceptos de modalidad y causalidad, los conceptos de espacio y tiempo desempeñan un papel importante en su desarrollo, y no al revés. Por lo tanto, cuando surgen cuestiones del «orden de las cosas» en el conocimiento, debemos prestar atención a las cuestiones específicas que estamos tratando y no referirnos a conceptos en general.

> Otro punto que quiero destacar es que, si bien no menciono aquí el concepto de espacio-tiempo de Einstein, que vincula ambos conceptos de una manera novedosa y mucho más sólida, no me cabe duda de que la relatividad es de vital importancia para todos los temas tratados aquí. Me gustaría, en particular, reflexionar sobre el impacto de sus ideas en la teoría de los universales, ya que presumiblemente las ondas en un entorno

relativista no poseen las mismas propiedades que las de un espacio absoluto. Pero, al menos por ahora, no estoy capacitado para opinar al respecto.

5. Modalidad y causalidad

La modalidad y **la causalidad** son también principios organizativos fundamentales en nuestro conocimiento.

He tratado los conceptos de modalidad con gran detalle en mi obra *Lógica del futuro* , y estoy tratando los conceptos de causalidad con gran detalle en mi obra *Lógica causal* . Por lo tanto, no me extenderé aquí sobre ellos. Baste decir que son esencialmente conceptos *estadísticos* , relacionados entre sí de diversas maneras, mediante los cuales registramos, o intentamos predecir, las frecuencias (proporcionales o absolutas) de aparición de eventos, solos o en combinación con otros eventos. Estos conceptos, por consiguiente, se basan en conceptos numéricos; y nos ayudan a ordenar la información dentro de un evento presente y, de forma más general, en eventos acumulativos.

> Los conceptos subyacentes de ***conjunción*** (indicada en las proposiciones por la palabra «y») y ***no conjunción*** (negación de la conjunción, «no-y») son, por supuesto, cruciales. La conjunción puede aprehenderse directamente (podemos experimentar dos cosas como presentes simultáneamente en un campo

cognitivo dado), mientras que la negación de la conjunción es un objeto más racional (buscamos una presencia proyectada y no la encontramos). Sin embargo, la conjunción no es en sí misma un fenómeno concreto ni una experiencia intuitiva, sino una relación abstracta entre fenómenos, intuiciones o abstracciones.

Así pues, tanto la conjunción como su negación son objetos conceptuales, aunque en distinto grado; la primera se conoce más directamente que la segunda. Cabe destacar que esto no las convierte en artificios; no hay nada arbitrario en su comprensión o juicio. Estos conceptos son necesarios para formular proposiciones hipotéticas y otras proposiciones condicionales, así como las proposiciones causales que se derivan de ellas.

La modalidad y la causalidad son principios del conocimiento muy radicales, porque intervienen en su organización a nivel conceptual mucho antes de que se conviertan en conceptos claramente formulados, y porque pueden utilizarse antes de que establezcamos (o incluso sin establecer) distinciones como las que existen entre lo concreto y lo abstracto, o entre lo material y lo mental, por ejemplo. A nivel explícito, implican la numeración; pero a nivel conceptual, pueden comprenderse y utilizarse sin tales referencias.

He identificado muchos «modos» o tipos de modalidad y causalidad. El modo principal, una consideración ontológica aplicable a los entes individuales, es el modo «natural» (y sus modos subsidiarios «temporal» y «espacial»). Otro modo importante es el «extensional», que trata a las clases como individuos. El modo «lógico» es una versión epistemológica que se refiere a contextos de conocimiento, en lugar de circunstancias de existencia. Algunos modos se relacionan con la voluntad, como por ejemplo el modo ético o teleológico, que relaciona los medios con los fines.

Dentro de cada modo, existen diversas categorías de modalidad y causalidad. Así, las categorías de modalidad son: presencia o ausencia; necesidad, contingencia (posibilidad y no posibilidad) o imposibilidad; probabilidad o improbabilidad. Estas se definen de diversas maneras: posibilidad, como presencia bajo ciertas condiciones; necesidad, como presencia bajo todas las condiciones; y así sucesivamente. Sus interrelaciones son las siguientes: la necesidad implica presencia, que a su vez implica posibilidad; y así sucesivamente. En particular, los conceptos de incontinencia se derivan inevitablemente, por negación, de los de posibilidad de ser y posibilidad de no ser, de modo que lógicamente no se puede

sostener este último y negar el primero [10]. Las categorías de modalidad pueden recibir nombres más específicos en cada modo. Por ejemplo: en la modalidad natural, la presencia se denomina actualidad y la posibilidad, potencialidad; mientras que, en la modalidad ética, la posibilidad se denomina permisibilidad.

> También hay que prestar atención a los derivados de la modalidad, conceptos como ***aparentemente*** , ***supuestamente*** , etc., que implican modalidad en algún sentido (por ejemplo, posibilidad, probabilidad), pero que además definen la base epistemológica experimental, vivencial, basada en informes o de oídas del matiz modal.

Un enfoque fenomenológico de la modalidad plantearía preguntas como: "¿Dónde residen realmente las potencialidades que no son actuales en un momento dado?". Nuestra respuesta a esta pregunta será (como en *Lógica del Futuro*) que la idea común de potencialidad como referida a alguna "cualidad o entidad sustancial" que reside realmente en la

---

[10] Esto se subraya para evitar filosofías insensatas, como la de Hume, que, si bien admiten (aunque sea implícitamente en su discurso) la existencia y la cognoscibilidad de las «posibilidades», pretenden invalidar el concepto de «necesidad». Lógicamente, ningún concepto que se refiera a *una parte* de la existencia (como «posibilidad») puede utilizarse sin conceder también su negación, para así dar cuenta y abarcar *la parte restante* de la existencia.

"naturaleza" de aquello que la posee, como una presencia que cambia de forma al actualizarse, parece redundante, una violación de la "navaja de Ockham" de economía conceptual; basta con asumir que el potencial reside "únicamente en las circunstancias actuales circundantes". [11]El potencial puede considerarse un "grado de ser" menor que el actual, que a su vez es menor que el necesario, en referencia a la frecuencia de ocurrencia a lo largo de toda la "existencia" de aquello que lo posee. Pero esta diferencia entre transitoriedad y permanencia, o variabilidad y constancia, no tiene por qué ser reificada. Los conceptos pueden referirse a abstracciones, así como a experiencias.

Un enfoque fenomenológico de la causalidad comenzaría considerando los eventos o cosas de cualquier tipo como «casualidad», antes de decidir *si* son «causados» y cómo lo son [12]. Yo mismo utilizo el término «causalidad» en su sentido más amplio, aplicable a cualquier respuesta a esta pregunta. Así pues, acepto, al menos como concebibles, la espontaneidad, la causalidad, la voluntad y la influencia. Si estos conceptos filosóficos relacionados

---

[11] Los budistas dirían que la potencialidad es "vacía", es decir, no deja rastro en aquello que la posee, sino que existe únicamente en las condiciones que, con una causa apropiada, podrían llegar a actualizarla.

[12] Esta actitud de "lo primero es lo primero" equivale a creer en las apariencias antes de decidir si son realidad o ilusión.

con la «causalidad» se manifiestan en nuestro mundo es un tema abierto a debate; pero podemos y debemos intentar primero dilucidarlos e interrelacionarlos. La cuestión debe resolverse sin prejuicios, considerando debidamente la experiencia y cómo organizarla de manera convincente. Por lo tanto, si los físicos (como Niels Bohr) consideraron que no se podía asumir de forma creíble que algunos eventos subatómicos tuvieran causas, podemos aceptar la hipótesis de la «espontaneidad» en el dominio físico, en los niveles en cuestión, como una explicación.

La causalidad, por lo tanto, no debe equipararse de entrada (como algunos lo han hecho en el pasado) con la causalidad, entendida como determinismo físico y (por extensión) psicológico. La negación de la causalidad también puede considerarse una explicación «causal». Del mismo modo, la voluntad no puede simplemente descartarse, sino que debe recibir la debida consideración. Y, en efecto, debemos perseverar en esta actitud abierta, pues mientras que la causalidad y, con ella, la espontaneidad, son relativamente fáciles de definir en referencia a *las frecuencias de conjunción* de eventos fenoménicos o a conceptos abstractos sobre ellos, definir la voluntad o el «libre albedrío» es muy difícil. Que yo sepa, nadie lo ha logrado hasta ahora, y mucho menos ha demostrado que la voluntad existe, es decir, que las personas y los animales poseen este poder. El

concepto de influencia es secundario, ya que podemos definirlo como «facilitar o dificultar» la voluntad de algo.

La fenomenología puede tomar como datos experienciales el hecho antropológico de que la mayoría de las personas, en la práctica si no en la teoría, consideran que tienen capacidad de elección, de decisión, de iniciar pensamientos y movimientos físicos. Estas creencias no prueban la voluntad, pero constituyen evidencia corroborativa en una hipótesis inductiva. Otro hecho relevante es que el concepto de voluntad precede al de causalidad en la historia de la humanidad (y creo que aún hoy lo hace en el desarrollo personal de los individuos). Mucho antes de que entendiéramos que las cosas tienen "causas naturales", explicábamos el movimiento de las estrellas o las piedras, nuestro propio destino o nuestros estados de ánimo haciendo referencia a "espíritus" o "dioses", o más tarde (con el advenimiento del monoteísmo) a Dios.

Nuestro concepto de «fuerza» se obtiene mediante la abstracción de las sensaciones físicas introspectivas de empujar, tirar y apretar. Esta noción se utiliza luego para ayudarnos a comprender, *por analogía,* el determinismo de los eventos que (al menos hoy) consideramos naturales y que no implican ninguna voluntad. Así, Newton concibió la gravedad como un «campo de fuerza», y esta terminología se ha mantenido en otros campos. Incluso en nuestro

concepto estadístico moderno de causalidad, explicamos la conjunción constante observada como sintomática de una «conexión causal», es decir, una «fuerza» subyacente (natural). De manera similar, ¡imaginaríamos la generación espontánea como una especie de «flujo forzoso» que brota!

El filósofo escocés del siglo XVIII , David Hume, reconoció este trasfondo en su análisis crítico de la supuesta "conexión" causal. Para él, tal "vínculo" entre eventos era dudoso, primero porque nunca percibimos casos de conexiones, sino solo casos de mera conjunción.

> *"Todos los acontecimientos parecen completamente inconexos y aislados. Uno sigue al otro, pero nunca podemos observar ningún vínculo entre ellos. Parecen* unidos *, pero nunca* conectados *." (Pág. 360).*[13]

este argumento de Hume se basa en una observación relativa a la voluntad humana (y que la presupone), una forma de causalidad más difícil de concebir que la causalidad misma. En el ámbito humano (voluntario), distinguimos entre (a) conjunciones de eventos que ocurrieron accidentalmente en relación con la voluntad humana, es decir, coincidencias, y (b) conjunciones de eventos que fueron intencionados deliberadamente. Es significativo que la «mera conjunción» de Hume nos

---

13 En Una investigación sobre el entendimiento humano, Parte II.

resulte inteligible debido a nuestra experiencia de (a), mientras que es (b) la que da sentido a su análisis de la «conexión» contrastante. Hume no define qué sería la «conexión» en el ámbito natural (es decir, no volitivo) antes de rechazarla. En el mejor de los casos, entonces, su argumento se reduce a decir que la noción es demasiado *vaga* para ser científica.

Además, Hume explica nuestra creencia en la conexión como resultado de un hábito mental producido en nosotros por la repetición.

> *«Pero no hay nada en una serie de casos, distinto de cada uno de ellos, que deba considerarse exactamente similar; salvo que, tras la repetición de casos similares, la mente, por costumbre, ante la aparición de un suceso, tiende a esperar su acompañante habitual y a creer que existirá. Esta conexión, pues, que sentimos en la mente, esta transición habitual de la imaginación de un objeto a su acompañante habitual, es el sentimiento o la impresión a partir de la cual formamos la idea de poder o conexión necesaria.» (P. 361).*

Podríamos replicar, para empezar, que su tesis es internamente inconsistente, si se entiende como una negación de la validez metodológica de la generalización. Pues es evidente que la propia afirmación de Hume sobre los hábitos humanos es una

generalización a partir de sus propias observaciones. Generaliza desde algunos momentos de su experiencia a todos los momentos, y desde su propia experiencia a la de todos los demás. Además, su afirmación se presenta como una tesis *explicativa* sobre lo que nos «causa» a inferir (erróneamente, según él) un hecho de causalidad a partir de dicha asociación mental. Así, implícitamente, reivindica cierto conocimiento de algún tipo de causalidad: la de la fuerza del hábito. ¿Acaso su tesis es que la causalidad es más cognoscible en el ámbito psicológico que en el físico? Lo dudo; más bien, no se percató de la inconsistencia.

> *«La aparición de una causa siempre conduce, mediante una transición habitual, a la idea del efecto. Por lo tanto, de acuerdo con esta experiencia, podemos formular otra definición de causa y llamarla* objeto seguido de otro, cuya aparición siempre lleva el pensamiento a ese otro. *» (P. 362).*

Para Hume, lo que llamamos causalidad es solo una asociación de ideas. Es decir, creemos que los eventos están conectados causalmente porque se encuentran constantemente unidos en nuestra memoria. De ahí que, en efecto, «infiera» que la causalidad es producto de la imaginación. Pero su tesis es resultado de un pensamiento impreciso. Parece referirse a situaciones como la siguiente: por ejemplo, un hombre conoció a

su futura esposa mientras sonaba cierta melodía; desde entonces, cada vez que escucha (o recuerda) esa melodía, se *acuerda* de su esposa [14]. Pero no consideraríamos tal situación como indicativa de causalidad, ya que, de hecho, ¡ *no* vuelve a ver físicamente a su esposa cada vez que escucha la melodía! Por esta razón, llamaríamos coincidencia a esta conjunción, mediante la asociación mental de la esposa y la melodía (aunque la secuencia mental del *recuerdo* de la melodía y *el recuerdo* de la esposa bien podría considerarse una relación causal). Por otro lado, si cada vez que alguien tocara la melodía su esposa apareciera físicamente, sospecharíamos una conexión causal. [15]

Si lo expresamos todo en un lenguaje claro y formal, cualquier duda se disipará fácilmente. Se pueden distinguir cuatro formas:

---

[14] Lo contrario es improbable, es decir, que cada vez que vea o recuerde a su esposa, le venga a la mente la melodía. ¡A menos que el pobre hombre esté obsesionado!

[15] He aquí un ejemplo más común de asociación. Veo fugazmente a una persona que me recuerda vagamente a la señorita X, por ejemplo. Pero al observarla con más detenimiento, resulta que no era la señorita X a quien acabo de ver. No obstante, aprovechando la ocasión, empiezo a reflexionar sobre la señorita X, pensando en nuestro último encuentro, en lo que dijimos, etc. Estos recuerdos pueden, a su vez, dar lugar a nuevas reflexiones lógicamente ajenas a la señorita X, como el presente análisis filosófico de la «asociación». Y así sucesivamente, hasta que logro cambiar de tema.

a. X causa Y
b. X provoca *el pensamiento de* Y
c. *El pensamiento de* X causa Y
d. *El pensamiento de* X provoca *el pensamiento de* Y.

Estas cuatro formas se refieren a relaciones muy diferentes, pero todas comparten la relación de «causar». Los términos difieren, pero la cópula permanece igual. Preferir (como hace Hume) una de estas formas a las demás, como la descripción adecuada de los hechos en cuestión, no desacredita el factor común de la causalidad, sino que, por el contrario, lo refuerza. ¡El razonamiento de Hume es contraproducente!

En mi opinión, las relaciones causales aparentes pueden ser reales o ilusorias. A diferencia de Hume, no considero que la *falibilidad* de nuestros juicios sobre la conexión causal sea prueba de nuestra *incapacidad* para establecerla. En este contexto, como en todos los demás juicios conceptuales, intervienen procesos de generalización y particularización. Podríamos decir que hay *dos generalizaciones . La primera va de la conjunción particular observada a la conjunción general* (incluyendo casos no observados). La segunda

es una generalización *de dicha conjunción constante de eventos a una supuesta «conexión» entre ellos* (es decir, algo más profundo y contundente que la mera conjunción). Si admitimos la validez (ocasional, siempre que esté confirmada empíricamente) de la primera generalización, no podemos negar la del segundo proceso, que *en principio* no difiere. En el mejor de los casos, solo podríamos negarla *en casos específicos* , como una particularización; aunque no veo cómo podríamos justificar tal discriminación o particularización parcial.

En otras palabras, ¿cómo sabe Hume (asumiendo que «conexión» tiene sentido, aunque sea difícil de definir con palabras) que la «conjunción constante» no implica una «conexión» más profunda? Solo puede afirmar consistentemente que *a veces* podría no ser así. Pero *en ese caso, su argumento pierde toda su fuerza* , que depende de la generalidad . Nada nos impide formular hipótesis sobre la conjunción constante y la conexión causal, siempre que validemos nuestras teorías en cada caso de acuerdo con las reglas de la aducción, contrastando nuestras proposiciones con la coherencia y la experiencia, y comparándolas con tesis alternativas.

Además de las sensaciones físicas mencionadas, nuestra introspección sugiere que poseemos *cierto* grado de control sobre *algunos* movimientos físicos de nuestro cuerpo (y, a través de él, de otros cuerpos) y

sobre *algunas* de nuestras imaginaciones mentales. Es en este nivel, el de la intuición (y no el de la sensación), donde surge el concepto de voluntad. Esta cognición interna del yo como agente en el mundo mental y físico bien podría resultar ser una ilusión, pero debe considerarse, al menos inicialmente, como dato bruto. Cualquier afirmación sincera de este tipo debe ser reconocida con respeto, como una apariencia que debe tenerse en cuenta en la organización general de los datos. No existe justificación metodológica alguna en la negación absoluta (como hacen algunos mecanicistas modernos dogmáticos).

Muchas experiencias y abstracciones, así como intuiciones, sugieren la existencia de voluntad. Por ejemplo, ciertas sensaciones dependen del movimiento, ya sea el movimiento de un objeto en la boca, el roce de la piel con un objeto para sentir su textura o movilidad, la torsión de partes del cuerpo en distintas direcciones, como los ojos para ver o la cabeza para oír, la posición de una parte del cuerpo con respecto a otras, como un brazo, caminar por el espacio para experimentar la profundidad, o incluso hablar para producir sonido. Asimismo, la atención hacia los fenómenos presentes, la observación del pasado o el intento de predecir el futuro, parecen actos de voluntad. De igual modo, la imaginación, la formación de conceptos y la comprensión lógica se experimentan a menudo como actividades que

requieren esfuerzo, o al menos como actos de elección. En consecuencia, se puede decir que los conceptos de tiempo y espacio dependen de la voluntad. De igual forma, la voluntad parece estar implicada en el pensamiento verbal.

Sin duda, tenemos cierta conciencia personal de que poseemos un poder de acción en el entorno fenoménico. No es un poder absoluto e ilimitado, pero se "siente" como presente. No se puede decir que ninguna cualidad sensible *sea* un acto volitivo; pero muchas pueden considerarse *signos. de* la voluntad. Más bien, «sabemos» interna y directamente si nuestra voluntad estuvo involucrada o no, al menos la mayor parte del tiempo; es un objeto de intuición. De hecho, esta función, junto con la cognición y el afecto, es considerada por nosotros como un aspecto esencial de nuestra identidad. La voluntad es sin duda una parte integral de nuestro discurso lógico al ordenar otras experiencias, como por ejemplo cuando correlacionamos diferentes modalidades sensoriales. Puedo, por ejemplo, formular una proposición sobre la perspectiva: «si giro este objeto, cambiará de forma de esta manera y de esta otra», proyectando una serie volitiva (girar el objeto) y prediciendo una determinada secuencia fenoménica (cambios visuales y de otro tipo).

3. EXPERIENCIAS Y ABSTRACCIONES

En el presente capítulo [16], intentaremos clasificar las apariencias de diversas maneras (véanse **las figuras 1** , **2** y **3** para un resumen e ilustración útiles). Los objetos del conocimiento, contenidos de la conciencia o *apariencias* a la cognición, incluyen: en primer lugar, los fenómenos concretos que percibimos a través de los sentidos o como proyecciones mentales; en segundo lugar, los objetos concretos pero no fenoménicos de la intuición (autoconocimiento); y en tercer lugar, las apariencias abstractas que concebimos mediante la lógica inductiva y deductiva en relación con las experiencias antes mencionadas (es decir, fenómenos e intuiciones).

---

[16] Algunas de estas reflexiones ya se encuentran en mi obra de 1990, *Lógica del futuro* . En 1998, tras asistir a una conferencia de la profesora Roberta de Monticelli en la Universidad de Ginebra sobre la doctrina fenomenológica de Edmund Husserl, escribí un ensayo que resumía y actualizaba mis propias ideas. En 2002 (casi al mismo tiempo que escribía *La ilógica budista,* que pretendía ser una obra complementaria), comencé a reescribirla de forma más completa y sistemática, dando como resultado el presente libro.

1. Los objetos de la percepción

Los objetos perceptuales, es decir, las "cosas" que percibimos, también llamados **percepciones** o **apariencias fenoménicas** , se consideran **datos empíricos** o experienciales , es decir, datos concretos (no abstractos) evidentes, sobre cuya base se construye gradualmente el conocimiento. Las percepciones son de dos tipos (o fuentes), las materiales (o sensoriales) y las mentales (o imaginarias), que pueden distinguirse *fenomenológicamente* de la siguiente manera.

(a) **Los fenómenos materiales** (o 'sensación') se perciben al menos *aparentemente* a través de los sentidos. Incluyen las siguientes apariencias (y algunos de sus componentes).

- **visuales** : las diferentes intensidades de luz y colores (entre los cuales discernimos diversas formas, tamaños, distancias y direcciones) que parecen percibirse a través de los ojos (órganos de la vista).
- **auditivos** : sonidos (incluyendo volumen, tono, tonalidad, dirección y otras características), y

sentido del equilibrio [17](a partir del cual, inclinación corporal) que parecen percibirse a través de los oídos, órganos de la audición.

- Las experiencias **olfativas** y **gustativas** : olores (fragantes, penetrantes, fétidos, etc.) percibidos en la nariz (el órgano del olfato) y sabores (salados, dulces, ácidos, amargos, etc.) percibidos en la boca y la lengua (los órganos del gusto).[18]
- **táctiles** : las sensaciones que experimentamos como "dentro del cuerpo o sobre él (en la piel)" – contacto, resistencia a la presión/empuje y tensión/tracción (duro/blando, rígido/elástico, pesado/ligero), textura (áspero/liso), temperatura (piel o cuerpo caliente/frío), electricidad (descargas), postura corporal (de pie, sentado, etc.), movimiento (de partes o de todo el cuerpo) y placer y dolor viscerales (o su ausencia, indiferencia), ya sean causados físicamente

---

[17] El papel de la audición en el equilibrio no es inmediatamente evidente y, creo, históricamente se trata de un descubrimiento relativamente tardío. No es el órgano auditivo *propiamente dicho* , según me han dicho, sino otro mecanismo en el oído, con niveles de líquido (sea lo que sea). La cuestión aquí es la siguiente: ¿existe un acto *cognitivo* relacionado con estos líquidos, de modo que podamos hablar de la sensación de un fenómeno; o la «información» (esa no es la palabra adecuada, pues sugiere consciencia; aquí la uso como en informática) simplemente se transmite directamente al cerebro como un proceso *físico ?*

[18] Algunos aspectos del sabor (en el lenguaje común, en relación con la comida o la bebida) son, más precisamente, olores.

(sensacionales) o causados por fenómenos mentales (sentimentales), que clasificamos como aspectos del sentido del tacto [19].

El campo de los fenómenos materiales se subdivide en dos espacios: uno, experimentado como cercano a uno mismo (el centro de la experiencia o del observador) y relativamente constante (al menos a corto plazo), se denomina « *el cuerpo* »; y el otro, más distante y variable, se denomina « *el entorno* ». Tanto el cuerpo físico como la materia que lo rodea presentan manifestaciones visuales, auditivas, táctiles, olfativas y gustativas.

Además, se considera que ciertas partes del cuerpo, denominadas los cinco *sentidos* u *órganos sensoriales* , participan de alguna manera en la percepción de estas manifestaciones. Estos órganos, ubicados aproximadamente en los ojos, oídos, nariz, lengua, piel y en el interior del cuerpo, pueden observarse con

---

[19] Cabe señalar que lo que denominamos sentido del tacto engloba funciones muy diversas. En la filosofía occidental, el término se utiliza como una categoría general para todos los demás sentidos. Su uso coloquial es más restringido; en este contexto, «tocar» se refiere al contacto físico entre una parte del cuerpo y otra, y «sentir» a la experiencia sensorial resultante. No veo utilidad en abordar este tema aquí, en ningún sentido. Corresponde a los biólogos establecer una clasificación más precisa. Sin embargo, quisiera destacar la distinción entre las sensaciones corporales internas (en los órganos sexuales, el sistema digestivo, etc.) y los sentimientos (diversas expresiones emocionales) respecto de las meras sensaciones táctiles; las primeras se perciben más como químicas que mecánicas.

mayor precisión mediante instrumentos científicos (como un microscopio). Se ha descubierto que están compuestos, respectivamente, por mecanorreceptores (para el tacto, la posición y la audición), quimiorreceptores (para el gusto y el olfato), fotorreceptores (para la visión), termorreceptores y receptores para las sensaciones que reconocemos como placer y dolor [20].

> Que los órganos de los sentidos son *condición indispensable* para la percepción material resulta evidente, ya que cuando uno de ellos se bloquea temporalmente, se daña, se amputa o está ausente desde el nacimiento, la percepción correspondiente se ve afectada o distorsionada. Sin embargo, los órganos de los sentidos por *sí solos no son condiciones suficientes* para dicha percepción: nuestra atención a lo que revelan también es necesaria. Por lo tanto, la percepción sensorial no puede *equipararse* a la posesión de órganos de los sentidos. No son los órganos de los sentidos los que perciben. No se puede afirmar con razón que son los ojos los que ven ni los oídos los que oyen.

Por lo tanto, los objetos materiales se clasifican como «sensoriales», en contraste con los fenómenos

---

[20] Según Curtis y Barnes, mencionan el dolor, pero no el placer. Además, señalan que algunos animales poseen electrorreceptores y magnetorreceptores, aunque no los humanos.

«mentales» (que se consideran más adelante). El cuerpo percibido y los órganos de los sentidos son, por supuesto, *meras* apariencias, aunque posteriormente se les otorga un papel protagónico en la construcción mental que constituye la visión ingenua del mundo. Los cinco tipos de fenómenos materiales mencionados anteriormente se denominan ***modalidades sensoriales*** [21], y sus subcategorías se denominan ***cualidades sensoriales*** .[22]

> ¿Cuál es la propiedad común de las distintas modalidades y cualidades sensoriales que nos permite agruparlas bajo estas denominaciones comunes? Por ejemplo, si algo que tengo delante tiene forma y color y emite un sonido, ¿por qué clasifico la forma y el color como imágenes y el sonido como sonido? En realidad, la forma y el color son tan diferentes entre sí como la imagen y el sonido. Su carácter común

---

[21] Huelga decir que la palabra "modalidad", tal como se usa aquí para referirse a diversas manifestaciones de fenómenos sensoriales y mentales, no debe confundirse con el otro sentido, el de necesario, posible o real.

[22] Se les llama así, en referencia a las suposiciones comunes del realismo ingenuo. Pero el uso que hago aquí de la palabra *«sentido» es meramente una conveniencia, y no debe interpretarse como una implicación de tales suposiciones. Las «modalidades sensoriales» son las modalidades de la existencia (luz, sonido, etc.) que se cree que son* percibidas por los sentidos; las «cualidades sensoriales» son las subcategorías de estas modalidades (por ejemplo, para la vista: formas, intensidades de luz, color, etc.).

> debe considerarse meramente relacional. Es decir, podemos clasificarlos juntos no por su naturaleza intrínseca, sino porque nos parecen relacionados a nosotros, los observadores, mediante la experiencia sensorial, a través de ciertos órganos corporales.

Cabe señalar, sin embargo, que el papel exacto de los sentidos en la percepción sigue siendo un misterio. Debemos afirmar que percibimos lo que llega a través de los sentidos, y no (como muchos suponen ingenuamente) los productos finales de la transmisión sensorial. De lo contrario, nos enfrentamos a *un problema lógico* : no percibimos los objetos que decimos percibir, sino supuestas imágenes de ellos. En este último caso, no tenemos forma de comparar dichas representaciones con sus supuestos orígenes, ni siquiera derecho a suponer la existencia de los objetos «originales». En tal caso, a su vez, los órganos sensoriales, como objetos de percepción, quedan en entredicho; lo que nos lleva de nuevo al punto de partida, a la duda sobre la premisa inicial de que percibimos imágenes de objetos. Pero, aun admitiendo que percibimos los objetos mismos, surge la pregunta: ¿cuál es, entonces, la utilidad de los sentidos?[23]

---

[23] Para obtener más información sobre este tema, consulte el capítulo 62 *de Lógica del futuro* .

b) **Los fenómenos mentales** son apariencias que se asemejan a los fenómenos materiales, pero que no parecen percibirse a través de los órganos de los sentidos. Por lo tanto, deberíamos referirnos de forma más precisa y amplia a ***las modalidades fenoménicas*** (visuales, auditivas, etc.) y ***a las cualidades fenoménicas*** (formas, intensidades de luz, colores, etc.), y considerar que las llamadas modalidades y cualidades sensoriales se refieren específicamente a aquellas que aparentemente se manifiestan a través de los sentidos (las materiales).

Aunque los fenómenos mentales individuales parecen existir independientemente de los materiales que ocurren simultáneamente, esto no excluye la posibilidad (que yo creo [24]) de que sean solo representaciones editadas de fenómenos materiales *previamente* experimentados (recuerdos tomados en su totalidad de forma selectiva, o tomados como fragmentos y reorganizados). Por esta razón, parece apropiado definir los fenómenos mentales de forma negativa (como se hizo anteriormente), es decir, como

---

[24] Pero la cuestión puede resolverse empíricamente. ¿Un hombre ciego de nacimiento tiene imaginación visual o un hombre sordo de nacimiento tiene imaginación auditiva? Si no es así, entonces las modalidades sensoriales mentales son, en última instancia, subproductos de las materiales. (En *New Scientist* , n.º 2416, del 11/10/2003, p. 85, Mary Cox, del Instituto Nacional Real para Ciegos de Londres, Reino Unido, sugiere que los ciegos de nacimiento no pueden visualizar ni soñar. No especifica en qué investigación concreta se basa su afirmación).

fenómenos que no surgen directamente a través de los sentidos, lo que implica que probablemente surgen indirectamente mediante la *proyección creativa* de recuerdos de fenómenos materiales.

Los fenómenos mentales son imaginaciones, proyecciones que pueden ser *involuntarias o voluntarias en diversos grados* , incluyendo recuerdos de eventos recientes o pasados lejanos y **fantasías** del pasado, presente y/o eventos futuros (siendo estos últimos anticipaciones). Estos pueden evocarse con fines cognitivos, para entretenimiento ocioso o por otros motivos psicológicos. Entre los fenómenos mentales, podemos comenzar por distinguir lo retrospectivo de lo prospectivo.

retrospectivos , o **recuerdos** , aparecen como encarnaciones pasadas del «momento presente», que suponemos que tienen una unidad y continuidad con el «momento presente» actual y que han sido traídos al presente mediante *la facultad de la memoria .* La conciencia del pasado que se afirma que es posible, directa o indirectamente a través de esta facultad, se llama *recordar* .

> Confiar automáticamente en nuestra interpretación habitual de estos fenómenos sería ingenuo, pero una confianza renovada tras una reflexión debida puede surgir legítimamente. Lo que nos interesa aquí es que estos fenómenos

> se desarrollan *en el presente* y que *parecen* remitirnos a una existencia pasada. Esta dualidad de presencia y ausencia es un rasgo distintivo de la clase de fenómenos retrospectivos. Las explicaciones propuestas para esta cualidad misteriosa de tales fenómenos (por ejemplo, que poseemos una facultad de memoria que almacena información obtenida en otros momentos del tiempo [25]) requieren una evaluación posterior.

prospectivos , o **anticipaciones** , proyectan escenarios específicos sobre el futuro. Sugieren, por lo tanto, que lo que enfrentamos en el presente tendrá algún tipo de prolongación en los momentos siguientes. Pero en este caso no postulamos una facultad como la memoria; simplemente afirmamos, en el mejor de los casos, la expectativa de que las cosas continuarán siendo o llegando a ser, y que otros «momentos presentes» reemplazarán al actual (al menos hasta que «morimos»).

> Así como nuestro aquí y ahora está teñido, al menos periféricamente, por la conciencia de un antes, de un pasado, también lo está la mirada hacia adelante, hacia un futuro, que no forma parte del presente del todo, pero que parece

---

[25] Cabe señalar que el fallo ocasional de memoria es una de las propuestas *dentro de* este marco interpretativo, para explicar ciertos detalles.

> *potencial* en él. Justificado o no, lo que nos interesa aquí es que estos fenómenos prospectivos se desarrollan en el presente y, sin embargo, remiten a otra extrapolación de lo que llamamos tiempo, en una dirección opuesta a la de los objetos de la memoria.

Tanto el recuerdo como la anticipación son, esencialmente, formas *inductivas* de conciencia, cabe destacar, ya que el sujeto proyecta una interpretación a partir de ciertos datos mínimos. Los «datos» son los fenómenos presentes (de aparente existencia pasada o potencial existencia futura, según el caso), mientras que las «interpretaciones» implican la aceptación de que aquello a lo que apuntan estos fenómenos presentes tiene alguna existencia más allá del presente (en un hipotético pasado o futuro de algo llamado tiempo). Esto contrasta con los fenómenos sensoriales, que, considerados en sí mismos, carecen de teoría (aunque constituyen puntos de partida para la misma).

> La inclusión de los fenómenos prospectivos en esta lista de componentes se debe a Husserl. Sin embargo, él no percibe la naturaleza inductiva de la anticipación, ni tampoco la del recuerdo. Además, debo añadir que la conciencia de estos componentes no es una novedad del siglo XX. Se encuentra en las tradiciones místicas (por ejemplo, en Meister

> Eckhart, en el misticismo cristiano, o, por citar un ejemplo oriental, en el budismo zen), donde se nos anima a «vivir en el presente eterno» o a «estar aquí y ahora». Lo que estas tradiciones dejan claro es que recordar y anticipar no son meros complementos de la conciencia del presente, que requieren esfuerzo; por alguna razón, para la mayoría de los seres humanos resultan *compulsivos* y muy difíciles de evitar. Si uno lo reflexiona, esto es muy sorprendente y requiere una explicación.[26]

---

[26] ¿Por qué solemos vivir en un pasado glorioso o vergonzoso, o en un futuro esperanzador o aterrador, hasta el punto de perder la noción del presente la mayor parte del tiempo? Otra forma similar de evasión del presente es la *trascendencia* a través de reflexiones teóricas sobre él. En lugar de estar presentes, parece que preferimos casi automáticamente estar fuera de él, en un flujo constante de fantasías. Esto se evidencia en la meditación, donde vemos que se requiere un esfuerzo considerable para superar esta tendencia. Incluso cuando queremos *permanecer* en el aquí y ahora, incluso cuando es *placentero* , tendemos a escapar. ¿Por qué? La fenomenología debe responder a esta pregunta.

Una respuesta parcial obvia es biológica. Debemos anticiparnos al futuro, porque somos animales con voluntad propia. Estamos llamados a tomar decisiones en relación con un entorno cambiante, para proteger nuestra vida y mejorarla. Debemos recordar el pasado para evitar repetir sus errores y para repetir las lecciones aprendidas. El presente es interesante en ambos sentidos, pero no proporciona información suficiente. Sin embargo, sigue siendo cierto que si no somos capaces de vivir plenamente el presente, es probable que nuestros datos del pasado sean igualmente deficientes y nuestras expectativas futuras también poco realistas.

Por cierto, dado que considero que los animales superiores, al menos, también poseen cierto grado de voluntad (aunque menor que la de los humanos), opino que (contrariamente a lo que muchos suponen) no están

Los fenómenos retrospectivos y prospectivos se conciben como proyecciones mentales realizadas, en cierta medida, por su observador, y por ello tienen inicialmente el estatus de **imaginaciones** . De hecho, ambos son esencialmente hipotéticos, puesto que se refieren a cosas que ya no están o aún no están presentes a la percepción sensorial y, por lo tanto (esto se dice sin intención peyorativa), son inciertos en lo que a ellos respecta. Sin embargo, espero que los elementos iniciales en la memoria de la imaginación visual y auditiva se produzcan (en el pasado reciente o lejano) mediante percepciones sensoriales (vista y oído, al menos). Esta cuestión podría resolverse empíricamente preguntando a personas que nacen *ciegas* o *sordas* si, respectivamente, ven u oyen algo «en su cabeza». Si, como espero, no pueden, entonces las modalidades fenomenológicas mentales son, en última instancia, subproductos de las físicas. Si, como puede ser el caso, pueden imaginar imágenes o sonidos, entonces los fenómenos mentales tienen una génesis independiente.

> La imaginación (la proyección de "imágenes") también podría denominarse "perceptualización". Más concretamente, en el

completamente anclados en el presente. Y creo que su comportamiento lo demuestra; por ejemplo, nuestras mascotas nos recuerdan y pueden anticipar algunos acontecimientos. Tienen esta capacidad de ver más allá del momento inmediato porque también deben desenvolverse en un entorno cambiante, etc.

caso de los fenómenos visuales, hablamos de visualización; en el caso de los auditivos, podríamos hablar de "auditorización"; lo mismo ocurre con los demás casos, aunque existen dudas al respecto, como se explica a continuación.

que los recuerdos y las anticipaciones se clasifican como imaginaciones, aunque su contenido o *intenciones* no sean necesariamente mentales, sino que puedan estar relacionados con sucesos materiales externos. A menos que supongamos una conciencia *directa* de los eventos recordados o previstos en el pasado o el futuro, debemos considerarlos como apariciones mentales en sí mismas, incluso si sus objetos existieron o existirán, respectivamente, tal como se proyectaron en el pasado o el futuro. Cuando su contenido resulta ser cierto, tales actos mentales pueden considerarse una forma de conciencia indirecta.

Como veremos, la imaginación es una función básica de la inteligencia. La capacidad creativa del observador, de proyectar imágenes en sí mismo o a su alrededor, posibilita actos racionales como la comparación, la confrontación y la formulación de hipótesis, que constituyen la base de la conceptualización, así como de la inducción y deducción lógica de proposiciones. En la práctica, la

imaginación *rara vez es puramente perceptiva, sino que suele implicar factores conceptuales y verbales* .

> Por el contrario, los recuerdos, las fantasías y las anticipaciones nunca son meramente abstractos o verbales, sino que siempre implican factores perceptivos. Cabe destacar, en particular, los diversos componentes de nuestras hipótesis en la búsqueda cotidiana del conocimiento. Las ideas y las teorías se forman mentalmente en respuesta a la información y como intentos de predecir datos futuros. Estas anticipaciones de la realidad (que, por supuesto, deben someterse a prueba) incluyen no solo las intenciones o el contenido conceptual de nuestras palabras, sino también un cúmulo de recuerdos y fantasías concretas, que pueden involucrar constructos visuales, auditivos u otros, y, por supuesto, el aspecto verbal de nuestros pensamientos abstractos.

Los recuerdos y las anticipaciones involucran modalidades **visuales** y **auditivas concretas** , y quizás otras modalidades fenomenológicas. Supuestamente, visuales y auditivas mentales. Los fenómenos no se incluyen entre los objetos de supuesto origen sensorial, ya que aparentemente

pueden [27]experimentarse incluso con los ojos cerrados o los oídos tapados, respectivamente. En cuanto a las modalidades sensoriales distintas de la vista y el oído, no estoy seguro de que sean imaginables; su aparente imaginación podría ser simplemente una interpretación de las sensaciones presentes (véase más adelante).

Otra característica relevante de los fenómenos mentales es su carácter **íntimo** , es decir, que solo los percibe el observador (coloquialmente, en el caso de los visuales, a través de la imaginación). Si bien aparentemente no interactúan con los fenómenos materiales, las proyecciones se experimentan o, al menos, se consideran producto de la *acción* del observador, lo que implica un acto de voluntad, una volición de una supuesta alma o entidad espiritual (véase más adelante). La imaginación no es, *en sí misma,* un caso de «la mente sobre la materia»; es decir, los objetos materiales (excepto quizás el cerebro subyacente) no se ven afectados. Más bien, parece que creamos un holograma de puntos, líneas y sombras —y sonidos, etc.— en nuestro espacio mental interno y/o externo.

Los fenómenos mentales pueden ser **internos** o **externos** , cabe destacar. Las imaginaciones internas

---

[27] Digo "aparentemente" para recordarnos que los ojos y los oídos son en sí mismos meros fenómenos, de modo que su materialidad solo puede concluirse mediante nuestro ordenamiento fenomenológico de los datos, no presumirse *ab initio* .

parecen ubicarse (aproximadamente) dentro de la propia "cabeza", *como si* se proyectaran sobre una "matriz" que constituye un espacio interior. En cambio, las imaginaciones externas parecen proyectarse hacia el espacio exterior ocupado por la materia, compartiendo *aparentemente* la misma extensión e interrelacionándose sin afectarla directamente (transparencia). Claramente, la proyección externa puede implicar "extrapolación" [28]. No es necesario considerar estas dos categorías de imaginación como fundamentalmente diferentes: de hecho, pueden habitar el mismo espacio trascendente, pero simplemente estar más cerca o más lejos del observador, respectivamente.

Los fenómenos mentales externos pueden ser *alucinaciones bastante comunes* , como tener la impresión de que uno todavía lleva puestas las gafas después de quitárselas (uno todavía "ve" la montura y no solo siente la presión residual en las sienes). Pero existen manifestaciones más extremas, como las alucinaciones meditativas, psicóticas o inducidas por

---

[28] Si alguien proyecta una estrella imaginaria en el cielo, eso no significa que su capacidad de proyección alcance esa distancia. Puede que no llegue más allá de su nariz, y aun así «parecer» a millones de kilómetros de distancia debido a una suposición verbal o implícita de perspectiva. De hecho, cuando vemos estrellas reales, no vemos las estrellas en sí, sino el frente de luz que emiten e incide sobre nuestros sentidos, y entonces asumimos un juego de perspectiva.

drogas [29]. Por ejemplo, alguien puede afirmar ser un profeta que recibió la visita de un ángel, pero en realidad solo posee un gran poder de proyección externa [30].

Además de la imaginación, solemos creer en otra clase de fenómenos mentales íntimos, que podríamos denominar « **sensaciones mentales** », incluyendo **estados de ánimo** , quizás respuestas **estéticas** y

---

[29] Todos estos sucesos se recogen en la literatura, aunque solo los hayan experimentado personas comunes y corrientes. Quien no los haya vivido, por supuesto, puede dudar de su existencia, pero si la filosofía pretende ser una explicación amplia, debe aceptar los testimonios de los testigos presenciales como al menos posiblemente ciertos.

[30] Fenomenológicamente, llamamos entidad «tangible» si experimentamos, en el modo táctil, una sensación de solidez, es decir, presión o tensión (y generalmente otros fenómenos como textura, temperatura, etc.), en la parte contigua de nuestro cuerpo. El propio cuerpo se considera tangible al tocar una parte de él con otra. El contacto y la forma se comprueban y confirman, normalmente mediante experiencias visuales materiales, o en la oscuridad (y para las personas ciegas, supongo) mediante experiencias mentales. La tangibilidad se aplica también, por extensión, a entidades que no se tocan directamente, pero que interactúan con las tocadas y, por lo tanto, en principio, son susceptibles de ser tocadas. Normalmente, una entidad vista externamente que carece de cualidad táctil se consideraría una mera alucinación. Sin embargo, algunas personas afirman que los espíritus (fantasmas, ángeles, etc.), es decir, entidades de una sustancia distinta a la material o mental similar a la del alma presunta del Sujeto de Conciencia, pueden ser oídos o vistos, y (según algunos relatos) tocados o sentidos de alguna otra manera. Evidentemente, si esto fuera cierto, tendríamos que ampliar y modificar la explicación actual de lo fenoménico y de nuestras capacidades cognitivas. Me atengo aquí a un punto de vista convencional.

otras experiencias sutiles [31]. Estas no deben confundirse con (aunque pueden dar lugar a) sentimientos psicosomáticos, que ya hemos mencionado y clasificado como materiales (en el sentido de que se producen visceralmente en el cuerpo, aunque tengan una causa mental) [32]. Si debemos considerar las sensaciones mentales como fenomenales, y mucho menos como existentes, es un tema abierto a debate. Podríamos, para reconocer la creencia común, asumir hipotéticamente que son perceptualmente discernibles, aunque de forma muy tenue y vaga. Las sensaciones mentales, aunque difusas, podrían ocurrir fenomenalmente, como la imaginación, en un espacio mental (que se extiende dentro y alrededor de la cabeza y el cuerpo). Quizás

---

[31] Si admitimos la existencia de ***la telepatía*** (lo cual tiendo a reconocer), posiblemente la incluiría en esta categoría. La telepatía parece ser, hasta cierto punto, la percepción de los pensamientos ajenos, es decir, de su mundo mental íntimo. Si imagino que alguien está a punto de llamarme por teléfono, y lo hace, no lo interpretaría como una predicción del futuro ni como una visión de rayos X, sino simplemente como escuchar la voz interior de la persona pensando: «Llamemos a Avi», tras lo cual proyecto una imagen de esa persona llamando. Así, el dominio mental podría compartirse hasta cierto punto. La explicación podría ser, por supuesto, más material: quizás podamos percibir las ondas electromagnéticas emitidas por otros. (Algunos animales tienen receptores de señales eléctricas y magnéticas). Por esta razón, dejo la cuestión abierta.

[32] La distinción se basa, por lo tanto, en la sustancia y la ubicación presuntas. A menudo, no estamos seguros de si lo que experimentamos es fisiológico (sensaciones puramente físicas), psicosomático (sentimientos físicos de origen mental) o mental (sentimientos puramente mentales).

sean equivalentes mentales de las sensaciones materiales, al igual que las imágenes y los sonidos mentales son equivalentes de los materiales. Si esto último es cierto, entonces las sensaciones mentales pueden simplemente clasificarse como imaginación, y el paralelismo entre los dominios material y mental aumenta considerablemente.

> Otra posible explicación de nuestro conocimiento de las sensaciones mentales podría estar relacionada con la intuición. Desde esta perspectiva, estas sensaciones son meras expresiones del yo, que valora lo que ha conocido con miras a una eventual voluntad. No son objetivas, en el sentido de estar «separadas» del yo, sino subjetivas, es decir, elementos del autoconocimiento. (Más sobre este tema a continuación).

Los fenómenos retrospectivos y prospectivos se diferencian de los sensoriales en que los primeros son *representativos* (contienen afirmaciones *sobre otros* fenómenos y tienen ambiciones informativas que van más allá de sí mismos), mientras que los segundos suelen ser meramente «presentativos» (se consideran *en sí mismos*) [33]. Todas las experiencias son principalmente datos «en sí mismas» y, como tales,

---

[33] Estas distinciones se explican en mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 60.4.

independientemente de su «calidad» (claridad, persistencia, etc.), son indudables. Algunas experiencias, además, actúan como canales hacia otros fenómenos, como datos «para otros», y en este papel están sujetas a una duda legítima.

Las sensaciones mentales (como sentirse bien con el mundo o encontrar un cuadro bello) y las sensaciones psicosomáticas (como sentir un cálido amor en el pecho o miedo en el estómago) pueden, por supuesto, referirse a algo externo a quien las experimenta (es decir, pueden ser «referenciales»). En cierto sentido, esto puede considerarse información sobre el objeto (específicamente, en relación con quien las experimenta). Pero las sensaciones no son esencialmente intencionales: pueden experimentarse sin conocer su objeto. De hecho, solemos experimentar una sensación y luego nos preguntamos cuál podría ser su objeto, y perdemos mucho tiempo especulando y proponiendo explicaciones alternativas.

c) ***La distinción entre materia y mente*** En esta etapa, el tema está abierto a debate. La mayoría de la gente (al menos en nuestra época y cultura) considera que la materia y la mente son distintas; esto se considera un hecho de sentido común. Sin embargo, en el siglo XVII , el filósofo francés Descartes puso en duda esta observación aparentemente obvia, sugiriendo que no tenemos forma de distinguirlas. Creo que tenía razón en muchos aspectos, pero no del todo.

El *claro eco interno* de imágenes y sonidos externos, nuestra vívida memoria a corto plazo, es fácil pero de duración limitada. El recuerdo a largo plazo de tales fenómenos suele ser más difícil y aproximado, al igual que la fantasía de imágenes y sonidos internos. Lo siguiente también es evidente (al menos en mi mente [34]):

visuales mentales parecen ser más vívidos y claros durante los sueños o en otros estados mentales especiales que en estado de vigilia. En estados mentales ordinarios, apenas podemos imaginar (reproducir o producir) contornos vagos y algunos destellos de color; nuestra voluntad tiene poco control sobre nuestras visiones internas. En cambio, en estados extraordinarios, como en sueños intensos [35], en meditación profunda [36], en psicosis o bajo la influencia de drogas psicotrópicas potentes como el LSD, nuestras experiencias visuales (ya sean

---

34 Aunque, a juzgar por los informes, otras personas parecen tener mejores capacidades de visualización que yo.

35 En este contexto, resulta interesante señalar que los sueños son en gran medida sucesos involuntarios. El sujeto está presente durante el sueño como observador, y hasta cierto punto puede manipularlo de forma semiconsciente, pero no se puede decir que esté completamente presente, como cuando está despierto. Por lo tanto, debemos afirmar que algunas de las imágenes oníricas son producidas por el cerebro sin intervención voluntaria.

36 Presumiblemente, las visiones proféticas, como las tan vívidas que relata Ezequiel, se consideran "meditativas".

espontáneas o voluntarias) parecen más tridimensionales, intensas, precisas y coloridas.

auditivos mentales , como los pensamientos verbales, parecen tener la misma intensidad tanto si estamos despiertos como dormidos, o en otros estados mentales. Los sonidos internos claros se pueden reproducir o producir a voluntad en todos los estados mentales (excepto, por supuesto, en casos excepcionales de amnesia, enfermedad o daño cerebral).

Así pues, en el caso de las imágenes y los sonidos, existen notables similitudes y diferencias entre la mente y la materia, lo que justifica nuestra dicotomía convencional entre estos dominios. Con respecto a *las demás modalidades fenoménicas* , las diferencias son aún mayores: entre los objetos aparentemente percibidos, los recuerdos a corto o largo plazo de estos y la imaginación, ya sea en estado de vigilia, de sueño o en otros estados.

Aparentemente, es imposible (al menos en mi opinión) reproducir o generar en el plano mental fenómenos equivalentes a las sensaciones materiales del olfato, el gusto y el tacto (en sentido amplio), por lo que su existencia es cuestionable. Esto es cierto, al menos, estando despierto : ni involuntariamente ni a voluntad recuerdo ni imagino, ni clara ni vagamente, ninguna de estas tres modalidades fenomenológicas. No recuerdo

haber experimentado con este tema bajo los efectos de las drogas (hace mucho tiempo), pero valdría la pena intentarlo.

Sin embargo, a menudo he percibido olores, sabores, sensaciones táctiles y sensaciones viscerales en mis sueños. No obstante, la pregunta persiste: ¿experimenté estos fenómenos en el plano *mental* , o mi sueño visual y auditivo provocó la secreción de olores o sabores *físicos* por parte de mi cuerpo, o simplemente me hizo prestar atención a moléculas residuales en mi nariz y boca, o en el aire circundante, que luego percibí y quizás *interpreté de forma fantasiosa* (verbalmente o mediante una intención no verbal) para que encajaran en un contexto determinado, es decir, según lo requería el escenario onírico en construcción? Existe una gran diferencia entre proyectar mentalmente (a partir de la memoria o la fantasía) tales fenómenos y reinterpretar mentalmente fenómenos físicos como fenómenos mentales.

> Los problemas implicados se pueden ilustrar mejor con referencia a un sueño erótico, ya que este suele involucrar todas las modalidades fenomenológicas. Por ejemplo, supongamos que sueño con hacer el amor con una chica hermosa:

Al despertar, tengo la impresión de que los aspectos visuales y sonoros de mi sueño (los rasgos de la chica, sus expresiones verbales de alegría, etc.), así como los olores (su piel), los sabores (su saliva), las caricias (nuestros cuerpos abrazándose) y las emociones (nuestros sentimientos mutuos), estaban todos *dentro* del sueño. Pero, al reflexionar, me parece que, en realidad, las dos fuentes de información (la mental y la física) estaban bastante separadas. Si bien algunos aspectos mentales pueden ser estimulados por los físicos, y viceversa, cada uno permanece en su propio ámbito. Simplemente, los «mezclamos» intelectualmente, para darnos la impresión de que ocurren en el mismo ámbito.

Debo imaginar su rostro y su voz, pero no necesito imaginar los puntos de contacto entre nosotros, pues me basta (mientras duermo) con concentrar mi atención en mis labios o en mi órgano sexual para obtener una sensación similar. Por lo tanto, pregunto: ¿existían *en* mis sueños las sensaciones de tener relaciones sexuales con ella y sentir amor por ella (como las imágenes y los sonidos), o simplemente sentía mi órgano sexual *rozando* mi ropa interior y experimentaba sentimientos de deseo y placer *recién* generados?

Esta pregunta es difícil de responder, pero como veremos, nuestra aparente capacidad para «reconocer» tales fenómenos parece requerir e implicar lógicamente la admisión de su «recreación» mental, al menos como recuerdos apenas perceptibles. Aunque quizás dicho reconocimiento pueda explicarse completamente haciendo referencia a la facultad intuitiva, de alguna manera.

Así pues, parece evidente que la «materialidad percibida» y la «sustancia mental de los sueños» no son tan similares como Descartes y otros sugieren en su crítica de la visión del sentido común. Ambos ámbitos comparten *algunos* fenómenos de luz y sonido, aunque no siempre de calidad comparable (es decir, intensidad y claridad), y ciertamente no con propiedades volitivas iguales. Otros fenómenos que ocurren en el ámbito material no tienen un equivalente aparente en el ámbito mental. Y así sucesivamente.

> Otra diferencia que vale la pena mencionar es que el recuerdo de los sueños suele ser más esquivo y tenue que el de la vigilia. Personalmente, al despertar puedo recordar breves destellos de mis sueños, pero casi tan pronto como intento recordar más, ¡lo olvido todo! Sin embargo, cabe señalar que, según las enseñanzas del yoga, uno puede entrenarse para recordar los sueños con claridad mediante un esfuerzo diario constante (que quizás incluya

anotar lo que se recuerda). Por lo tanto, mi propia ineptitud podría deberse simplemente a mi actitud esencialmente indiferente hacia los sueños [37].

Todo esto, por supuesto, se acerca mucho a la visión de sentido común. ¿Cuál es la esencia de la «materialidad» si no es precisamente la resistencia a la presión o atracción corporal [38], es decir, específicamente la sensación táctil al contacto entre una parte del propio cuerpo y otro cuerpo (o con otra parte del propio cuerpo)? Si esto, así como otras diferencias ya mencionadas, fueran igualmente generables «en la mente» (a voluntad o como recuerdo), el dominio de la materia no nos parecería en absoluto diferente del de la mente.

En conclusión, dudo mucho de la afirmación cartesiana de que los dominios mental y material contienen todos los fenómenos similares. Sencillamente no es así. La materia y la mente pueden haber parecido indistinguibles debido a una generalización apresurada. Una ecuación podría justificarse como

---

[37] Lo cual probablemente sea injustificado, considerando lo sorprendentemente extraños o ricamente imaginativos que a veces son los sueños. ¡Uno se pregunta cómo una persona normalmente tan incapaz de inventar una historia o componer una pintura podría, de repente, lograr tales proezas artísticas mientras duerme!

[38] Por supuesto, más adelante, la física explicará la solidez y la cohesión de las entidades físicas haciendo referencia a campos de repulsión o atracción.

punto de partida, pero debe abandonarse pronto una vez que se introduce una distinción entre mente y materia para explicar las diferencias cualitativas o de comportamiento observadas. Si nuestro análisis anterior de las diferencias en las modalidades fenoménicas presentes en estos dos dominios es correcto, estaríamos justificados al distinguir la matriz mental del mundo físico como hipótesis explicativa.

se *podría* sostener que la vigilia podría considerarse un sueño. En concreto, se podría decir que existen (al menos) dos tipos de sueños: los sueños *primarios* (que denominamos vigilia), en los que se experimentan el tacto, el olfato y el gusto, entre otros (enumerando todas las características distintivas), y los sueños *secundarios* (que consideramos que ocurren durante el sueño o bajo otras condiciones específicas, como el consumo de drogas o desequilibrios químicos naturales), que son sueños *dentro de* los sueños primarios y que se distinguen por *una gama más limitada* de modalidades fenomenológicas.

Esta postura es coherente, por lo que la duda de Descartes sigue siendo legítima, al igual que la postura idealista de Berkeley y otros. Existe un proverbio budista que expresa lo mismo: «La mente es un sueño que puede soñar que no es un sueño».

Sin embargo, tras una reflexión más profunda, se podría argumentar que esa postura *implica un*

concepto robado . El significado de las palabras sueño o mental se entiende *en contraposición* a la experiencia de la vigilia que llamamos materialidad. Si, como propone la postura berkeriana, disolvemos la distinción y llamamos sueño a todo, entonces la palabra sueño pierde su significado original.

Todo el impacto del idealismo (o mentalismo o subjetivismo), la provocación inherente al mismo, se debe a nuestra comprensión experiencial previa de la materialidad (como dureza, etc.) como algo distinto de la materia mental; si partiéramos honestamente *de* la consideración de los "objetos externos" como mentales, al igual que los "objetos internos", no habría ningún efecto impactante.

Es decir, no habría una distinción *comprensible* entre las palabras «materia» y «mente». El hecho de que entendamos algo diferente con cada una de ellas demuestra que su contenido es distinto para nosotros y justifica el mantenimiento de dicha distinción. La materia puede ser una categoría específica de la mente, o la mente puede ser igualmente una forma muy sutil de materia, pero en cualquier caso, tal *como las experimentamos,* son objetos cualitativamente diferentes en muchos aspectos, y esas diferencias no pueden eliminarse legítimamente de un plumazo, como hacen Berkeley y otros.

2. Los objetos de la intuición

Los objetos intuitivos, es decir, las "cosas" que intuimos en nuestro interior, también deben considerarse (como argumentaremos a continuación) como hechos concretos, datos evidentes o datos empíricos o experienciales, sobre cuya base se construye gradualmente el conocimiento.

Nuestro intento anterior de dividir los datos experienciales en fenómenos «materiales» y «mentales» paralelos de diversas modalidades y cualidades, es obviamente incompleto, ya que no refleja todos los elementos que se encuentran en la creencia común (sea esta última correcta o incorrecta). Muchas de nuestras ideas y afirmaciones abstractas comunes se relacionan con datos más íntimos, no incluidos en la lista anterior. Esto sugiere la necesidad de postular una clase adicional de objetos, de particularidades inmediatamente aparentes, como las percepciones (fenómenos materiales o mentales), pero no tan manifiestas (coloridas, ruidosas, etc.). El tipo de conciencia mediante la cual se supone que se aprehenden tales apariencias puede denominarse aquí **intuición** o **apercepción** (aunque, en la práctica, cabe

señalar que las personas a menudo amplían el término «percepción» para incluir dicha experiencia personal).

Bajo este epígrafe, me refiero aquí a cosas y eventos tales como: la propia **cognición** (sé lo que estoy experimentando o pensando, lo que actualmente creo o recuerdo), **la volición** [39](sé lo que quise, es decir, era consciente y recuerdo que 'causé' el acto), **la imaginación** (esta es mi imaginación, yo lo imaginé, incluso si en algunos casos he tenido pensamientos y sueños fuera de mi control), **la valoración** (me gusta, la deseo, etc., lo que podría llamarse 'sentimientos intuitivos', dejando de lado sus eventuales efectos fenomenológicos, como sentir lujuria por ella o disfrutar del sexo con ella), o nuevamente el sentido intuitivo del ' **yo** ', de ser un *observador, juez y actor* en el centro de la cognición, la valoración, la volición, la imaginación (sé que, valoro esto, lo hice, imaginé esto y aquello).[40]

---

[39] La voluntad tiene subclases. *La intención de hacer* es la disposición a actuar, a llevarse a cabo cuando surge la oportunidad. *La vellosidad* se refiere a la voluntad incipiente, un comienzo de voluntad que no se ha realizado completamente (o aún no se ha realizado del todo). La vellosidad se presenta en diversas circunstancias: uno puede ser indeciso o tener voluntades contradictorias, o su voluntad puede verse contrarrestada por factores o tendencias involuntarias. Una u otra fuerza puede dominar, y la voluntad perdedora se denomina entonces vellosidad. Estos son detalles que la psicología debe considerar.

[40] Muchos conceptos psicológicos entrelazan las amplias categorías de cognición, afecto y volición. Por ejemplo, *la imaginación* es volición (así como quizás generación involuntaria) de objetos mentales que luego se perciben. *La intención* se refiere al propósito de la acción

Si reificamos tales supuestos objetos de conocimiento, podríamos sentirnos tentados a referirnos a ellos paradójicamente como «abstracciones concretas» o «percepciones conceptuales», o similares, porque parecen tener un carácter dual, como si estuvieran a caballo entre los dominios de la percepción y la concepción, de lo concreto y lo abstracto. Más precisamente, tales certezas aparentemente introspectivas (relacionadas con «uno mismo»), por un lado se asemejan a las abstracciones, en el sentido de que *no tienen expresión en las modalidades sensoriales enumeradas* , pero por otro lado aparentemente comparten con los fenómenos las propiedades de *inmediatez* (es decir, su conocimiento directo, *sin la ayuda de un proceso de razonamiento*) y *particularidad* (son objetos *individuales* , no características comunes). Por esta razón, es mejor considerarlas como una clase separada de objetos

volitiva e implica cierta imaginación del objetivo deseado (valorado). La volición sin intención es rara, si es que es posible; la existencia de acciones voluntarias *sin motivo* (que podrían llamarse *caprichos* , sin connotaciones peyorativas) es un tema de debate. *El patrón de comportamiento* se refiere a un conjunto de voliciones. Asimismo, *la actitud* se refiere a una predisposición a la volición, lo que implica la posesión de ciertos valores, sin que ello implique que se pongan en práctica en el presente. *El rasgo de carácter* significa un conjunto de actitudes. Y así sucesivamente. La cognición es, por supuesto, un presupuesto de todos estos conceptos, al menos para los seres humanos.

concretos, que se denominarán apariencias intuitivas [41].

Estamos considerando aquí la más íntima de las cogniciones internas, donde el observador se observa a sí mismo y sus actos más íntimos: la conciencia de cualquier cosa, todas las voliciones (es decir, el primer movimiento en todas las acciones, ya sea la voluntad de imaginaciones o de movimientos corporales) y valoraciones (preferencias, que no son acciones sino *antecedentes internos presuntos de* las acciones). La intuición difiere de los objetos de la imaginación (incluida la memoria y la anticipación, eventualmente los sentimientos mentales), en que estos últimos son *productos* del acto imaginativo, mientras que la intuición tiene como objeto (entre otros) las causas presuntivas del acto imaginativo, es decir, *el Agente y la agencia* . Tales intuiciones constituyen literalmente **conocimiento subjetivo** , en un sentido no peyorativo de "en o parte del Sujeto", en comparación con el cual otros eventos mentales, a saber, Los recuerdos y las fantasías, cualquiera que sea su modalidad sensorial, son completamente "objetivos", es decir, no son ni el Sujeto, ni pliegues o movimientos dentro de él, aunque a menudo se considera que son *causados por* el Sujeto.

---

41 Dudo en acuñar un neologismo como "aperceptos".

> El sentido peyorativo de «subjetivo» implica, por supuesto, que el Sujeto o la conciencia que conoce algo lo crea (como se crean las imaginaciones), y que esto existe solo en o a través de dicha cognición artística. Pero si se afirma que *todo lo* conocido es imaginación, se deduce que esta misma afirmación sobre la cognición no es más que una fantasía. Por lo tanto, lógicamente, no podemos hacer eso; claro que podemos yuxtaponer las palabras, pero su significado previsto es, de hecho, contradictorio. La visión correcta es, por consiguiente, que *algunos* de los objetos de la cognición existen independientemente de ella; son objetivos. En este sentido, no solo los fenómenos materiales y mentales son objetivos, sino también los supuestos abstractos relacionados con la materia o la mente, e incluso los supuestos objetos del autoconocimiento (alma, cogniciones, valoraciones y voliciones). Todos ellos se sitúan en el papel de *objetos* en el caso de la cognición, y podrían existir sin ella (aunque, en algunos casos, su duración podría ser igual a la de ese acto cognitivo).

La «introspección», en un sentido amplio, incluye tanto la apercepción como la percepción mental. De igual modo, un concepto amplio de «mente» incluiría (y suele incluir) no solo los fenómenos mentales

mencionados anteriormente, sino también al propio observador y sus expresiones más íntimas (conciencia, voluntad, preferencia), es decir, todos los objetos de la intuición. Puede que estas últimas no sean esencialmente diferentes de los fenómenos mentales, es decir, que muestren cualidades fenomenológicas muy finas, muy sutiles, muy subliminales, muy tenues —casi imperceptibles, pero no del todo—; en ese caso, la intuición se consideraría una especie de percepción interna más profunda. Dejo la cuestión abierta.

Cabe señalar que aducir tales objetos «intuitivos» no implica admitir cualquier candidato fantasioso para pertenecer a su clase. Si es legítimo admitir (al menos hipotéticamente) *el autoconocimiento* como una facultad adicional similar a la percepción, no se deduce que todas las demás afirmaciones de intuición o apariencias intuitivas (como la conciencia directa de Dios o la lectura de la mente de otras personas, etc.) estén automáticamente garantizadas (o excluidas) lógicamente. En mi opinión, sin duda debemos admitir las afirmaciones del observador sobre el conocimiento directo (experiencia) de sí mismo; pero con respecto a otras afirmaciones, no existe tal certeza.

> No es porque vea y sienta que mi mano se mueve que pienso y afirmo que la moví; si existo y moví mi mano, entonces *debo* saber que la moví porque mi voluntad para hacerlo provino de *mí* (el movimiento de la mano es solo una

> consecuencia lejana de ello). Presentamos este tipo de argumento circular (que los filósofos budistas rechazarían, negando la existencia del yo) simplemente para expresar esa certeza interna, no como una justificación de la misma. Aquí se afirma que son datos evidentes, no interpretaciones. A veces, tales movimientos o estados internos (metafóricamente hablando) son inciertos; uno bien puede decir honestamente: «No sé si creo, quiero o hice tal o cual cosa», ¡pero esto también es un caso de autoconocimiento!

Como ya se mencionó, los budistas, presumiblemente basándose en sus experiencias de meditación, afirman que el yo (y, por lo tanto, *sus* atributos y capacidad de acción) es una ilusión, una envoltura convencional (es decir, generada conceptualmente) sin nada (vacío, vacuidad) en su centro. Sea como fuere [42], nuestro interés aquí radica en describir los procesos de pensamiento humano tal como se manifiestan en el pensamiento ordinario, los cuales parecen incluir la

---

42 Espero que quede claro que, cuando hablamos de un sujeto, lo que nos ocupa no es su cuerpo ni sus rasgos de personalidad. El cuerpo puede ser un receptáculo del sujeto, sobre el cual tiene privilegios especiales, pero no forma parte de él. La personalidad se refiere a aspectos socialmente visibles: el cuerpo, sus líneas y movimientos, sus atributos y acciones superficiales. Los rasgos de carácter o las tendencias de comportamiento, en cambio, pueden considerarse más indicativos del sujeto, ya que nos referimos a ciertas uniformidades en sus actitudes y voliciones a lo largo del tiempo.

intuición del yo y sus expresiones. La consciencia se nos presenta de alguna manera como poseedora de un Sujeto; y las cogniciones, valoraciones y voliciones parecen pertenecer a ese Sujeto y ser actos suyos. Sobre esta base construimos proposiciones como «creo», «prefiero», «hago», etc. Si a tales objetos no se les atribuye una realidad creíble y cognoscible [43], entonces todas las afirmaciones de este tipo carecen de sentido y deben excluirse de entrada de todo discurso humano. Desconozco qué forma adoptaría entonces la gramática; nadie ha propuesto un modelo convincente. Lo cierto es que los filósofos que niegan teóricamente tales proposiciones, ¡siguen utilizando esos términos en la práctica!

---

[43] Una dificultad con la idea del autoconocimiento es que parece requerir una relación *reflexiva* . Se argumenta: un ojo no puede verse a sí mismo; entonces, ¿cómo puede un Sujeto verse a sí mismo o la conciencia volverse sobre sí misma? Pero la analogía aquí puede ser engañosa, ya que, como los ojos no ven nada, *vemos* a través de ellos. Una mejor analogía sería sentir una mano con la otra. El alma o espíritu bien podría ser «divisible», en el sentido de que puede conocer una parte de sí misma con otra parte (¡y, por lo tanto, por etapas, toda su esencia!). Creo, por ejemplo, que lo que llamamos «conciencia» (moral o intelectual) es precisamente esto: una parte de cada uno de nosotros (grande o pequeña, según nuestras predisposiciones personales) está reservada y se le asigna la tarea reguladora de supervisar el resto de nuestros estados y actos. En cuanto a la conciencia, podemos considerar el caso reflexivo como algo que significa con mayor precisión: conciencia de la conciencia de *algo distinto de* la conciencia (es decir, una relación iterativa).

3. Correlaciones entre experiencias

Relacionamos las experiencias de diversas maneras. Existen **correlaciones evidentes entre las modalidades sensoriales** . Esto se refiere a las asociaciones que registramos y en las que nos basamos entre las sensaciones del ámbito material, en diversas combinaciones. Por ejemplo, la *visión* de mi mano en contacto con algo de tal o cual forma o textura se asocia con las sensaciones *táctiles* que la acompañan.

Con frecuencia, se produce **una correlación entre los dominios mental y material** . En este sentido, existen diversas combinaciones posibles. Un ejemplo es la vista, la visualización y el tacto: con los ojos cerrados, la visualización de mi mano y un objeto que sostengo me sirve como *herramienta de interpretación* de las sensaciones táctiles correspondientes. Otro complejo común involucra la vista, la visualización, el oído y la «auditorización»: oigo un sonido que aparentemente proviene de una imagen, la imagen desaparece y asocio el sonido a una visualización; luego el sonido se va y asocio las imágenes de la vista y el oído en mi memoria. También tenemos el complejo «gourmet»: las sensaciones en nuestra boca no son meramente

degustación, sino una mezcla de imágenes visuales basadas en la vista de la comida antes de ingerirla, el olfato, las sensaciones táctiles de forma, textura y movimiento, las sensaciones musculares de los movimientos de la boca, la lengua y la garganta, ¡e incluso los sonidos de la masticación!

Es importante señalar que lo que a primera vista parece una correlación *directa* entre sensaciones suele estar *mediado* por proyecciones mentales. A menudo, hablamos de forma imprecisa de las diferentes modalidades fenomenológicas del espacio. Es decir, parece existir un espacio visual, un espacio auditivo, un espacio táctil, etc. Tenemos la impresión de conocer analogías espaciales a través de los distintos órganos sensoriales, pero, estrictamente hablando, no es así. De hecho, proyectamos mentalmente el espacio visual y sus propiedades en las demás modalidades sensoriales.

Localizamos los fenómenos táctiles en nuestro cuerpo (contactos, dolores, etc.) en referencia a una imagen visual del mismo. Esta imagen se basa en nuestras percepciones visuales externas (a través de los ojos), como una fotografía en la memoria. Cuando los ojos están cerrados (o simplemente inactivos u ocupados), la imagen visual se proyecta internamente en lugar de la visión real del cuerpo. Esto se utiliza como un sistema de coordenadas, mediante el cual ***representamos*** las sensaciones táctiles dentro de

nuestro cuerpo o en su superficie. Por ejemplo, cierra los ojos y coloca las yemas de dos dedos separadas sobre tu escritorio; en lo que respecta únicamente a las sensaciones táctiles, no hay distancia entre ellas, son solo dos eventos aislados. No "sientes" el espacio entre ellas, sino que lo interpones mentalmente entre ellas mediante la imaginación. De manera similar, si pasas un dedo sobre tu escritorio, solo trazando *mentalmente* una línea entre sus distintos puntos de contacto con la superficie puedes decir que el dedo tuvo una trayectoria continua. Los sonidos que oímos y otras sensaciones también pueden representarse en un equivalente espacial proyectado mentalmente, que se extiende más allá del propio cuerpo.

Por supuesto, existen otras correlaciones. – Equivalencias y relaciones causales – entre los dominios mental y material. Por ejemplo, las relaciones entre pensamientos (reflexiones verbales y no verbales, basadas en la experiencia inmediata o la memoria) y sentimientos (sensaciones viscerales), o entre emociones (evaluaciones y sus expresiones mentales y corporales) y la respiración (como cuando se acelera o se profundiza por el deseo o el miedo).

4. Objetos conceptuales

Los objetos de la concepción, es decir, las 'cosas' que concebimos, también llamados[44] **Los conceptos** o **apariencias abstractas** *no* se consideran datos empíricos (a diferencia de las percepciones y, eventualmente, de los objetos de la intuición), pero aun así deben ser tenidos en cuenta como tales. Los abstractos pueden distinguirse *fenomenológicamente* de los concretos materiales o mentales por carecer de las modalidades fenoménicas: no podemos verlos, oírlos, olerlos, saborearlos ni sentirlos de ninguna manera, ni en el plano material ni en el mental. Los abstractos también pueden distinguirse de los objetos de la intuición, ya que no son particulares. Los abstractos son *las características, medidas o grados comunes asumidos* de dos o más percepciones,

---

[44] Cabe señalar que es inexacto equiparar el término *noúmeno* con abstracto (por analogía con la equiparación de fenómeno con concreto), como suelen hacer algunos. El término noúmeno se refiere a aquello que se hipotetiza que existe más allá y en contradicción (e incluso contradicción) con el mundo fenoménico, mientras que lo abstracto es aquello que existe además de lo concreto y en armonía con él. Lo nouménico es un dominio trascendental, que se afirma, sin justificación, como la realidad última; mientras que lo abstracto es esencialmente inmanente, parte de nuestra realidad cotidiana, cognoscible por medios ordinarios.

elementos intuidos u otros abstractos en combinaciones simples o complejas.

> No hay que confundir las ***palabras*** que, convencionalmente y por intención, asociamos a los conceptos abstractos, los cuales, por consiguiente, se convierten para nosotros en las manifestaciones fenomenológicas materiales y mentales *de* dichos conceptos, herramientas para facilitar el registro, el almacenamiento y la transmisión de información. Las palabras pueden ser expresiones faciales o gestos corporales, formas o colores visibles, sonidos audibles o epígrafes táctiles o Braille; pero *lo que* simbolizan (sus referencias o significados previstos) puede carecer de cualidades fenomenológicas y de intenciones.

Por «abstracto» se entiende, simplemente, cualquier objeto de discurso distinto de lo fenoménico o intuitivo. Muchos abstractos parecen casi «dados en la experiencia», y sin embargo, no se pueden señalar con la misma claridad que las experiencias. Por ejemplo, la «cuadratura» es algo que parecemos ver en todos los cuadrados fenoménicos, ya sea en el mundo exterior o en nuestra mente; sin embargo, no podemos mostrarla salvo dibujando un cuadrado de muestra de un tamaño y color específicos. No tenemos acceso a lo *universal* salvo a través de *los individuos* . Así, lo conceptual es, en cierto sentido, aparente, como lo experiencial, pero

su estatus epistemológico es inferior, porque mientras que lo perceptivo o intuitivo es inmediatamente accesible como algo singular, lo conceptual requiere una pluralidad de datos, a partir de los cuales se diferencia gradualmente mediante comparaciones y contrastes entre distintas partes del campo de la apariencia, y, de forma más amplia, entre distintos campos de la apariencia a lo largo del tiempo.

Llamamos objeto abstracto de conocimiento a cualquier cosa o relación que inferimos (o al menos suponemos o asumimos) por medios conceptuales/lógicos, incluyendo **términos, proposiciones** y **argumentos** . Aunque son imperceptibles *en sí mismos* y no se intuyen, los abstractos pueden (y de hecho, en última instancia, deben) asociarse a fenómenos experienciales. Podríamos caracterizarlos como objetos ***racionales*** , porque en su conocimiento intervienen [45]*la comprensión lógica y el discurso* . Son productos finales de procesos de razonamiento de diversa índole y complejidad (que pueden ser hipotéticos y probabilísticos), basados y guiados por evidencia empírica (sensorial o introspectiva). Lo que subyace a

[45] Por supuesto, incluyo aquí ideas erróneas o razonamientos equivocados; calificarlos de racionales no implica una aprobación generalizada de todo el discurso humano. No niego que la razón sea falible, sino que a veces es correcta y verdadera. Negarle a la razón una eficacia *ocasional* es contradictorio, ya que dicha negación constituye en sí misma un intento de discurso racional.

un término abstracto como «quark» o «felicidad» —a qué parece referirse el término, qué le da significado— es lo que reificamos como algo abstracto. Al igual que una experiencia, se le concede una posible, si no real, realidad (si bien se admite que en casos específicos se puede demostrar que lo que asumimos era ilusorio, por ejemplo, el «unicornio»).

> Cabe señalar que considero abstracciones ***las intuiciones lógicas*** (como la conciencia de que existe un conflicto o armonía entre diferentes percepciones, intuiciones o conceptos). Pueden describirse como «sensaciones» virtuales de desequilibrio entre ciertas apariencias, de donde surge en nosotros una incredulidad, una pregunta que requiere respuesta, y el equilibrio se recupera solo cuando parece hallarse una respuesta convincente [46]. Nos sentimos «obligados» por la honestidad a resolver los problemas lógicos cuando surgen. La lógica se basa, por lo tanto, en una cierta afectividad, una capacidad de intuición sobre nuestro nivel de

---

[46] Las intuiciones lógicas de incredulidad (negativas) o convicción (positivas) pueden considerarse «sentimientos»; pero dudo que podamos considerarlos como sensaciones concretas en el cuerpo o la mente (aunque ocasionalmente puedan producir ansiedad o satisfacción perceptibles). Más bien, deben clasificarse como abstractos y deben ser «objetivados» en la medida de lo posible. En cualquier caso, es evidente que mi postura dista mucho del racionalismo clásico, que considera la lógica y el sentimiento como opuestos.

creencia o aceptación de ciertas apariencias, dentro de un contexto específico de conocimiento y grado de atención.

Si tenemos incluso una mera *impresión* (acertada o errónea) de que una experiencia o hipótesis determinada es de alguna manera inapropiada o fuera de lugar, esta impresión debe considerarse parte del conjunto de apariencias sobre las que se basa el juicio. Es con respecto a todas nuestras impresiones en un momento dado (por vagas o claras que sean, correctas o erróneas inicialmente) que desarrollamos juicios ponderados sobre cualquiera de ellas. De ello se deduce que estamos en lo cierto (al menos *desde el principio*) al considerar las intuiciones lógicas como objetivas, en el sentido de que pertenecen a la Apariencia y no al Sujeto. El hecho de que también podamos considerarlas como «sentimientos» o, incluso, como una especie de «compulsiones», no invalida esta postura. No se trata de una preferencia arbitraria, sino de una convicción lógica en sí misma.

Cabe señalar que la lógica no es, como algunos comentaristas modernos han llegado a imaginar, una cuestión de lenguaje ni siquiera de forma (estos son solo aspectos técnicos). Se trata, principalmente, de la comprensión de los

problemas inherentes a la apariencia (o entre apariencias) y de las posibles soluciones a dichos problemas. ¡Los problemas y las soluciones son evidentes *en sí mismos* ! Aristóteles identificó tres grandes clases de cuestiones lógicas: la identidad (el reconocimiento de las cosas tal como se presentan), la no contradicción (los conflictos entre los fenómenos y sus aparentes resoluciones) y el tercero excluido (que aborda las lagunas en el conocimiento y las ideas que resultan insatisfactorias).

La concepción más simple debe comenzar con una intuición **sencilla** , una conciencia directa de algún aspecto abstracto de ciertos detalles percibidos o intuidos. Esta posición es necesaria para explicar las comparaciones y contrastes que determinan la conceptualización, así como las confrontaciones lógicas que ordenan el conocimiento. «Similitud», «diferencia», «más o menos», «contradicción», «consistencia» y otros objetos inmediatos similares no son cualidades perceptibles ni intuitivas, sino innegablemente abstractas [47]. La concepción más **compleja** se «construye» a partir de estas concepciones simples, pero no como ladrillos apilados

[47] Y, les recuerdo, lógicamente innegables, ya que en el mismo intento de negarlas las utilizan y, por lo tanto, se contradicen.

unos sobre otros. Implica relaciones más complejas que la mera «suma», con términos dentro de términos, dentro de diversas formas proposicionales, respaldadas y entrelazadas por argumentos variados.

Así pues, el término abstracción debe entenderse de forma muy amplia, incluyendo ideas sencillas y *resúmenes* de similitudes o diferencias cualitativas o cuantitativas entre experiencias; conceptualizaciones, *interpretaciones o explicaciones más complejas* que requieren ensayo y error aductivo; relaciones proposicionales entre conceptos; ideas, juicios y pruebas lógicas; principios deductivos e inductivos; métodos y técnicas lógicas específicas de todo tipo. Cabe destacar que la abstracción se basa no solo en similitudes (como algunos filósofos parecen sugerir distraídamente), sino también en diferencias. *El aspecto negativo es tan importante como el positivo* . Otro factor, que a menudo olvido, es la percepción del grado o la proporción. Las cosas no solo parecen «iguales o diferentes», sino también «más, igual o menos» de esto o aquello. Un análisis completo de la comparación y el contraste debe mencionar este aspecto cuantitativo, que no se reduce a la cuestión polar de la mera presencia o ausencia cualitativa.

Los conceptos abstractos son inconcebibles sin algún tipo de experiencia previa, ya sean percepciones materiales o mentales o intuiciones del yo. *Si nunca hubiéramos observado nada, no tendríamos nada que*

conceptualizar. Este es un principio básico, gracias al cual se pueden evitar muchos errores. Los filósofos a menudo *utilizan un concepto para criticar o negar las mismas percepciones en las que se basó originalmente* , cometiendo una variante de la falacia del «concepto robado». Si uno tiene presente el orden de las cosas en el conocimiento, no desperdiciará su tiempo ni el de los demás con semejante estupidez. Muchos filósofos, por no observar cuidadosamente y evaluar con justicia los procesos cognitivos, han caído en el escepticismo y han propagado confusiones que han causado mucho daño en las mentes de las personas y en la sociedad. En el curso de la presente investigación revisaremos algunos de nuestros supuestos centrales con respecto al conocimiento abstracto, con el fin de justificarlo en principio. Lo que esperamos que quede claro es que la principal justificación de la abstracción es su fundamento en datos empíricos; No es algo "a priori" ni "trascendente".

La esencia de los conceptos radica en que proporcionan resúmenes, interpretaciones o explicaciones de particularidades fenomenológicas o intuitivas. Su orientación primaria es, por lo tanto, más objetiva que subjetiva, ya sea que se refieran al yo o al otro. Es decir, cuando el Sujeto forma una abstracción sobre sí mismo, se trata como un objeto cognitivo como cualquier otro en ese contexto. Asimismo, aunque dicha comparación y contraste constituye un

trabajo del Sujeto en cuestión, no se deduce que sea una «creación subjetiva»; depende de una acción del Sujeto, pero no «inventa» su objeto.

La ordenación propuesta de los datos, surgida de la actividad de abstracción, es inevitablemente inductiva cuando se extiende más allá de un instante. Pues solo lo que se da en un instante constituye evidencia pura, mientras que los supuestos vínculos y otras relaciones entre instantes son meras hipótesis confirmadas por estos (y otros posteriormente), ya que, como hemos dicho, más allá de un instante dado dependemos de recuerdos y anticipaciones. Por esta razón, lo conceptual tiene un estatus inferior al de lo empírico. No, como algunos suponen, «porque lo abstracto no es inherente a la experiencia», sino porque la extracción de conceptos a partir de percepciones e intuiciones depende de procesos que consumen tiempo y, por lo tanto, son potencialmente erróneos.

Por lo tanto, los términos, proposiciones y argumentos pueden, en última instancia, ser considerados en su totalidad, «verdaderos» o «falsos», en un sentido u otro. Los falsos pueden ser pretensiones deliberadas o intentos sinceros pero fallidos de transmitir información. El hecho de que algunas abstracciones sean erróneas no justifica en absoluto un juicio escéptico sobre la abstracción en sí misma, puesto que *dicho juicio es en sí mismo abstracto* . Nadie puede abogar consistentemente por la eliminación de

todas las abstracciones del conocimiento humano. Ni siquiera uno puede decirse a sí mismo (verbalmente o mediante una intención no verbal) que deje de usarlas, puesto que dicha comprensión o intención colectiva implica en sí misma abstracción. Por consiguiente, *algunas* abstracciones deben admitirse lógicamente; la única pregunta que queda es, *¿ cuáles?* Si se comprenden y, por lo tanto, se aceptan las abstracciones básicas de similitud y diferencia o de compatibilidad frente a incompatibilidad, hay pocas razones para negar *otras* abstracciones, pues *negar solo algunas abstracciones no tiene la misma fuerza que negarlas todas* .

Los conceptos abstractos son los objetos y resultados del discurso, pero no deben considerarse únicamente desde esta perspectiva. Su función epistémica no lo es todo. Pueden ser serios o lúdicos, estar presentes en primer plano de la conciencia, en segundo plano o en un nivel más profundo. Como ya se ha mencionado y veremos con mayor detalle, los conceptos abstractos implican, y suelen estar a su vez implicados en, la imaginación, la memoria de significado, la fantasía y la anticipación; por ejemplo, la memoria de su base perceptiva, la fantasía de las palabras que los simbolizan o la anticipación de hipótesis. Los conceptos abstractos también se ven afectados por nuestra vida interior y la afectan; por ejemplo, un prejuicio emocional puede influir en nuestra filosofía o

una filosofía del yo puede modificar nuestras decisiones.

5. Grados de interioridad

Es importante destacar, en la disertación mencionada, los grados de interioridad implícitos, en relación con la "distancia" de los acontecimientos respecto del observador.

Se distinguen cinco (o seis) grados de interioridad con respecto a **las emociones o sentimientos** (tomando dichos términos en su sentido más amplio), comenzando desde el más distante:

(a) sensaciones que se experimentan al tocar algo con la piel, la boca o la nariz (estas no se consideran emociones, pero se dice que uno las siente);

(b) sensaciones viscerales, placeres y dolores experimentados *en la región del cuerpo* (incluida la cabeza), ya sea por causas puramente físicas (por ejemplo, el dolor de los dedos quemados, el hambre, el dolor de estómago después de comer algo difícil de digerir o un dolor de cabeza debido al ruido) o por causas mentales (o psicosomáticas, por ejemplo, el miedo que se siente en el plexo

solar, el placer sexual o la cálida sensación de amor en el pecho);

(c) 'Sentimientos mentales', es decir, sentimientos concretos, no en ninguna parte del cuerpo, sino en el plano mental, si es que se puede decir que tales cosas existen;

(d) Representaciones mentales eventuales (como recuerdos, imaginaciones, sueños) de estas experiencias sensoriales (y posiblemente mentales), gracias a las cuales podemos recordarlas y reconocerlas, y a menudo evocarlas;

(e) las autoexpresiones del Sujeto, las actitudes implícitas en las veleidades y voliciones, los juicios de valor o valoraciones implícitos en sus elecciones; y

(f) implicaciones abstractas del comportamiento y de la emoción introspectada (de los cuatro tipos anteriores), conocidas mediante procesos de razonamiento.

Una emoción particular (estado de ánimo, impulso, o cualquier «afecto») a la que le damos un nombre, suele ser *un conjunto complejo de muchos o todos estos tipos de sentimientos* , relativamente concretos y pasivos como (a), (b), (c) o (d), o relativamente abstractos y activos como (e) o (f). Rara vez nos referimos a las unidades últimas de la emoción por sí

solas. Al distinguir los diversos significados de «emoción», podemos analizar y comprender mejor las emociones particulares. Por ejemplo, «estoy enamorado de ella» no puede reducirse a sensaciones placenteras en el corazón o en los órganos sexuales, ni siquiera al autoconocimiento de una evaluación abstracta. Estar enamorado puede significar experimentar sensaciones concretas (el tacto de su piel) y sentimientos o emociones (placer, deseo, admiración, dolor, miedo, culpa, vergüenza, lástima, etc.) al estar en contacto con la persona en cuestión o al pensar en ella, o puede referirse a una evaluación platónica, directa (me gusta) o indirecta (es simpática, digna de amor), y a la decisión de actuar de cierta manera (hacer el bien a la persona amada), o ambas (generalmente). Las acciones, tanto voluntarias como involuntarias, que se derivan de ellas (a largo plazo) también se considerarían importantes pruebas e indicadores empíricos, que permitirían juzgar objetivamente si el amor existe realmente o si se trata de una mera fantasía, y en qué medida.

El nudo de las emociones puede, por ejemplo, ser iterativo, con la observación de ciertas conjunciones de sentimientos o acciones que provocan sentimientos adicionales (por ejemplo, uno puede sentir culpa al desear o besar a alguien). Además, uno puede tener emociones contradictorias; no existe una «ley de no contradicción» con respecto a las emociones. «Me

gusta X» y «Me disgusta X» (o «Me gusta lo que no es X») no se consideran lógicamente contradictorios, sino simplemente incoherentes o opuestos, en el sentido de que implican acciones mutuamente destructivas (propósitos cruzados). Es decir, «Me gusta X» (en un momento y lugar determinados) niega «No me gusta X», pero no implica lógicamente «No me disgusta X» (o «No me gusta lo que no es X»). Consideramos el alma como potencialmente «una casa dividida», con partes que se inclinan hacia un lado y otras hacia el otro. De hecho, nuestra psicología se basa en la fragmentación entre nuestra "conciencia", encargada de la supervisión moral (en distintos grados, según la persona; algunas incluso pueden carecer de ese segmento reservado del yo), y nuestras tendencias impulsivas (que la conciencia puede desaprobar).

Volviendo a los grados de interioridad, las mismas distinciones se aplican a las facultades afines de la psique humana. Tenemos, por supuesto, **la cognición** de los cinco o seis tipos de «emoción» mencionados anteriormente; no solo existen, sino que son cognidas por el Sujeto. De manera similar, **la volición** puede considerarse en diversos niveles o profundidades. Si muevo la mano, puedo concentrarme en las sensaciones táctiles o visuales de mi mano, en la sensación y la visión de su movimiento, o en el placer o el dolor que dicho movimiento pueda producir, o en la imaginación visual de mi mano moviéndose (con los

ojos cerrados), o en el propósito o las causas de su movimiento (es decir, en el logro mentalmente proyectado que se busca con dicho movimiento, o en los procesos conceptualmente supuestos por los que se produce), o, por último, en el acto intuitivo de querer. Una volición particular puede involucrar cualquiera o todos estos aspectos.

En rigor, solo el acto más íntimo de querer, conocido por el autoconocimiento, puede denominarse volición; todos los acontecimientos posteriores se consideran meros efectos de la misma, reacciones mentales o físicas. La voluntad nunca es involuntaria; solo la imaginación o el movimiento corporal pueden serlo. En el ámbito mental, las imágenes pueden proyectarse involuntariamente, como en los sueños. En el ámbito físico, fuerzas externas al cuerpo pueden moverlo, y este puede sufrir disfunciones internas (por ejemplo, parálisis) o la ausencia de órganos (por ejemplo, una herida en la mano). En cambio, la voluntad presunta (dentro de un rango limitado) siempre está a nuestro alcance, es un acto libre del alma y el primer acto de cualquier serie «volitiva». Por lo tanto, la volición como tal se considera un acto espiritual que influye en los otros dos dominios: la matriz mental de la imaginación (en la que la materia también puede influir) o la materia (en la que la imaginación en sí misma no puede influir).

Estos dominios no pueden incidir directa ni mecánicamente en lo espiritual, sino únicamente a

través de las cogniciones del Sujeto. *La cognición* siempre (o al menos habitualmente) precede a la voluntad, proporcionando al Sujeto cuestiones a las que responder, pero sin determinar la respuesta. La cognición da lugar a juicios de valor y actitudes del Sujeto, es decir, a acontecimientos en el ámbito espiritual. Pero incluso estos antecedentes subjetivos de la acción volitiva no determinan definitivamente la voluntad; el Sujeto aún debe querer una acción en la dirección que sugieren. Se dice, pues, que la cognición (y sus objetos) y la valoración (o, en un sentido más amplio, la emoción) « *influyen* » en las acciones (las hacen más probables que otras), pero solo la voluntad puede considerarse *determinante* de las acciones. La «voluntad», por lo tanto, se refiere con mayor precisión a los movimientos subjetivos del Sujeto: él es su única causa, en el sentido de *Agente* (o Autor o Actor). Tales movimientos no existen sin el Sujeto; no son productos finales de sus actos, sino *sus* actos mismos. Él es directamente responsable de ellos, su perpetrador. Los sucesos subsiguientes (por ejemplo, el movimiento de la mano) no son actos de voluntad, sino efectos (habituales) de la voluntad, aunque se les denomine vagamente «volitivos». En estos últimos, la responsabilidad es (generalmente) solo indirecta, ya que otras fuerzas pueden influir en ellos.

Mediante la estratificación de objetos aquí propuesta, podemos comprender mejor qué entendemos por

libertad de voluntad. Sin embargo, las consideraciones más profundas sobre causalidad y juicios causales se abordarán por separado.

4. CONCEPTUALIZACIÓN

En este capítulo, intentaremos esclarecer los procesos de conceptualización, es decir, cómo desarrollamos ideas abstractas a partir de la experiencia. Muchos filósofos han abordado esta difícil tarea, pero han caído en errores o irrelevancias debido a su incapacidad para comprender todas las cuestiones lógicas implicadas. Necesitamos explicar cómo se realizan las comparaciones y los contrastes, evitando el razonamiento circular. Debemos demostrar que las pruebas lógicas no son criterios arbitrarios, como algunos afirman, sino que constituyen la única manera honesta y sensata de evaluar cualquier dato. Necesitamos clarificar la verbalización y asegurarnos de que no distorsione nuestras ideas. También podemos proponer una teoría de los «universales».

1. Igualdad y diferencia

Las supuestas percepciones de semejanza y diferencia constituyen la base primordial de toda formación conceptual, es decir, de la agrupación, la denominación o la clasificación. Estas son de dos tipos: la semejanza o diferencia *particular* , que se refiere a elementos puramente perceptivos (materiales o mentales) o intuitivos (autoconocibles); y la semejanza o diferencia *abstracta posterior* , que se refiere a productos conceptuales de los primeros. O, dicho de forma más precisa, la semejanza y la diferencia en un nivel particular son los fundamentos de la abstracción; es decir, todo aquello que consideramos igual entre sí y diferente de otras cosas se convierte así en parte de los *primeros abstractos, de los cuales se derivan* en última instancia todos los demás .

Una idea o principio importante que podemos plantear desde el principio es que **la semejanza no es algo que percibimos, sino *la disimilitud* ; la semejanza es simplemente la ausencia de disimilitud** . Así, a pesar de las polaridades que les hemos dado a las palabras, la semejanza es algo negativo, mientras que la disimilitud es algo positivo. Todo nos parece igual

hasta que discernimos alguna diferencia. Juzgamos las cosas como singulares o iguales si no hemos notado pluralidad o diferencia entre ellas. Por lo tanto, en sentido estricto, la disimilitud se puede experimentar, mientras que la semejanza es un objeto racional.

Consideremos primero ciertas percepciones (objetos materiales o mentales de percepción) en el campo visual (específicamente, las formas), y luego pasaremos a otras percepciones visuales, así como a las auditivas y a las de otras modalidades sensoriales.

Cuando nos enfrentamos a dos percepciones *materiales visibles* (fenómenos que aparecen *simultáneamente* en el campo visual), las comparamos principalmente proyectando mentalmente (imaginando externamente) líneas paralelas desde puntos de una a puntos de la otra (siendo estos puntos subdivisiones imaginarias de los fenómenos, en puntos claros u oscuros: unos y ceros digitales). Si todas estas líneas emparejan puntos que son ambos claros o ambos oscuros, los objetos se consideran completamente similares (idénticos); si ningún punto coincide, los objetos se consideran completamente diferentes; si solo algunos coinciden, los objetos se consideran *iguales (similares) en algunos aspectos y diferentes (disímiles)* en otros . Existen, por lo tanto, *grados* de semejanza o diferencia.

Dicha **comparación** (en su sentido más amplio, que incluye tanto la comparación con el objetivo positivo de encontrar puntos de semejanza como la que tiene el objetivo negativo de encontrar puntos de disimilitud, es decir, el "contraste") implica, por lo tanto, un acto imaginativo (específicamente, una alucinación de líneas mentales en la región material del espacio), pero su resultado viene dado por el fenómeno visual (evidentemente hay o no hay pares de puntos claros u oscuros en los dos extremos de las líneas).

Otra forma menos directa de comparar objetos visuales es proyectando externamente una imagen mental de un objeto (generalmente uno percibido previamente, cuya imagen se almacena en la memoria) sobre el otro objeto (presente en el campo visual). Esta *yuxtaposición* se produce principalmente cuando los dos objetos no están presentes simultáneamente, o están tan separados en el espacio que al enfocar la atención en uno se desvía la atención del otro, de modo que no se puede considerar que comparten el mismo campo visual al mismo tiempo. En tal caso, superponemos la imagen de un objeto sobre el otro y contamos cuántos puntos se superponen y cuántos no [48]. Aquí también interviene un acto imaginativo (la proyección en el espacio externo de

[48] En tal caso, la proyección mental no borra por completo un objeto material idéntico, sino que lo oculta de manera efectiva.

una imagen mental o un recuerdo), pero el juicio se basa en observaciones pasivas.

Una tercera forma, aún menos directa, consiste en comparar y contrastar imágenes mentales de ambos objetos materiales bajo escrutinio; esto puede utilizarse, por ejemplo, si ninguno de los objetos está presente el tiempo suficiente, ya que ambos son demasiado efímeros. Otras formas son experimentales: el observador puede moverse aparentemente con respecto a los dos objetos de manera que queden en la misma línea de visión (apelación a la perspectiva) o mover aparentemente un objeto de manera que quede físicamente encima del otro y lo oculte en todas direcciones [49]. Estos experimentos físicos no implican, en sí mismos, proyecciones mentales.

En la práctica, todas estas diversas maneras podrían usarse en combinación, reforzándose mutuamente o atenuando en cierta medida nuestros juicios (en cuanto al grado de similitud y disimilitud). Los experimentos físicos pueden ser criticados por alterar el campo visual, ya que lo que se compara después de dicho

---

[49] El objeto más pequeño se colocará relativamente más cerca del observador que el más grande, y ambos podrán rotarse gradualmente, de modo que todos sus lados queden yuxtapuestos y comparados. Estas manipulaciones se consideran un mero *posicionamiento* de los objetos, y, siempre que se acepten las hipótesis subyacentes a la perspectiva, incluida la continuidad de los fenómenos adyacentes, los objetos en sí mismos no se ven afectados.

movimiento no es la escena original, sino una nueva. En tal caso, debemos recurrir a un recuerdo (es decir, una imagen mental) del objeto movido, yuxtapuesto a su supuesta nueva manifestación, y juzgar que ambos son iguales mediante una inferencia (la imagen 1 es similar al objeto 1 y similar/diferente al objeto 2; por lo tanto, los objetos 1 y 2 son similares/diferentes). Por consiguiente, incluso estas comparaciones experimentales implican imaginación.

Además de las comparaciones de forma, debemos considerar las comparaciones de tamaño, es decir, las *medidas.* o *títulos* de cosas. Dos cosas pueden tener la misma forma, pero tamaños diferentes. Para abordar este problema, introducimos el concepto de *proporción* . La medición comparativa es un acto experimental en el que, en la imaginación o físicamente, utilizamos un estándar de medición, una regla graduada. En la imaginación visual, esto simplemente significa que, en lugar de comparar puntos (como se mencionó anteriormente), comparamos conjuntos de puntos (líneas de dos o más puntos), ignorando o teniendo en cuenta las diferencias en el número de puntos que los componen (según nos conformemos con proporciones imprecisas o necesitemos ser exactos).

Las consideraciones de "escala" a menudo implican un acto mental de "acercamiento". En *La ilógica budista* [50], afirmo:

> Ahora bien, el zoom simplemente produce una nueva imagen; por lo tanto, en realidad no estamos subdividiendo repetidamente la misma imagen, sino que simplemente *decimos* : «Supongamos que esta imagen es un detalle de la anterior». La nueva imagen tiene el mismo tamaño que la anterior, pero su *escala* se declara diferente.

Cabe destacar que esta declaración no tiene por qué ser verbal, sino más bien *una intención* . Es decir, pretendemos que una línea visualizada se considere *una porción* de otra línea visualizada, aunque ambas líneas tengan, de hecho, un tamaño *similar* al proyectarlas mentalmente. Ni la proyección mental de imágenes ni una declaración verbal pueden explicar completamente la «proporción»; además, debemos, como es importante señalar, referirnos a la intención *intuitiva* de que esta línea «representa» una fracción de aquella. Posteriormente, podemos especificar cuántas fracciones de este tipo equivaldrían al todo.

El trazado mental de líneas mencionado inicialmente también puede ser criticado por requerir tiempo e implicar cambios de atención, de modo que, para

---

50 En el capítulo 5.

cuando se trazan las líneas, ya no comparamos los dos objetos originales, sino nuestras numerosas imágenes mentales (recuerdos) de ellos. Sin embargo, estas diversas imágenes han superado sucesivamente la prueba de correspondencia con sus objetos originales (la imagen 1 coincide con el objeto 1, la imagen 2 coincide con el objeto 2) —expresamos este hecho llamándolas « *representativas* »—, de manera que podemos inferir con razón el juicio resultante (que los objetos 1 y 2 son iguales/diferentes) a partir de la igualdad o desigualdad de sus imágenes. En conclusión, la comparación y el contraste de objetos materiales generalmente implican la proyección mental de imágenes de dichos objetos, aunque muchos también se basan principalmente en la proyección de líneas entre ellos.

Cabe mencionar que las experiencias visuales no solo involucran formas, sino también intensidad lumínica (sombreados) y frecuencia (colores *)* . ¿Cómo, por ejemplo, reconocemos distintos colores como todos verdes, aunque presenten una gama notable? Para tales cualidades, parece necesario un argumento por analogía. Es también por analogía que debemos intentar explicar aquí las comparaciones con respecto a los campos experienciales de *las otras modalidades sensoriales* : sonidos, olores, sabores y el tacto. Presumiblemente, dividimos mentalmente las experiencias en fenómenos elementales, que luego

comparamos entre sí o con sustitutos imaginarios, o determinamos experimentalmente de alguna manera (por ejemplo, en etapas posteriores del desarrollo, podríamos grabar sonidos en una computadora y hacer que proyecte en su pantalla ondas visibles que se correspondan matemáticamente con las ondas sonoras en cuestión).[51]

Si bien los fenómenos materiales de luz o sonido tienen equivalentes mentales evidentes —podemos pensar en imágenes visuales (incluidos colores) o hablar con nosotros mismos (es decir, mentalmente) a voluntad—, no resulta inmediatamente obvio que podamos producir imágenes mentales (recuerdos) de los fenómenos del olfato, el gusto y el tacto a voluntad estando despiertos (aunque mis propias introspecciones sugieren que sí ocurren en los

---

[51] En este contexto, conviene tener en cuenta que el color, el sonido, los olores, los sabores, las sensaciones táctiles y las emociones parecen tener aspectos tanto espaciales como temporales, lo que da lugar a nuestras *correlaciones entre las modalidades sensoriales* . Así, la sensación de profundidad en el mundo material circundante no se debe únicamente a las percepciones y concepciones de la perspectiva, sino también a diversas sensaciones sonoras y táctiles, que añaden cuerpo a la profundidad visual. Los sonidos u olores que experimentamos tienen dirección, en relación con los movimientos de su fuente externa en el espacio o de nuestro cuerpo con respecto a ella. Los alimentos que comemos tienen una ubicación, forma/tamaño y textura en nuestra boca y lengua, una dureza o blandura y ciertos sonidos bajo nuestros dientes, no solo un sabor y un olor. Estas inferencias de espacialidad se basan en hipótesis muy complejas que involucran tanto eventos perceptivos como causas y condiciones conceptualmente asumidas.

sueños). Sea como fuere, a menos que podamos idear un escenario teórico alternativo adecuado, debemos asumir la doctrina de que la imaginación (o al menos la memoria) de estas modalidades sensoriales es posible, ¡ya que evidentemente somos capaces de *reconocer* tales fenómenos![52]

También deberíamos considerar la comparación de objetos *mentales* de percepción. Con respecto al campo visual, en primer lugar, la imaginación interna o externa de líneas, unidas a voluntad de punto a punto entre dos objetos cualesquiera, sería una hipótesis suficiente. No hay necesidad lógica, aquí, de producir una imagen mental de ninguna de las imágenes mentales, ya que tan pronto como se piensa en los objetos mentales primarios (con el fin de compararlos), estos están presentes en el campo visual mental y dicha imaginación sería redundante. Pero uno puede, en lugar de trazar mentalmente líneas entre ellos, mover mentalmente un objeto mental hacia el otro, yuxtaponiéndolos para confirmar punto por punto su similitud o diferencia. Este movimiento aparentemente

---

52 Por ejemplo, puedo reconocer un olor como el de una rosa, es decir, similar a olores que he experimentado previamente y que he clasificado como tal, aunque no parezca capaz de reproducir una «imagen» de ese *olor* en mi mente a voluntad. Pero, curiosamente, en un sueño puedo percibir el aroma de una rosa, aunque no haya ninguna cerca. Sin duda, cada persona tiene una capacidad de percepción diferente. Estoy seguro de que algunas personas visualizan mejor que yo, así que quizás algunas sí puedan imaginar el aroma de una rosa.

no requiere confirmación adicional mediante imágenes, ya que está, por así decirlo, garantizado por la voluntad introspectiva del observador. Supuestamente, lo mismo ocurre con las demás modalidades sensoriales.

Resulta más difícil rastrear las comparaciones y los contrastes entre los aspectos intuidos, a partir de los cuales se formulan abstracciones sobre la psique. Evidentemente, se producen de forma introspectiva, pero en este momento no puedo precisar cómo, así que dejaré la cuestión abierta.

Los primeros conceptos abstractos mencionados anteriormente son solo algunos de los más básicos. A partir de su aplicación, se infiere, se deduce o se asume gradualmente todo un mundo de conceptos abstractos más específicos o genéricos. Por ejemplo, también existen, suponemos por analogía con las sensaciones fenomenológicas e intuitivas, «sensaciones abstractas» inferidas a partir de los juicios de valor y los patrones de comportamiento del observador. Estas no deben confundirse con [53]las

---

[53] *La indiferencia* a veces se considera un tercer tipo de sentimiento, aunque estrictamente hablando se refiere a la falta de sentimiento. Esto se debe, por supuesto, a que la ausencia de placer o dolor denota juicios de valor subyacentes que excluyen el interés del sujeto en el objeto en cuestión. Además, cabe señalar que algunos sentimientos tienen una polaridad *incierta* , es decir, nos resulta difícil decir si son placer, dolor o quizás ambos a la vez. Esto se menciona aparte del hecho de que una misma cosa puede *causar* sentimientos

sensaciones de placer/dolor (que son fenómenos fisiológicos, es decir, fenómenos materiales concretos experimentados en el cuerpo), que ocasionalmente pueden ser causadas (creemos) por sensaciones abstractas. Tampoco debemos confundirlas con lo que he denominado anteriormente «sensaciones mentales» (si es que existen) y «sensaciones intuitivas» (que son datos brutos para la abstracción). Las sensaciones abstractas son entidades hipotéticas, que amplían los términos por analogía; son de naturaleza más juiciosa o racional.

En lo que respecta al conocimiento de la semejanza o diferencia más abstracta, deberíamos, en principio, considerar nuestras identificaciones como *hipótesis sujetas a las leyes de la aducción* . Los conceptos de semejanza y diferencia concretas se extienden por analogía para incluir la semejanza y diferencia abstractas presuntas, supuestas o postuladas. No «vemos» directamente lo abstracto como igual o diferente, como hacemos con lo concreto. Más bien, postulamos que algo similar a la semejanza o diferencia relaciona dos abstractos dados (inferidos respectivamente como se describió anteriormente), y

---

opuestos, como por ejemplo cuando un masoquista es azotado y siente tanto dolor en la espalda como placer sexual. Con esto quiero decir que un mismo sentimiento puede ser ambiguo (de modo que el principio de no contradicción puede no ser aplicable con respecto al placer y al dolor, es decir, no son contrarios estrictos). De manera similar, y aún más, con respecto a los sentimientos abstractos.

luego ponemos a prueba esta teoría confirmándola o refutándola aductivamente, en competencia con alternativas concebibles. El proceso de comparación es aquí menos directo y sus resultados son menos permanentemente seguros.

En la práctica, los objetos que comparamos rara vez son formas visuales simples, sino complejos con múltiples aspectos. Todos los procesos concretos descritos anteriormente, además de muchos abstractos, se activan simultáneamente en cualquier acto de comparación. Por lo tanto, es difícil describir la comparación de manera concisa. Por ejemplo, comparemos dos alfombras en el suelo de mi sala. Básicamente, puedo relacionarlas en cuanto a su rectangularidad trazando líneas desde las esquinas de una hasta las de la otra. Esto es posible incluso si difieren en tamaño o están colocadas de manera diferente, mediante ajustes de perspectiva. Pero si una fuera redonda y la otra cuadrada, esto sería inconcluso, y tendría que referirme a su color o textura (un fenómeno táctil), o de forma más abstracta a su tejido (lana o algodón) o incluso a su función (calidez, decoración, etc.). O al comparar dos árboles, no esperaría que su forma general fuera siempre similar, sino que me referiría a la corteza y las hojas, o a las células observadas bajo un microscopio, o de forma más abstracta a los procesos biológicos observados (que en sí mismos son complejos).

En conclusión, la semejanza o diferencia son juicios geométricos en el nivel concreto más simple de la forma visible, pero en niveles más complejos, otras modalidades sensoriales, así como hipótesis e inferencias abstractas (basadas en cierta medida en experiencias concretas previas), se suelen tener en cuenta para determinar la semejanza y la diferencia [54]. No obstante, aquí he intentado postular un escenario que explique de forma creíble cómo aprehendemos la semejanza o la diferencia, ya en cierta medida, en el nivel concreto más simple. Personalmente, aún no veo ninguna explicación alternativa, por lo que la considero una buena hipótesis de trabajo que justifica nuestras comparaciones (en la medida en que hayamos prestado suficiente atención, por supuesto). Sin embargo, se reconoce que incluso los casos aparentemente simples suelen ser mucho más complejos en realidad, y es difícil describir tales procesos con precisión, ya que varían enormemente (involucran muchas modalidades sensoriales y también trabajo conceptual/lógico).

---

[54] Cómo ocurre exactamente esto con respecto a las demás modalidades sensoriales, es cierto que queda vago. Deberíamos considerar que las comparaciones y contrastes en estas modalidades sensoriales son menos fiables. En última instancia, creo que debemos recurrir a una teoría que postula que estas otras modalidades sensoriales consisten en vibraciones perceptibles subliminalmente hasta cierto punto, al ser de alguna manera reducibles a fenómenos lumínicos, comparables con la correspondencia de puntos. Lo mismo ocurre con las intuiciones.

La comparación o el contraste, directos o indirectos, pueden considerarse principios de lógica, ya que es sobre su base que iniciamos la conceptualización. Una vez que las percepciones de cualquier tipo se declaran iguales o diferentes en ciertos aspectos, agrupamos mentalmente *sus* imágenes (o, más precisamente, vinculamos sus recuerdos en las redes neuronales) y, por lo general, aunque no siempre, les *asignamos* un nombre (es decir, un sonido físico o imaginario; y, en el caso del lenguaje escrito, un símbolo visual). El valor o la utilidad de nombrar radica en que nos proporciona un sustituto fácilmente evocable para experiencias difíciles de recordar (como olores, sabores o sensaciones táctiles) o conceptos más abstractos.

> Cabe destacar que el misterio de la semejanza y la diferencia no puede explicarse (como algunos filósofos han intentado) simplemente afirmando que los nombres arbitrarios que damos a las cosas son su único rasgo común. Lógicamente, esta hipótesis incurre en una falacia de petición de principio, ya que los nombres *también* tienen instancias individuales que deben ser juzgadas como iguales o diferentes.

Los conceptos primarios resultantes de dicha agrupación y denominación (que en realidad son proposiciones, como «x es igual a y, por lo tanto, ambos se simbolizarán con z») pueden servir como objetos en comparaciones «abstractas» derivadas, las

cuales, a su vez, pueden generar comparaciones aún más abstractas a medida que la clasificación avanza a niveles superiores o más profundos. Debería quedar claro, al menos si las explicaciones anteriores resultan convincentes, que el papel de la imaginación en los procesos de comparación no menoscaba la *objetividad* de la igualdad o diferencia concluida. Las proyecciones mentales implicadas no afectan a los objetos materiales que intentan representar (y se demuestra que lo hacen mediante la correspondencia); no se trata de voliciones del tipo «la mente sobre la materia», manipulaciones arbitrarias, sino simplemente yuxtapuestas. Por esta razón, podemos considerar con razón nuestros conceptos primarios (y sus derivados mediante lógica inductiva) como empíricamente fundamentados y epistemológicamente justificados.

2. Compatibilidad o incompatibilidad

Ligados a la semejanza y la diferencia están los conceptos de compatibilidad o incompatibilidad, que subyacen a lo que Aristóteles denominó las tres «leyes del pensamiento»: identidad, no contradicción y exclusión del término medio. ¿Cómo comprendemos que las cosas (percepciones, intuiciones, conceptos y proposiciones sobre ellas) pueden coexistir (compatibles), no pueden hacerlo (incompatibles) o son problemáticas (no se puede determinar su compatibilidad ni incompatibilidad)? Debemos responder a esta pregunta con urgencia si admitimos que estos procesos lógicos de **confrontación** son tan fundamentales como los de identificar la semejanza o la diferencia. Toda la ciencia lógica se fundamenta en esta premisa, y debemos explicar cómo sabemos que dos cosas son armoniosas, mutuamente excluyentes o de correlación indeterminada.

Una idea o principio importante que podemos sugerir desde el principio es que **la consistencia no es algo que percibimos, sino que reside *en* la consistencia; la consistencia es simplemente la ausencia de inconsistencia** . Así, a pesar de las polaridades que les hemos dado a las palabras, la compatibilidad es

algo negativo, mientras que la incompatibilidad es algo positivo. Todo nos parece armonioso hasta que detectamos algún conflicto. Juzgamos las cosas como consistentes, siempre que no tengamos una comprensión lógica de la inconsistencia entre ellas. Por lo tanto, en sentido estricto, la inconsistencia puede ser directamente «vista», mientras que la consistencia se suele asumir hasta que se comprueba su ausencia. En algunos casos, la consistencia se pone en duda indirectamente, sin que se haya encontrado una inconsistencia directa, de modo que surge una incertidumbre.

Aristóteles formuló sus tres «leyes» inicialmente en referencia a percepciones o conceptos, enunciando «A es A», «A no puede ser no-A» y «O es A o no es A». Posteriormente, las formuló en referencia a proposiciones. Como argumento extensamente en *Lógica del futuro* [55], estas leyes no son leyes en el sentido de principios a priori o axiomas arbitrarios, como algunos han afirmado, aunque son evidentes por sí mismas, ya que negarlas es contradictorio [56], sino que deben considerarse dadas de alguna manera en sus objetos. Psicológicamente, son impulsos profundos (que pueden ignorarse o seguirse) que hacen racionales a los seres humanos; éticamente (en la

---

55 Véase *Lógica del futuro* , capítulos 2 y 20.

56 Véase *Lógica del futuro* , capítulo 31.

ética de la adquisición de conocimiento), son herramientas e imperativos indispensables para responder activamente a ciertas situaciones epistémicas de determinadas maneras (aunque uno puede ser deshonesto o inconsciente e ignorar los hechos, o evasivo o perezoso e ignorar el imperativo).

La identidad evoca la imagen visual y la sensación de calma, atracción o la tendencia a la fusión de dos cosas (ecuación); la contradicción, la de conflicto, repulsión o colisión explosiva entre ellas (porque no pueden ocupar el mismo lugar); mientras que la exclusión del término medio se refiere a una brecha o deficiencia entre ellas (generando dudas e interrogantes). Estas pueden ser representaciones imaginativas para el debate filosófico, como en este caso, pero no siempre (o nunca) se relacionan con la identificación concreta de la identidad, la contradicción o las necesidades de investigación. Su implicación es más técnica o abstracta, abarcando, por así decirlo, el ámbito de la experiencia y el del conocimiento conceptual. Aunque formuladas como una tríada, las leyes del pensamiento son tres aspectos de una misma necesidad.

La ley de identidad, en pocas palabras, nos dice que "lo que ves es lo que obtienes": es un mero reconocimiento de que los datos de la experiencia fenoménica son los datos fundamentales de cualquier empresa de conocimiento; que, en última instancia, no

hay otros datos en los que basar la inferencia, por lo que se debe prestar atención a todos sus detalles y tenerlos en cuenta en cualquier inferencia. Con respecto a su formulación como "A es A", con referencia a términos en lugar de proposiciones, esta ley simplemente significaría que, si comparamos, por ejemplo, los puntos constituyentes de dos fenómenos complejos, ya sean materiales o mentales, debemos reconocer que dondequiera que *aparezcan* (o no aparezcan) puntos, podemos afirmar con certeza que hay *(* o no hay, respectivamente) puntos (al menos puntos fenoménicos), al menos por ahora, hasta que la situación cambie o un análisis más profundo tienda a desmentir la primera observación (porque muchas observaciones posteriores la reemplazan, por su peso estadístico).

La identidad es una ley, porque no hay otra forma de concebir las cosas: *en este nivel fenoménico, «parecer» es «ser»* . Puedes negar la realidad de tu fenómeno, pero no su ocurrencia o existencia. Si intentas negar tu fenómeno real hipotetizando *inmediatamente* algún «fenómeno» invisible y contradictorio detrás de él (un noúmeno, para usar la palabra de Kant), estás condenado a ser básicamente aempírico y, por lo tanto, carecer de justificación epistemológica para tu propio acto. No tienes nada que mostrar para tu caso, ya que por definición apelas a lo *invisible* , *mientras que debes reconocer lo visible*

como visto para negarlo . La falta de fundamento y la circularidad de tal negativa a aceptar el fenómeno (*como* fenómeno, al menos) simplemente reflejan que el fenómeno experimentado es el dato con el que hay que lidiar en primer lugar (por esta razón, cualquier negación del mismo está obligada a admitirlo, implícita y explícitamente al referirse a él). Por supuesto, toda esta argumentación es muy conceptual y, por lo tanto, solo resulta significativa, en el mejor de los casos, de forma tardía y periférica, en cualquier acto real de aceptación del fenómeno como tal.

Fenomenológicamente, la ley de identidad implica que una imagen de una entidad material, proyectada mentalmente externamente sobre ella, no la borra (ya que se encuentra, por así decirlo, en un espacio paralelo, transparente). Cuando dicha imagen mental aparentemente comparte espacio exterior con el cuerpo material sobre el que se proyecta, el fenómeno en su conjunto cambia, aunque la entidad material permanece (persiste como una apariencia), habiendo sido *aumentada* con respecto a una imagen mental. Es decir, el nuevo fenómeno se ve ampliado (por una imagen adicional) en comparación con el fenómeno original. Esto significa que la postulación de un noúmeno simplemente añade un componente mental (incluyendo fenómenos adicionales) al primer fenómeno presentado, y no logra borrarlo, precisamente porque se introduce *en relación con* él

(específicamente, como un intento de explicarlo o de eliminarlo).

La ley de identidad es un impulso, una llamada al empirismo, que normalmente obedecemos sin dudar ni cuestionar. Reconoce que las apariencias pueden, a la larga, cambiar o resultar engañosas, teniendo en cuenta todas las demás apariencias. No niega, ni acepta *ab initio* , que tras la apariencia visible pueda haber sucesos o cosas invisibles; pero tal resultado solo puede alcanzarse mediante una consideración global de todas las experiencias y una profunda reflexión. Es decir, los «noúmenos» bien podrían existir más allá de un campo de fenómenos determinado, pero tendrían que ser productos finales de un proceso evaluativo y no podrían ser suposiciones iniciales. Dado que evocar noúmenos no anula los fenómenos en sí mismo (simplemente les añade más), las preguntas inherentes a los fenómenos y su aparición ante nosotros permanecen sin respuesta.

> La razón por la que la tesis de los noúmenos parece creíble a primera vista es que experimentamos diferentes modalidades sensoriales, cada una de las cuales implica que las demás son *incompletas* , y conservamos la memoria de los cambios en nuestra experiencia o su interpretación *a lo largo del tiempo* , de modo que nuestro conocimiento conceptual (o sus suposiciones) ha llegado naturalmente a la

conclusión de que « *las cosas no son del todo ni siempre lo que parecen* ». Pero en tal caso, el término noúmeno no es más que otro nombre para los abstractos o conceptos. Sin embargo, en la acuñación y el uso que hace Kant del término, el noúmeno no es una extensión oculta del fenómeno, sino que pretende descartarlo y reemplazarlo por completo. El noúmeno es, por definición, incognoscible (universalmente), aunque los kantianos nunca nos explican cómo es que *ellos* mismos tienen el privilegio de saber lo suficiente *sobre* él como para saber que existe y es incognoscible. La afirmación correcta sería, más bien, que los noúmenos (es decir, de forma menos abstrusa, los abstractos, los conceptos) no son experiencias concretas, sino meras derivaciones lógicas de las percepciones. Se espera que sean ontológicamente "más reales" que las percepciones, profundizando en la realidad más allá de la superficie visible de las cosas (a la que supuestamente estamos algo restringidos por el rango limitado de modalidades sensoriales abiertas a la cognición), aun cuando se admite epistemológicamente que son menos fiables.

Las leyes de no contradicción y del tercero excluido están entrelazadas con la de identidad, como se evidencia en los argumentos anteriores. Pero, ¿cómo

sabemos que «A no es no-A» o que se trata de una u otra opción? Consideremos nuestro punto de luz básico o su ausencia (oscuridad) en el campo visual: dicho punto, evidentemente, nunca se contradice consigo mismo. Nunca percibimos un punto y no lo percibimos simultáneamente; en cualquier lugar en el que mentalmente decidamos enfocarnos, aparece o no aparece un punto iluminado (o oscuro). A este nivel, donde el objeto se reduce a un solo carácter (luz) y a un lugar preciso (el tamaño más pequeño posible), no podemos responder *honesta y sinceramente* «sí y no» o «ni sí ni no» a la pregunta. Está ahí o no está. Si parece estar ahí, está. Si no parece estar ahí, no está. Ni siquiera podemos fingir que no vemos lo que vemos, al menos no con palabras, pues tendríamos que reconocer su significado y, por lo tanto, el fenómeno real.

Estas leyes pertenecen *al* mundo fenoménico, en la medida en que ningún fenómeno aparece contradictorio ni como un ni-ni, es decir, por *ausencia* de evidencia empírica en contrario. Pertenecen porque sus negaciones *no están* presentes. Pero se relacionan con la mente, puesto que cuando aparece un punto A y comenzamos a hablar del no-A invisible, *en realidad estamos imaginando el no-A en nuestra mente* , e introducimos así un nuevo elemento (mental). Según la ley de identidad, este fenómeno no-A (que es mental) debe distinguirse de su supuesto

opuesto A (lo dado, que puede o no ser mental), y admitirse como una *adición* en el campo experiencial. Sin embargo, sigue siendo cierto que A y el no-A en sí mismos no coexisten ni están ambos ausentes en el campo; más bien, lo que experimentamos es la coexistencia del A dado con un no-A *proyectado .*

La ley de la contradicción no niega la posibilidad de que dos cosas *diferentes* coexistan, como un punto de luz y la imaginación (o el recuerdo) de la ausencia de dicho punto de luz; tales cosas son simplemente contrarias. La ley del tercero excluido no niega la posibilidad de que algo y *la idea de* su ausencia estén ambos ausentes de un campo de experiencia; en tal caso, aún podemos suponer, como de hecho vemos *en* la experiencia, que la cosa misma está ausente (aunque la idea de su ausencia esté supuestamente ausente, ¡hasta que se mencione como ausente!) [57].

---

[57] Nuestra mente parece estar configurada de tal manera que, en efecto, podríamos considerar que siempre pensamos en lo *que* no es A cuando *vemos* A. Esto no es una mera perversión de la mente, sino más bien una expresión del hecho de que la formación de conceptos implica no solo la referencia a las similitudes percibidas entre dos objetos, sino también a *las diferencias percibidas* entre otros objetos y ellos. Por lo tanto, para clasificar algo como A, debemos simultáneamente desclasificarlo de lo que no es A. Es decir, el *pensamiento* de A evoca automáticamente el *pensamiento* de lo que no es A, a efectos de distinción. No es que A en sí mismo implique lo que no es A (aunque en la mayoría de los casos, A en una cosa implica lo que no es A en otras, de lo contrario ni A ni lo que no es A serían distinguibles en primer lugar), sino que A no puede delimitarse ni comprenderse completamente sin tener en mente lo que no es A como una posible alternativa (excepto

Así pues, estas leyes son empíricas, en el sentido de que no imponen nada al fenómeno, sino que lo aceptan tal como es. Simplemente devuelven *al observador* al ámbito de la experiencia, si se atreve a desviarse. No implican una modificación o manipulación del fenómeno, sino que, por el contrario, hacen que el observador *preste atención de forma abierta y cuidadosa a* lo fenoménico. Implican una distinción entre fenómenos primarios (ya sean «materiales» o «mentales»), dados *ab initio* , y supuestas representaciones imaginarias (ideas, fenómenos mentales) de fenómenos eventuales, que simplemente introducen fenómenos adicionales.

Es fundamental recalcar que **la negación es un acto lógico** . Nunca es una experiencia pura, sino que siempre implica la interferencia conceptual del Sujeto. En lógica formal, términos como A y no-A son neutros y formalmente indistinguibles. Es decir, funcionan de forma intercambiable, de modo que la negación de no-A (no-no-A) es técnicamente equivalente a A (por obversión); y podríamos etiquetar no-A como 'B' y A como 'no-B' sin afectar los procesos inferenciales. Sin embargo, a nivel fenomenológico, estas etiquetas son bastante distintas. Algo que aparece se etiquetaría

quizás la «no existencia», aunque en ese último caso, podemos decir que el término es meramente verbal, sin un referente concreto concebible). Además, los conceptos formados por negación (como la oscuridad) presuponen que algunos fenómenos relativamente positivos (como la luz), cuya ausencia expresan, fueron concebidos previamente.

positivamente (por ejemplo, A), mientras que algo que no aparece se etiquetaría negativamente (como no-A).

Lo que aquí denominamos A es un fenómeno o percepción. Lo que aquí denominamos no-A *no es* aparente en sí mismo, sino que solo es efectivamente «aparente» en el sentido de que *A* no apareció. No-A significa que nos hemos *preguntado* «¿está A ahí (es decir, en el campo fenoménico)?» *y, tras un análisis más profundo, hemos respondido* «no, no lo encuentro ahí». La primera (presencia) se conoce *directamente* , la segunda (ausencia) se conoce *indirectamente* mediante una proyección mental (*imaginar* A, es decir, inventarlo o recordarlo a partir de percepciones previas) junto con una búsqueda experimental (cuyo resultado es infructuoso). Claramente, se trata de cogniciones muy diferentes: una es puramente pasiva y empírica, la otra implica una indagación activa y se refiere a la observación únicamente por el fracaso en confirmar un equivalente anticipado de la propia imaginación. Esta última es útil e informativa, pero es una construcción.

Los conceptos o enunciados negativos nunca son, en sentido estricto, empíricos, y la negación es un pilar fundamental *de la razón* . Una negación, por definición, *introducida* por el Sujeto como artificio cognitivo, es lógicamente contradictoria con algo. Por lo tanto, no se puede afirmar *empíricamente* que se produzcan tanto la percepción A como la no-A (ya que decir que "veo"

la no-A en el campo de percepción actual solo significa que busqué A y no la vi), ni que no se produzcan ni A ni la no-A (ya que si busco A y no la veo en el campo de percepción actual, concluiría que no es A, aunque puedo mantenerme abierto a la posibilidad de que existan otros campos de percepción que contengan A) [58]. Un concepto o enunciado negativo es, por consiguiente, fundamentalmente diferente de uno positivo, y, en el mejor de los casos, solo puede caracterizarse indirectamente como "empírico".

Las tres leyes del pensamiento son principios lógicos fundamentales, presentes en todo discurso sobre cualquier fenómeno (y de forma similar en relación con los datos intuitivos, y posteriormente con el discurso conceptual en sí). Operan conjuntamente de manera idéntica en cada observación, impulsándonos a admitir lo que vemos (identidad), a no contradecirlo (no contradicción) y a no ignorarlo ni añadir posibilidades (exclusión de un término medio). No aplicarlas equivale simplemente a confundir los datos con ingredientes mentales adicionales (fantasías), que, de forma

---

[58] Por supuesto, a nivel conceptual, es decir, al tratar con conceptos abstractos, podemos encontrar contradicciones (cuando tanto A como no-A parecen verdaderas) y dudas (cuando ni A ni no-A parecen verdaderas). En este caso, tanto los conceptos positivos como los negativos son construcciones mentales, por lo que no hay garantía de que el problema pueda resolverse de inmediato con una sola mirada. Es ahí donde entra en juego la lógica; es necesaria para abordar precisamente este tipo de problemas en relación con una pluralidad de experiencias.

neurótica, niegan la evidencia (sustituyéndola mentalmente por su contradicción) o la cuestionan (proponiendo mentalmente un término intermedio). Estas leyes pueden enunciarse como proposiciones, pero no tienen alternativas concebibles. Toda doctrina propuesta debe conciliarse de alguna manera con la experiencia, puesto que todo discurso es una reacción a ella, un intento de resolver el misterio que presenta; por lo tanto, ignorar la experiencia no constituye una conciliación.

En ese sentido, es preciso decir que estas leyes son leyes del pensamiento; son leyes *para* la mente (el observador). Podemos decir que algo es A y no A, o ni A ni no A. Pero estas palabras carecen de significado *en* la experiencia, de referentes fenoménicos. Son solo palabras, sonidos o dibujos que no significan nada, ni siquiera una circunstancia imaginable. La forma en que las «imaginamos» consiste en confundir, de manera estúpida o deliberada, una cosa con la imagen de una cosa, y proyectar la idea de no-A (en lugar de no-A en sí misma) junto a A (o junto a la idea de A) o algún artificio similar. En otras palabras, las proposiciones que pretenden negar las leyes del pensamiento solo tienen un significado y una credibilidad superficiales, debido a que, de hecho, tienen referentes (ideas) *distintos de* los que pretenden tener (cosas). Con respecto a los objetos originales de la percepción, en realidad son silenciosas.

Cabe señalar que la aplicación u obediencia de las leyes del pensamiento no implica un acto imaginativo (voluntad); por el contrario, son los intentos de ignorarlas o negarlas los que sí lo hacen, requiriendo la intervención de la imaginación del observador en el proceso cognitivo (prejuzgando la experiencia). Es decir, las leyes del pensamiento en sí mismas son objetivas; solo su negación es subjetiva (en sentido peyorativo). Por lo tanto, las leyes del pensamiento permanecen empírica, epistémica y, en consecuencia, epistemológicamente, innegables. Esto en lo que respecta a la aplicación de las leyes del pensamiento a la evidencia perceptiva.

En lo que respecta a los conceptos (que derivan de comparaciones y contrastes, o de imaginaciones posteriores que recombinan dichos conceptos) y las proposiciones (imaginaciones de relaciones entre conceptos), siempre permanecen abiertas a la duda, hipotéticas, mientras se puedan imaginar alternativas igualmente creíbles. La credibilidad reside en todo lo experimentado o pensado; es simplemente la admisión de que tal o cual cosa ha sido experimentada o pensada (siendo el pensamiento una forma de experiencia, aunque mental). *Ab initio* , dos conceptos o proposiciones cualesquiera son *compatibles* , ya que ambos han sido pensados. La incompatibilidad es un juicio posterior, que surge al darse cuenta de que el concepto o la proposición contradice de alguna

manera, directa o indirectamente, la evidencia experiencial, conduce a una inconsistencia interna en el conocimiento o es inherentemente contradictorio.[59]

Si dos ideas o pensamientos de este tipo se encuentran o no en total conflicto, ambos conservan la mínima credibilidad de ser al menos *imaginables* , al menos hasta que uno o ambos resulten incoherentes con alguna experiencia o, por alguna razón, inimaginables. Si por alguna razón se consideran en conflicto, conservan por separado cierta credibilidad, aunque su interacción genere dudas y se entienda que, en última instancia, debemos descartar al menos uno de ellos, eliminando su credibilidad temporal en función de experiencias posteriores o consideraciones abstractas. Durante la fase de duda, podemos referirnos a la frecuencia con la que se confirman en la experiencia y considerar uno más creíble (o probable) que el otro.

> La función de la lógica es, nótese bien, no *excluir* lo más posible, sino encontrar maneras de *incluir* lo más posible, de modo que todas las opiniones y puntos de vista (que todos tienen

[59] Consideramos que los conceptos o proposiciones son compatibles a menos que encontremos alguna incompatibilidad entre ellos. Como ya señalé en *Lógica del futuro* , en contra de lo que afirman algunos lógicos modernos, no "probamos la consistencia", sino que "encontramos inconsistencias".

algún fundamento y, por lo tanto, representan algún tipo de experiencia) sean considerados y explicados o descartados. La lógica, por lo tanto, no es simplemente, como algunos sostienen, una búsqueda de *contradicciones,* pero (con el fin de) buscar *armonizaciones* .

3. Palabras e intenciones

Las palabras son sonidos, imágenes o [60]símbolos táctiles que, por convención, se refieren a fenómenos, intuiciones y abstracciones. Como sonidos, imágenes, etc., en sí mismas, las palabras son, por supuesto, fenómenos que pueden expresarse material o mentalmente como habla o escritura externa o interna, utilizándose para el pensamiento y la memoria personales, o para la comunicación social y la acumulación de conocimiento. Muchas palabras tienen ricas raíces naturales e históricas, pero no obstante son convencionales (es decir, elegidas arbitrariamente), ya que siempre pueden modificarse a voluntad mediante consentimiento. Cabe señalar también que las equivalencias entre palabras-sonidos y palabras-imágenes (y, del mismo modo, palabras-sentidos) también son convencionales [61].

---

60 Por ejemplo, las personas ciegas utilizan palabras táctiles (Braille); ciertos pueblos precolombinos utilizaban nudos en cuerdas como palabras.

61 Así, por ejemplo, el sonido de 'Avi' y las letras escritas Avi no tienen otra relación que la que les hemos asignado, aunque esa convención tiene una rica historia que no vamos a ignorar innecesariamente.

Es evidente que las palabras difieren de un idioma a otro, de un grupo poblacional a otro. Un idioma es un conjunto de palabras (vocabulario) utilizado por una persona o un grupo, de acuerdo con ciertas reglas aceptadas (gramática). Casi a diario, individuos, grupos sociales y sociedades acuñan y adoptan palabras para referirse a cosas antiguas o nuevas. Quien acuña una palabra, sea cual sea su propósito, debe *pretender* (elegir, concebir) un significado más o menos estable para ella. Sin esta comprensión *intuitiva* , las palabras carecen de contenido semántico.

Las palabras no son meros fenómenos, sino que se refieren a cosas; es decir, estos fenómenos auditivos, visuales o táctiles son signos de cosas (fenómenos, intuiciones y abstracciones) distintas de sí mismas. Que las cosas a las que se refieren sean reales o ilusorias, claras o vagas, no es lógicamente relevante para el hecho de la significación. La significación es una relación, una especie de ecuación, que dice (es decir, pretende repetir) «cuando mencione esta palabra, por favor, piense en esto». Las palabras son etiquetas, tienen significado. Hay pensamientos sin palabras; de hecho, la mayor parte del pensamiento es sin palabras. En el caso del pensamiento sin palabras, uno es consciente del significado sin usar la etiqueta.

En efecto, resulta imposible comprender, usar o debatir las palabras sin recurrir a pensamientos sin palabras. Si (como afirman algunos filósofos) las palabras

obtuvieran su significado únicamente mediante la relación con otras *palabras* , se necesitaría una infinidad de ellas; y dado que esto no es posible (el lenguaje es limitado y, además, el ser humano carece de tiempo para una regresión infinita), la palabra más básica, de la que derivan todas las demás, carecería de significado; y, por lo tanto, *todas* las palabras carecerían de significado. Pero afirmar (con palabras) que «todas las palabras carecen de significado» o que «las palabras solo remiten a otras palabras» es contradictorio, puesto que dicha afirmación pretende tener un significado comprensible y comunicable. Por consiguiente, esta afirmación no es una tesis coherente y puede rechazarse definitivamente [62]. Por lo tanto, es lógicamente evidente que algunas palabras tienen significado y que, además de las palabras con significados explícitos, existen significados implícitos sin palabras.

Como ya dijimos, los significados de las palabras pueden ser objetos fenoménicos (por ejemplo, «Avi»

---

[62] De igual modo, la afirmación de que las palabras son meras convenciones implica que el «conocimiento es convencional», lo cual resulta confuso. En primer lugar, porque dicha proposición, como afirmación fáctica, pretende conocer algo más allá de la convención sobre el conocimiento; mientras que, aplicada a sí misma, niega la posibilidad de un conocimiento no convencional. Pero, además, todas las convenciones implican conocimiento fáctico: ¡hay que saber *que* existe una convención, *cuál* se supone que es y *cómo* aplicarla correctamente! No se puede tener una convención sobre otra convención… *ad infinitum* ; debe tener un límite en lo fáctico.

se refiere a una persona física individual, pero también «persona» se refiere a todas las personas), objetos intuitivos (por ejemplo, «yo» o «quiero») u objetos abstractos (por ejemplo, «personalidad» o «deseo»). Pero, además, y lo que es más importante, ***cada palabra implica una intuición.*** La **intención** de que la palabra en cuestión se asocie con tal o cual significado es, en sí misma, un objeto intuitivo. Buscamos el significado de una palabra, no solo la primera vez que la acuñamos o aprendemos, sino siempre que la usamos. Sin esa intención, la palabra permanece como un mero ruido o forma, desprovista de significado para nosotros. Las palabras en sí mismas son inertes; son nuestras intenciones las que les dan vida y poder.

Cada uno de nosotros sabe (a través del autoconocimiento, la intuición) lo que quiere decir con las palabras que usa en un momento dado, ya sea de forma clara o vaga (y ya sea correcta o erróneamente según las convenciones previamente aceptadas). Esto se evidencia en el hecho de que, *cuando pensamos o nos comunicamos, no necesitamos enumerar explícitamente todas las palabras de nuestro idioma ni trazar todas sus posibles interrelaciones* ; por lo tanto, nuestro discurso en cualquier momento dado es mayormente silencioso y las palabras que usamos en ese momento deben admitirse que, en última instancia,

pretenden referirse, sin palabras, a ciertas cosas, sean cuales sean.

Por lo tanto, es incontrovertible que poseemos autoconocimiento de nuestras intenciones, al menos en lo que respecta a las palabras; es decir, la intuición se deduce inevitablemente, al menos, del lenguaje. Esto constituye, por cierto, una *prueba racional interesante e importante de la existencia y la cognoscibilidad de al menos algunos objetos intuitivos* (objetos de autoconocimiento). Podemos afirmar con seguridad que existen objetos intuitivos, ya que cualquier intento de discurso por negarlos de manera significativa implica lógicamente intenciones (en cuanto al significado de las palabras utilizadas) y, por consiguiente, la existencia de (algunos) objetos intuitivos. Así pues, el postulado de que existen objetos intuitivos no es una afirmación arbitraria, sino una hipótesis para la cual hemos encontrado confirmación empírica (concreta) en el lenguaje y sus implicaciones racionales (abstractas).

El acto de expresar nuestras ideas (términos, proposiciones, argumentos) con palabras se denomina **verbalización** . En cuanto al significado de las palabras, lo que confunde a muchos filósofos escépticos es la observación de que a menudo tienen significados inciertos, vagos y variables. Partiendo de la premisa de que las palabras deben tener significados reales, precisos e inmutables para tener

algún sentido, concluyen que, de lo contrario, carecen de significado. Pero esta es una visión errónea, basada en la mala interpretación del significado de la palabra como equivalente a *la definición* (mediante otras palabras, como se describió anteriormente) y en un modelo de conocimiento como un conjunto estático y cerrado de información (verbal).

En realidad, como revela la observación cuidadosa de nuestro comportamiento real, la adquisición de conocimiento es gradual y adaptativa. Nuestra experiencia es acumulativa y nuestra reacción racional ante ella es algo que se desarrolla y evoluciona constantemente. No existe un único elemento ni un cuerpo de conocimiento absoluto que sea definitivo e independiente; y las interrelaciones entre los elementos, incluidas las reglas de interrelación, están siempre sujetas a revisión y modificación. El conocimiento es inevitablemente *contextual* , lo que implica un proceso continuo de ensayo y error. No es la definición (verbal) la que da significado a las palabras; la definición es solo *un intento de expresar con palabras* y delimitar lo que *ya* expresamos sin palabras. Una definición es como cualquier otra proposición sujeta a controles y equilibrios empíricos, intuitivos y racionales. Es un producto inductivo, no un preliminar deductivo.

Cuando nos topamos con una nueva apariencia (ya sea fenomenal, intuitiva o abstracta), podemos

considerar oportuno etiquetarla con un nombre para recordarla y para futuras conversaciones. Lo que entendemos por "eso" (un objeto indicado física, mental, intuitiva o verbalmente, es decir , *señalado* , un "esto") siempre es provisional y abierto. A medida que avanzamos, gracias a nuevas experiencias y razonamientos, este significado puede consolidarse, cambiar o incluso desaparecer por completo. Al principio, "eso" puede parecer claramente comprendido; luego nos topamos con nuevos fenómenos o tenemos nuevas ideas que nos hacen darnos cuenta de que la intención inicial es incierta o poco clara y tenemos que ajustar nuestro enfoque y hacer más distinciones para precisar con mayor exactitud lo que "realmente" queríamos decir con ello; y así sucesivamente. A veces, la intención permanece inalterada, pero nuestra definición verbal inicial (si la hay) puede resultar inexacta (demasiado amplia, demasiado estrecha o inapropiada) y requerir modificación. En algunos casos, llegamos a la conclusión de que no era necesario un término nuevo y lo descartamos o lo aceptamos como un simple sinónimo. En otros casos, nos damos cuenta de que el término ya se había asignado a otro objeto y recordamos que se trata de un homónimo.

Las palabras se utilizan principalmente para expresar hechos (supuestos), pero también pueden emplearse —tanto de forma inadvertida como consciente— para

referirse a ficciones. Somos perfectamente capaces de distinguir un fenómeno sensorial de uno imaginario sin necesidad de un equivalente sensorial demostrado, y registramos los nombres de cada uno con las salvedades pertinentes. El objeto de una palabra puede, en un principio, parecer real (como suele ocurrir con las apariencias), y luego, tras obtener más información y reflexionar (un proceso que a veces se extiende a lo largo de siglos), descubrir que es ilusorio. En tales casos, la palabra puede descartarse por completo, o conservarse con fines históricos o literarios, *entendiendo que* aquello a lo que se refiere es ficticio (por ejemplo, «unicornio»). Estas observaciones no justifican en absoluto una condena general de la verbalización, sino que son hechos que aceptamos con naturalidad y sin dificultad.

4. Una teoría de los universales

« **Universales** » (un término filosófico venerable) es sinónimo de abstractos, refiriéndose primero a la supuesta esencia subyacente a las identificaciones de semejanza distintiva (por ejemplo, la cuadratura de dos objetos cuadrados [63]) y, posteriormente, a lo que pueda subyacer a productos conceptuales más complejos (que implican tanto imaginación como lógica); es decir, todos los resultados finales de la interpretación, del razonamiento sobre el mundo exterior e interior percibido [64]. Además, asumimos que también existen

---

63 La comparación implica dos objetos, como ya se ha mencionado. Esto no significa que sea imposible comparar un solo objeto extenso, ya que podemos comparar *partes* de ese objeto entre sí. Por ejemplo, podemos comparar los lados y las esquinas de un cuadrado: el concepto resultante no es la figura cuadrada en sí, sino que se refiere más específicamente a líneas y ángulos. Aun así, el concepto es incompleto hasta que contrastamos otras líneas y ángulos.

64 Aquí considero la identificación de la semejanza y la diferencia en objetos concretos, y su conformidad con las «leyes del pensamiento», como actos de razón (los primeros y más simples), ya que dan lugar a información conceptual. Sin embargo, son tan básicos, relativamente breves y carentes de proceso (directo) que parecen similares a las percepciones. También podríamos, y a menudo lo hacemos, considerarlos como una clase distinta de objetos: objetos de *comprensión conceptual* , en contraposición a la «conceptualización».

objetos de intuición (es decir, autoconocimiento) [65], que también pueden compararse y analizarse, dando lugar a conceptos.

> Podemos asumir con seguridad que, al menos en algunos casos, los universales, abstractos o conceptos poseen un significado ontológico y no son meras construcciones mentales *que no se refieren a nada más allá de sí mismos* . Porque negarles tal realidad *a todos los conceptos equivale a negar la verdad y el significado a la propia* afirmación, ya que esta, en sí misma, está compuesta enteramente de conceptos. De ello se deduce que al menos *algunos* conceptos deben admitirse como poseedores de una

---

[65] He excluido claramente de esta categoría de objetos de intuición las afirmaciones de conocimiento directo de objetos que van más allá de uno mismo, como por ejemplo, las afirmaciones de percibir fantasmas o leer los pensamientos de otras personas. Estas afirmaciones deben considerarse, al menos *desde el principio* , pretenciosas. Si bien podría demostrarse experimentalmente que algunas personas poseen tales poderes cognitivos extrasensoriales en ciertas circunstancias (por ejemplo, al encontrar que lo que predicen como pensado por otros es siempre o generalmente cierto para estos últimos, aunque no exista ningún medio físico de comunicación entre ambos), la necesidad de una demostración cuidadosa sigue siendo, en todos los casos, una necesidad epistemológica. No podemos aceptar ingenuamente tales afirmaciones como válidas sin que ello genere un caos en el conocimiento; deben considerarse *hipótesis que deben confirmarse mediante métodos aductivos* . La mayoría de las personas que afirman tener conocimiento directo de eventos espirituales, intuitivos, mentales o materiales externos a sí mismas simplemente desconocen los procesos inductivos implicados en el pensamiento y tienden a dar por sentadas sus primeras impresiones sin procedimientos de verificación.

> presencia independiente de cualquier pensamiento sobre ellos. (Precisamente, la lógica se ocupa de determinar *qué* conceptos deben admitirse).

En cuanto a la naturaleza de los universales, mi propia teoría (derivada en gran medida de la física moderna y las ideas budistas) sería que los universales son, en efecto, fórmulas matemáticas. Si comparo dos ondas, todas las mediciones que realizo al hacerlo pueden expresarse mediante el álgebra de la geometría de coordenadas [66]. Tales fórmulas, o más bien ***las medidas relativas de las características, movimientos y relaciones de las olas*** Lo que se indica o se deduce de las fórmulas son lo que llamamos "universales".

> Si las ondas que componen dos particulares son total o parcialmente iguales o proporcionales en cuanto a sus formas y tamaños (longitud, amplitud), posiciones, trayectorias (direcciones), velocidad y frecuencias de conjunción o no conjunción con otras, entonces los particulares nos parecen «similares», y sus medidas comunes pueden utilizarse para definir conceptos. Así, los universales (porciones de ondas o de sus historias) pueden encontrarse en dos o más particulares (ondas completas); y

---

[66] Aquí, por supuesto, tenemos que entrar en detalle en lo que respecta a las formas de onda y la mecánica.

otros abstractos pueden, a su vez, basarse en dichos abstractos (a la manera de porciones de porciones de ondas).

Las magnitudes o grados de las características, movimientos e interacciones de las ondas (universales) no son las ondas mismas (particulares), pero *las ondas no pueden existir sin medidas* . Percibimos las ondas y concebimos las fórmulas [67], pero ambas están, en cierto sentido, igualmente presentes, evidentes en el objeto fenoménico de la experiencia. Por esta razón, incluso lo abstracto se considera a veces como algo cuasi- o virtualmente experimentado (ampliando así el término «experiencia» para abarcar todas las apariencias).

Las olas y sus medidas *no pueden disociarse* dentro del campo de la experiencia, siendo respectivamente entidades y atributos o comportamientos de entidades. Lo que hace la razón para «extraer» (abstraer) las medidas es centrarse en ellas ignorando mentalmente las olas (o cualquier imagen o símbolo de las mismas). Normalmente no se puede conocer directamente la

---

[67] No quiero decir que cada vez que pensamos en un universal construyamos una fórmula matemática precisa. ¡Por lo general, rara vez, o nunca, recurrimos a las matemáticas avanzadas! Simplemente insinúo que tendemos a una fórmula de este tipo, de forma vaga y aproximada; es decir, que si el conjunto de mediciones y comparaciones mentales que tenemos en mente se resumiera correctamente, daría lugar a una fórmula determinada. Hablar de una fórmula implica, por tanto, una extrapolación a posteriori a partir de observaciones y notas fragmentarias.

medida de un *solo* objeto; solo se puede hacer considerando y comparando una *pluralidad* de (dos o más) objetos. Incluso cuando el yo intuido concibe «un yo», aunque no tenga experiencia directa de otros yoes, se refiere a las muchas veces que se ha intuido a sí mismo.

> Así pues, se puede decir que un universal trasciende la experiencia, pero a la vez está presente en ella o es inmanente; se sitúa a caballo entre la experiencia y ella. Un universal no reside en algún repositorio metafísico platónico de Ideas, ni meramente en la mente de quienes lo contemplan (aunque también puede estar presente cuando una onda externa induce una onda interna similar en la mente); es inherente a todo conjunto de formas de onda con las características matemáticas comunes seleccionadas.

Esta explicación no pretende ser una mera metáfora; no tiene por qué limitarse a ondas imaginarias, sino que puede extenderse a todos los entes concretos. Si la luz y la gravedad son ondas, las partículas elementales son conjuntos complejos de dichas ondas, el sonido es una onda (movimientos de masas de aire), y si las demás modalidades sensoriales son, en última instancia, ondulatorias (como sugieren los procesos electroquímicos asociados a la sensación), entonces

se puede decir que todos los fenómenos materiales y mentales, incluidos los seres vivos, son ondas.

Estas ondas se originan, viajan e interactúan dentro de un espacio y un tiempo tan vasto como el universo, concebibles como deformaciones en movimiento de algún tejido primordial (la materia de la existencia) [68]. Su complejidad varía, desde eventos breves y cortos (ondas unitarias, por ejemplo) hasta las pulsaciones tridimensionales de quarks, fotones, neutrinos, electrones, átomos y moléculas, e incluso movimientos ondulatorios colectivos cada vez mayores. Desde esta perspectiva, no solo las imágenes y los sonidos, sino todas las modalidades sensoriales, materiales o mentales, incluyendo organismos vivos completos, son variedades de formaciones ondulatorias o de movimiento ondulatorio.

Y tal vez no solo los fenómenos objetivos, sino también las cosas y eventos subjetivos (es decir, intuidos por el Sujeto) podrían tener este carácter ondulatorio fundamental.

---

[68] Al observar una gran masa de agua, como un lago, podemos hacernos una idea visual o una analogía de lo que sería un universo de olas. Vemos burbujas, rizos y olas en constante movimiento, apareciendo, desplazándose y desapareciendo; parecen individuales, ya que la luz del sol nos permite delimitar mentalmente sus contornos, pero en realidad son solo movimientos de una misma entidad. Si se agita un punto del lago, el movimiento se propaga a muchos otros, o incluso (en menor medida) a todos los demás.

Dondequiera que aparezcan las ondas (los particulares), sus medidas (los abstractos) son inherentes a ellas. Así pues, podemos decir que, aunque los universales no suelen ser *extensiones adicionales* en el campo experiencial (es decir, no son en sí mismos eventos ondulatorios discernibles), de alguna manera están presentes en él. Normalmente solo se conocen mediante esfuerzos interpretativos (comparando y contrastando dos o más ondas). Esta teoría de los universales como meras medidas de las cosas presupone que todas las cosas son reducibles a la actividad ondulatoria (en algún sustrato primordial, tal vez, pero no en un éter, de alguna manera [69]).

En ese caso, las complejas ondas que llamamos **sensaciones** pueden interpretarse como señales ondulatorias transmitidas desde un extremo de los órganos sensoriales, a través de la médula espinal o el cerebro, [70]hasta el otro extremo, donde el observador las percibe. De manera similar, se puede suponer que **los recuerdos** son señales ondulatorias almacenadas y mantenidas en el cerebro para su recuperación ocasional. Es decir, los sentidos transmiten energía o campos al sujeto desde la región externa de su experiencia, que comprende su cuerpo aparente y su

---

[69] En vista del experimento de Michelson-Morley y su continuación, la teoría de la relatividad (véase más adelante).

[70] Lo que Aristóteles denominó "sentido común", si mal no recuerdo. Es decir, sentido fundamental.

entorno material. Posteriormente, se puede generar un recuerdo que resuena con la misma vibración.

Con esta tesis, no nos vemos obligados a suponer que las ondas se distorsionan durante la transmisión o el almacenamiento, ya que nuestra premisa es que la onda terminal es una continuación de la onda inicial. En tal caso, el mensaje recibido (por el observador) no solo *se asemeja* al mensaje original (captado por los receptores del órgano sensorial o almacenado en la memoria); es *el* mensaje original, que ha vibrado a través de los sentidos, y posiblemente de la memoria, hasta nosotros sin refracción. Suponiendo uniformidad, las ondas inicial y final son simplemente el mismo objeto en un momento diferente: un único objeto (onda) viajero. Pueden ser de distinta *sustancia* (material, de cualquier forma, o incluso un producto mental de ondas materiales) e incluso de magnitud (aunque con las debidas proporciones), pero su *forma* debe permanecer igual. Lo universal es esa forma: las características matemáticas (incluidos los movimientos e interacciones, así como los rasgos) de la onda.

> Así, cuando veo o recuerdo un pájaro, por ejemplo, puedo considerar con razón que estoy en contacto *directo* con él; experimento las ondas que emite y que, a través de los sentidos o la memoria, llegan hasta mí, el observador. Esas ondas *son* el pájaro, la parte de él que fluye hacia mi cuerpo. Esto no es una afirmación

> mística, sino puramente física. Cualquier delimitación del pájaro (o de cualquier objeto) en el espacio y el tiempo, más allá de los límites de su alcance físico, es arbitraria.[71]

Desde esta perspectiva, los órganos sensoriales (compuestos ondulatorios, como toda la materia) actúan como filtros para clases específicas de ondas (ondas de luz finas, ondas sonoras gruesas, haces de ondas atómicas, haces de ondas electroquímicas, etc.). Cada órgano sensorial es capaz de recibir y transmitir únicamente formas de onda específicas [72], excluyendo todas las demás; cada uno se especializa en una modalidad sensorial (o grupo de modalidades

---

[71] Un ave, por supuesto, es una entidad compleja que involucra no solo las ondas de luz de su plumaje, sino también otros datos sensoriales, como su fisiología, sus movimientos y patrones de comportamiento, su canto, su olor e incluso su gusto. Es mediante la consideración de *toda* la información sobre un ave determinada, tanto en las mismas como en otras modalidades sensoriales, y su comparación con otras aves y objetos, que decidimos si, por ejemplo, un mensaje visual (la aparente forma de un ave) pertenece a la categoría de ave "real" o es simplemente una fotografía o una estatua de un ave. Los errores ocurren, no porque el mensaje visual sea incorrecto, sino por no tener en cuenta toda la información disponible en ese momento (o disponible posteriormente).

[72] Aunque hablo de forma de onda, no quiero decir que la percepción sensorial sea la percepción de «universales». La onda que el observador ve (a través del órgano sensorial correspondiente) sigue siendo concreta; no se transmite simplemente la *medición* de la onda original (un «universal», una fórmula o un concepto abstracto), sino la onda misma o un eco continuo de ella (una manifestación concreta). Simplemente quiero recordar que la onda *tiene* una forma, y de hecho, una forma constante.

sensoriales), siendo insensible a las demás. Los ojos excluyen las ondas sonoras, los oídos ignoran las ondas de luz, etc. [73]Estas ondas tendrían la misma forma si se hubieran percibido de inmediato y no se hubieran transmitido a través de los sentidos; los sentidos solo las aíslan de su contexto. Por lo tanto, es posible que no veamos todas las ondas que existen [74], pero las que sí vemos generalmente las aceptamos como equivalentes, como meras continuaciones de la perturbación original en el espacio y el tiempo.[75]

---

[73] Esta idea sugiere que la memoria también es específica de las distintas modalidades sensoriales; pero podría involucrar muchas modalidades sensoriales a la vez. Dado que la imaginación se basa en la memoria, sería eficiente almacenar recuerdos de eventos sensoriales complejos en las diversas modalidades sensoriales, de modo que se pueda acceder a ellos por separado en nuevas combinaciones.

[74] En este momento no puedo precisar por qué es necesario el filtrado. Una explicación plausible sería que una conciencia universal directa resultaría abrumadora, volviendo loco al observador por la multiplicidad de mensajes. Evidentemente, asimilar la información *lleva tiempo* ; debemos reflexionar sobre las interrelaciones entre los elementos de nuestra experiencia y, de hecho, sobre la validez de nuestros procesos de pensamiento. Todos sabemos por experiencia propia que si se requiere demasiada información y reflexión en un momento dado, nos confundimos. Por lo tanto, los filtros sensoriales probablemente nos ayudan a clasificar y ordenar los datos entrantes para su análisis y síntesis. Sin embargo, la conciencia universal inmediata es precisamente lo que buscan y afirman posible quienes aspiran a la Iluminación. Según ellos, la dependencia de las percepciones sensoriales es una aberración que debe evitarse, ¡ya que los datos sensoriales no son más que un velo sobre la realidad!

[75] Tal filtrado puede considerarse inexistente en el autoconocimiento: al no haber distancia que recorrer entre el observador y sí mismo, ni perturbaciones en su interior (considerando aquí las

> En este contexto, también debemos considerar otro tipo de filtrado: el de los objetos perceptibles que no nos interesan o que no nos preocupamos por percibir. Así, por ejemplo, normalmente no presto atención a las gafas que llevo puestas ni a la silla en la que estoy sentado, ni a muchas otras sensaciones. No creo que los órganos de los sentidos ignoren estos elementos poco interesantes, porque entonces no tendríamos la opción de percibirlos ocasionalmente. Más bien, creo que los percibimos vagamente, pero descartamos el mensaje o permitimos que entre en la memoria de forma subliminal, sin prestarles plena atención consciente.

Se pueden hacer comentarios similares con respecto a la memoria, cabe destacar. Una vez que el sujeto percibe el objeto sensorial, tras transmitir las ondas implicadas en los procesos sensoriales, la onda se almacena (electroquímicamente, como nos enseñan los neurocientíficos) en el cerebro. Es decir, podemos suponer que la onda *misma* se mantiene artificialmente *activa* en el cerebro. Así, desde esta perspectiva, la «huella» neurológica no es un mero *símbolo codificado*

---

actitudes y voliciones como ondas o movimientos ondulatorios, tal vez dentro de alguna sustancia "espiritual" distinta del alma del observador), no se necesitan los sentidos y el observador se conoce a sí mismo de la manera más directa.

del mensaje original, sino *el* mensaje matemático original. En tal caso, aun admitiendo que el mensaje pueda atenuarse ocasionalmente, ser difícil de recordar o incluso perderse, no es necesario averiguar por qué (generalmente) permanece inalterable. Cuando evocamos un recuerdo o reconocemos la repetición de un objeto sensorial previamente encontrado, simplemente utilizamos la onda física *en curso* en lo profundo del cerebro para producir una onda mental perceptible, idéntica en forma a la almacenada y a su origen sensorial, proyectándola (como una imagen más o menos vívida) aparentemente dentro de nuestra mente (para la reminiscencia) o fuera de ella (para compararla con el nuevo objeto sensorial).[76]

Lo que se aplica a la memoria de sensaciones también se aplica a la memoria de conceptos abstractos basados en dichas sensaciones, ya que, como se postuló anteriormente, estos conceptos abstractos son simplemente aspectos matemáticos de las formas de onda de las sensaciones originales. Por lo tanto, podemos comprender fácilmente cómo se almacenan concretamente los conceptos abstractos en la

---

[76] En mi opinión, la mejor metáfora para la memoria es la de una *cámara de eco* . Imagino una imagen o un sonido (o lo que sea) canalizado hacia una célula cerebral, donde se reproduce una y otra vez (función de almacenamiento), hasta que decidimos asomarnos a la célula y volver a ver u oír la vibración (función de recuerdo).

memoria. En cuanto a las proyecciones mentales (imaginaciones, quizás sentimientos) y los objetos de la intuición, y los conceptos abstractos derivados de ellos, se supone que tienen vibraciones físicas asociadas en el cerebro (es decir, cada uno de esos pensamientos tiene un efecto físico específico, que por lo tanto le corresponde), las cuales pueden almacenarse en la memoria y recuperarse.

Algunos filósofos objetarían que las ondas percibidas o recordadas bien podrían, por lo que sabemos, cambiar de forma al atravesar los canales sensoriales o al almacenarse en la memoria. Pero en tal caso, aún tendríamos que recurrir a los sentidos y a la memoria para invalidar experiencias sensoriales o de memoria específicas; de lo contrario, ¿cómo podríamos afirmar que se produjo un error? Por lo tanto, solo podemos suponer lógicamente una distorsión ocasional.

> Podrían argumentar, en cambio, que las ondas que experimentamos no son, como parecen, productos finales de procesos sensoriales, sino eventos independientes que simplemente confluyen en ellos. Pero en tal caso, la impresión de que tenemos un cuerpo, con cerebro, columna vertebral y órganos sensoriales rebosantes de actividad, seguiría siendo un fenómeno sin explicación, dejando un vacío en nuestra comprensión del mundo que experimentamos. Para integrar todos los

> fenómenos en nuestra visión del mundo, necesitamos incluir la consideración de los fenómenos que llamamos órganos sensoriales, etc., y sugerir por qué están ahí, cuál podría ser su función en el contexto más amplio de la experiencia.

Así pues, el escepticismo extremo resulta contraproducente, ya sea por inconsistencia o por falta de información. A primera vista, podría suponerse que los procesos sensoriales y de memoria son refractivos, produciendo una imagen muy distinta de su origen [77]. Sin embargo, no podemos afirmar lógicamente que esto sea definitivamente cierto, pues tal afirmación requeriría la cognición de objetos sensoriales sin depender de los sentidos, o de objetos de memoria sin depender de la memoria. El crítico estaría reclamando privilegios cognitivos especiales que no se nos conceden al resto.

Nuestro análisis aborda la cuestión desde otro ángulo: el fenomenológico. Partimos del fenómeno *como un todo* dado; la única cuestión en juego es: ¿cuál es la posible relación entre estos dos aspectos (los objetos

---

[77] Cabe señalar, de paso, que esta tesis escéptica admite, al menos implícitamente, que los objetos internos (imágenes) son percibidos correctamente por el Sujeto (en su mente), incluso si afirma que son representaciones incorrectas de objetos externos por parte de los órganos sensoriales y cerebrales. ¡Tiene que hacerlo para tener algo que discutir! La cognición en sí misma no está en cuestión, sino únicamente la supuesta equivalencia entre diferentes clases de objetos.

clasificados como externos y aquellos clasificados como imágenes mentales producidas por los sentidos o el cerebro)? En ese caso, podemos suponer que los sentidos y la memoria transmiten la información sin alterarla, con mucha menos pretensión. Pues solo pretendemos *relacionar* dos factores (el objeto material supuestamente percibido o recordado, y los procesos sensoriales o de memoria subsiguientes que presentan una imagen mental en la interfaz con el observador) que *ya se encuentran en el campo de la conciencia y se aceptan como existentes (mientras que la postura opuesta* , por propia admisión, reclama cosas que *están fuera de su propia conciencia).*

Simplemente intentamos explicar la situación actual: que se produce un proceso a través de los sentidos durante la percepción de la materia física o en el cerebro durante su reconocimiento. ¿Cuál es la función de estos procesos evidentes?, nos preguntamos. Si asumimos que *siempre hay* refracción, estamos negando nuestra experiencia de la materia en cuestión. Pero bien podemos asumir, de forma coherente, que *no toda* la información sensorial o de memoria se transmite fielmente, siempre que podamos determinar la materia mediante *otros* datos sensoriales más fiables (y, a menudo, datos de memoria). De este modo, demostramos que (ciertos) datos sensoriales y de memoria son fiables.

Podríamos querer confirmar científicamente la evidencia sensorial mediante experimentos que demuestren que la información permanece inalterable desde su recepción por los sentidos hasta su presentación al observador, en forma de una vibración persistente físicamente perceptible, independientemente de su tamaño, profundidad o naturaleza. De manera similar, podríamos buscar una vibración física continua en el cerebro antes de concluir definitivamente que la memoria se almacena como ondas específicas. Pero la cuestión no es empírica, sino lógica (lo que significa, en la práctica, que aunque no encontremos nada de inmediato, debemos seguir buscando).

Supongamos que no encontramos evidencia de formas de onda persistentes; en su lugar, buscaríamos fórmulas fijas que «traduzcan» la onda original de manera regular, de modo que, incluso si la onda final no se asemeja a ella, puedan correlacionarse. Afirmar la codificación de datos sensoriales o de memoria no es lo mismo que afirmar la refracción sin ley; pues los procesos refractivos uniformes simplemente requerirían que «corrigiéramos» nuestra visión del mundo mediante la «traducción», mientras que la refracción aleatoria (de tal manera que no se pueda establecer ninguna correspondencia) nos dejaría en la confusión. Pero, en última instancia, incluso la suposición de un código regular no es una teoría

viable, porque también plantea afirmaciones contradictorias: que la materia se percibe y, sin embargo, debido a la interferencia sensorial o cerebral, no se percibe correctamente (es decir, no se percibe en absoluto).

Así pues, debemos concluir, independientemente de lo que revele cualquier experimento, que «cierta experiencia sensorial y de memoria es válida» es una verdad lógica. Es decir, dado que ningún experimento es posible sin esta verdad, ¡nadie puede negarla!

> No necesitamos un axioma epistemológico para defender la sensación y la memoria como universalmente fiables. Basta con considerar los productos de estas facultades como *verdaderos hasta que se demuestre lo contrario* . Es decir, la suposición de su corrección esencial es un principio *inductivo* , más que un credo deductivo. No se impone ninguna restricción artificial. A cada evento de sensación o memoria se le otorga credibilidad inicial, sin dejar de estar abierto a sensaciones o recuerdos que puedan poner en duda lo anterior. Si surgen contradicciones, deben resolverse según la lógica habitual.

Cabe señalar que la teoría ondulatoria de los universales propuesta es la única teoría coherente disponible. Si consideramos otras propuestas en la

historia de la filosofía, encontramos que todas presentan fallas lógicas y, por lo tanto, son incapaces de abordar adecuadamente el problema de los universales. Así, el idealismo de Platón, según el cual la explicación de las características comunes de las diferentes cosas que experimentamos en nuestro mundo radica en que reflejan ciertas «Ideas» trascendentales, da la falsa impresión de resolver el problema, cuando en realidad solo lo oculta. Las Ideas que existen en un mundo superior son *menos numerosas* que las cosas en nuestro mundo inferior, pero aun así constituyen una pluralidad con algunas características comunes. En ese caso, ¿qué ocurre con *sus* características comunes, como el «trascendentalismo», la «idealidad» o la existencia? ¿Son acaso representantes de un único mundo superior, unitario? ¿Y cómo se descompondría esta Gran Idea en Ideas Menores?

Una visión más inmanente de los universales, que podría considerarse la visión actual de "sentido común", postula que diferentes *sustancias primarias* se encuentran dispersas por todo el universo y se combinan de diversas maneras para producir lo que percibimos a través de los sentidos. Se pueden proponer teorías alternativas sobre qué considerar como estas sustancias materiales: podrían ser *sensa* (es decir, unidades de luz, sonido, etc.) o quizás *cualidades* (el número mínimo necesario para construir

cosas) inferidas racionalmente a partir de datos sensoriales. Algunos sugieren, en cambio, que los universales podrían ser constructos *mentales* o *verbales* , es decir, imaginaciones, invenciones subjetivas o meras palabras en nuestra mente. Sea cual sea nuestra interpretación, las teorías (materiales o mentales) de los universales como sustancias adolecen del mismo defecto que la teoría de Platón: seguimos necesitando explicar una pluralidad (aunque menor) y derivarla de una unidad (existencia).

5. Unidad en la pluralidad

La teoría ondulatoria de los universales mencionada anteriormente, *que parte* de la premisa de que todo es, en última instancia, reducible a "ondas", es decir, vibraciones móviles en una especie de continuo, conduce a la conclusión radical de que "todas las cosas son una".

El mundo, tal como lo perciben nuestros órganos táctiles o a simple vista —o incluso con la ayuda de un microscopio o un telescopio—, puede dar la impresión de que en la naturaleza existen puntos, líneas o superficies sin dimensiones. Sin embargo, a medida que la física ha evolucionado, se ha hecho más evidente que ***los objetos físicos no tienen esquinas, lados o fachadas precisas, sino límites difusos, definidos arbitrariamente*** por la visibilidad que nuestros sentidos (específicamente, la vista y el tacto), con o sin ayuda, tienen de las concentraciones de materia o energía.

> Por ejemplo, la punta de mi navaja puede parecer un "punto" afilado al tacto o a la vista, pero en realidad, según la física (es decir, tras una investigación y reflexión más profundas), es un conglomerado tosco y voluminoso de

> átomos, que a su vez son complejos de partículas cada vez más pequeñas (electrones, protones y neutrones, aparentemente a cierta distancia unos de otros, etc.), que en sí mismos carecen de principio o fin, siendo en realidad cúmulos vagos de ondas. Lo mismo ocurre con el filo o los lados planos de mi navaja.

En efecto, si se llevan estas consideraciones a su conclusión extrema, se podría decir que ***ningún objeto tiene principio ni fin, que todo objeto se extiende hasta los confines del universo o hasta el infinito*** , y que lo que denominamos objeto individual es simplemente la parte más visible o concentrada de ese todo, que arbitraria o convencionalmente consideramos una unidad separable (y que habitualmente nombramos para consolidar nuestra perspectiva). Así pues ***, en última instancia, no existen objetos individuales, sino solo ondas en el único objeto que es el universo en su conjunto*** .

¿Dónde empieza o termina un átomo (o cualquier otro cuerpo), suponiendo que todo está compuesto de ondas? Si vemos una estrella a miles de millones de kilómetros de distancia, ¿con qué fundamento decimos que la estrella termina allí, mientras que la «luz de la estrella» está aquí? Más bien, deberíamos decir que la luz que vemos es *parte de* la estrella, es decir, que se extiende hasta nosotros (a través de nuestros órganos visuales y hasta nuestra memoria) y más allá. ¿A qué

distancia de la estrella los gases o la luz que emite dejan de pertenecerle y deben considerarse cuerpos separados? ***El punto de corte solo puede ser arbitrario, es decir, una mera convención.*** La gravedad opera a distancias astronómicas. ¿Qué base objetiva tenemos para distinguir un campo de su origen aparente? Además, las estrellas están en constante flujo, surgiendo y desapareciendo en el tiempo. ¿En qué punto del tiempo (así como del espacio) podemos afirmar que la materia y la energía que ahora llamamos estrella «aún no» o «ya no» son una estrella? Sin duda, los quarks de los que surgió la estrella ya eran "la estrella", y cuando la estrella explota o es absorbida por un agujero negro, sigue siendo "la estrella". Nosotros mismos somos polvo de estrellas; ¿significa eso que las estrellas en cuestión *se convirtieron* en nosotros, o que *ser* una estrella, desde el principio hasta el final de los tiempos, incluye la eventual formación de formas humanas?

Desde esta perspectiva, ***cada entidad del universo se extiende junto con las demás para llenar todo el espacio y el tiempo del universo*** . Y si decimos esto, bien podríamos decir —sin ninguna intención mística, aunque en concordancia con los místicos budistas— que todas las cosas son una. Simplemente existen *concentraciones más intensas* de materia o energía aquí y allá, de vez en cuando, en *un* campo continuo, pero sin líneas divisorias. Dado que ***solo percibimos***

fracciones de la totalidad, solo los aspectos que involucran las modalidades sensoriales , aislamos pequeñas porciones del todo como fenómenos individuales. Todos los fenómenos percibidos son centros de complejas actividades ondulatorias en el tejido universal; « *individualizamos* » los fenómenos *en referencia a las modalidades sensoriales que exhiben y que son accesibles a nuestros sentidos* . Consideramos que delimita un objeto individual en el espacio y el tiempo dicha *fracción perceptible* (visible para los sentidos) de la actividad ondulatoria que se extiende hasta los confines del universo, ignorando sus extensiones invisibles mayores, inducidas posteriormente por la razón. Así, ***toda individuación es fantasía*** (esto puede conocerse mediante consideraciones racionales, como aquí), ***reforzada por la denominación*** (que, por cierto, es en sí misma un fenómeno de modalidad sensorial). En cuyo caso, estrictamente hablando, ***Nada es divisible en absoluto*** .

Esa parece ser una visión correcta de nuestro mundo físico en el contexto del conocimiento actual: la hipótesis más coherente con la experiencia, la experimentación y la teoría científica actual. Así pues, si anticipamos los resultados de la física y afirmamos que se establecerá algún tipo de teoría de campo unificada, y si extendemos esa suposición para incluir explicaciones ondulatorias de los dominios mental y espiritual, llegamos a un concepto del mundo como

«unidad en pluralidad»: una unión armoniosa de las filosofías del pluralismo y el monismo. Heráclito tenía razón: todo es, en última instancia, movimiento (es decir, ondas), y Parménides también: todo es, en última instancia, una sola cosa (es decir, el medio sujeto a ondas).

Incluso podríamos considerar esta conclusión como una justificación de la visión budista de que «¡todas las cosas son vacías!». Por ejemplo, el mensaje del *Sutra del Diamante* parece indicar que todos los objetos, materiales o espirituales, son vórtices *infinitos* sin principio ni fin. No son categóricos como parecen, ni pueden considerarse hipotéticos, ya que están delimitados simplemente por el hecho de que los nombramos, pero, hasta donde sabemos, carecen de límites definidos, por lo que, en efecto, son ilimitados.

Ya hemos coincidido, inspirados por la doctrina budista, en que la individuación es un artificio humano. Pero incluso admitiendo que, por mera conveniencia, podríamos centrarnos legítimamente en lugares y momentos específicos del universo, porque una perturbación «destaca» allí y entonces en relación con nuestros sentidos, aún nos queda la pregunta de *qué* es lo que se perturba. ¿Cuál es *el medio* o sustrato de todos los movimientos ondulatorios? Nos vemos tentados a considerarlo como una sustancia y llamarla «existencia», o, como Descartes, llamarlo «éter». El problema es que, desde el experimento de

Michelson-Morley sobre la velocidad de la luz, dicha sustancia subyacente a las ondas ha sido aparentemente desacreditada. Estos físicos midieron la velocidad de la luz en la misma dirección que el movimiento de nuestro planeta y en la dirección opuesta. Para sorpresa de todos, encontraron que la velocidad era idéntica en ambos casos. Albert Einstein explicó finalmente que esto indicaba que no existe un sustrato o "éter" absolutamente estacionario con respecto al cual se produzcan los movimientos ondulatorios, y construyó su famosa teoría de la relatividad como una visión del mundo alternativa (de modo que las coordenadas del espacio y el tiempo dependen de la velocidad del observador en relación con lo que mide).

Así, aunque al pensar en las ondas y calcular matemáticamente sus movimientos e interacciones las consideramos perturbaciones dentro de algún medio, resulta que, según los índices experimentales, ¡no existe tal medio! Partiendo de esta base, podemos coincidir con los filósofos budistas en que (sorprendentemente, incomprensiblemente) no hay *nada* que ondule; es decir, que la naturaleza última de la «existencia» es la «vacuidad». Y no se requiere meditación profunda ni intuición mística para llegar a esta conclusión: parece justificarse mediante la experiencia y la razón ordinarias (experimento y teoría científicas).

5. EL YO

1. El yo

Según nuestra explicación, el «yo» se percibe inicialmente de forma experiencial, a través de la facultad de la intuición. Esta misma facultad (del yo) es capaz de experimentar las cogniciones, voliciones y afectos del yo (es decir, sus «funciones»), así como al yo mismo. Ni el yo ni sus funciones inmediatas poseen características fenoménicas, por lo que no pueden ser percibidos. Sin embargo, el hecho de que no puedan ser percibidos no implica que no existan; en su caso, cabe reiterar, interviene otro tipo de cognición experiencial: la intuición. Las experiencias acumuladas del yo y sus funciones nos permiten construir conceptos de yo, cognición, volición y valoración.

Además, consideramos que el yo y sus funciones tienen *efectos mentales y materiales* . La imaginación y las sensaciones mentales, así como los movimientos y sentimientos corporales, se consideran (dentro de nuestra cosmovisión actual) causados indirectamente por el yo, a través del ejercicio más inmediato de sus facultades cognitivas, volitivas y emocionales. Lo que es causado por el yo no es, estrictamente hablando, «parte» del yo, pero aun así «pertenece» a él en el sentido de ser su responsabilidad. Se puede decir que

este sentido *ampliado* del yo posee características fenomenológicas.

> Además, aparentemente, en el momento en que experimentamos algo fenoménico, pensamos en términos abstractos, tomamos decisiones, actuamos o sentimos emociones de cualquier tipo, la presencia de una persona como sujeto gramatical parece lógicamente necesaria. Es decir, un «yo» que realiza estas acciones parece estar implícito. Cada objeto que aparece genera una conciencia paralela de un **Sujeto** al que se le presenta y una relación de **consciencia** entre este y el objeto. De igual modo, cada acto de voluntad o valoración, por muy desprovisto que esté de características fenoménicas, despierta en nosotros la convicción de que interviene un Agente (o autor o actor). Esto se denomina «autoconciencia», pero resulta algo impreciso, pues lo que implica no es solo la intuición del yo y las eventuales experiencias perceptivas, sino también una comprensión lógica, algo abstracto y conceptual.

Concebimos el yo, en sentido estricto, como compuesto de una sustancia uniforme que denominamos «espiritual» (para distinguirla de la materia y la mente). También lo concebimos como una entidad que llamamos «alma», la cual subyace a todos los acontecimientos y cambios relativos al yo (es decir,

a sus funciones), constituyendo una continuidad permanente y unificadora [78].

> Contrariamente a lo que algunos suponen y algunos filósofos (a favor o en contra) sugieren, asumir (ya sea intuitiva o conceptualmente) la existencia de un alma o entidad espiritual subyacente a la cognición, la voluntad y la valoración, no *implica* lógicamente que dicha entidad sea eterna. La constancia en medio de la variación no implica que un alma carezca de principio o fin en el tiempo (o el espacio). Así como una entidad material o mental se concibe como algo permanente en relación con ciertos aspectos transitorios, y a la vez como un todo transitorio en relación con el universo, así también una entidad espiritual puede tener una línea de universo limitada en el espacio-tiempo.

La intuición, la percepción y la comprensión lógica solo requieren la existencia de un yo: el Sujeto de estos

---

[78] El término «yo» podría definirse (de manera algo circular) como «todo lo que no es objeto de conciencia». Por supuesto, se refiere a lo mismo que «alma». El concepto de alma alude a algo muy unitario, el Sujeto último de la cognición y el Agente de la valoración y la voluntad. El concepto de ego se refiere a una capa más superficial de la psique, un conjunto complejo de actitudes y comportamientos actuales y habituales, unidos por ciertos patrones de pensamiento. El primero es relativamente libre y responsable; el segundo funciona bajo una considerable compulsión. El ego es la expresión pasiva de la *historia* de experiencias, pensamientos y elecciones del alma, mientras que el alma es la creadora activa de esa historia. (Véase la siguiente sección).

actos de conciencia. El solipsismo sigue siendo concebible. Nuestra creencia común de que existen muchas almas como la nuestra en el mundo es una construcción conceptual y una hipótesis, perfectamente legítima y que, de hecho, ayuda a explicar muchas experiencias. Tampoco se excluye la creencia de que en realidad solo existe una gran Alma (que tal vez impregna o trasciende el universo de la materia y la mente), subyacente a las aparentes almas pequeñas; esta es la creencia del monoteísmo. Es decir, la creencia en un alma no prejuzga la cuestión de la *individuación* . Así como las entidades materiales pueden, tras una reflexión, considerarse meras ondas en un tejido universal, también es posible que ocurra lo mismo con las entidades espirituales.

Pero tales repercusiones podrían ser permanentes o transitorias. No hay necesidad lógica de suponer que, al morir, el alma perdure en otro lugar (en el cielo o el infierno), o que permanezca o renazca en la tierra de alguna forma, aunque tales posibilidades no deben descartarse de plano. La dificultad con cualquier idea de transmigración radica en demostrar experimentalmente algún tipo de transferencia de espíritu o energía (reacción kármica) de una encarnación a la siguiente. Imaginar dicha transferencia, afirmar que ocurre, no constituye una prueba. Tampoco se me ocurre ninguna teoría para la cual una «ley de conservación del espíritu» pudiera ser

una necesidad hipotética para explicar ciertos datos empíricos.

Además, postular la existencia del alma no implica necesariamente que esta sustancia, al igual que la sustancia de la imaginación, pueda existir fuera e independientemente de la sustancia material. El espíritu podría ser simplemente un *epifenómeno* del peculiar conjunto de materia que constituye la entidad biológica de un cuerpo humano, animal y vivo, que surge al nacer (o unos meses antes) y deja de existir al morir.

> (No obstante, podríamos afirmar igualmente que la materia y la mente son arreglos más complejos de la materia espiritual, como que el espíritu y la mente son formas más sutiles de materia; en última instancia, las distinciones pueden ser verbales más que sustanciales).

La cuestión de dónde se ubica el alma en relación con el cuerpo, si en alguna región del cerebro o en todo el cuerpo, sigue siendo objeto de debate. Asimismo, el alma podría extenderse por el espacio de la materia o ser un simple punto en ella. Pero tales cuestiones son, en la mayoría de los casos, irrelevantes.

En torno al concepto de yo surgen numerosas preguntas filosóficas, y es legítimo intentar responderlas si es posible. Pero no debemos olvidar la cuestión central: ¿quién o qué, si acaso existe, es el

Sujeto de la conciencia? Esta pregunta surge en cuanto somos conscientes y no puede eludirse con artificios.

Como ya se mencionó, algunos filósofos budistas niegan la existencia del Sujeto, el yo, el alma o el espíritu. En la medida en que su argumento se basa en la imposibilidad de identificar cualidades perceptibles del alma, tiene cierta validez. En Occidente, David Hume presentó un argumento similar. Sin embargo, su intento de desmentir la impresión común de que poseemos un alma, estableciendo una distinción entre existencia relativa/ilusoria y existencia independiente/real, resulta confuso [79].

> Los filósofos budistas explican nuestra creencia de que tenemos un yo como una ilusión debido a la superposición de innumerables eventos perceptivos (sensaciones e imaginaciones), llamados *dharmas* , que integramos mentalmente proyectando un yo en su centro. Tienen una teoría ontológica de " **codependencia** " o "interdependencia", según la cual no solo el yo sino todas las esencias asumidas son meras proyecciones que surgen en nuestra mente, debido a que las cosas no tienen existencia por sí mismas (solitarias e

[79] En mi *libro *Ilógica budista** , critico esta idea por basarse en generalizaciones dudosas e infinitudes.

independientes), sino que existen solo en relaciones (causales y de otro tipo) con todas las demás cosas [80].

Quisiera sugerir aquí, de paso, cómo la teoría de la codependencia pudo haber surgido erróneamente. Toda teoría posee un núcleo de verdad que le otorga credibilidad; el problema con algunas teorías es que tienen una capa de falsedad que debe ser separada. En el caso de esta teoría, el error radica en una confusión entre ontología y epistemología. Coincido en que ningún *conocimiento* es verdadero independientemente de los demás. Cualquier apariencia, por el mero hecho de existir (ya sea como experiencia o como afirmación en un discurso abstracto), posee un grado de credibilidad. Este mínimo básico no basta por sí solo para que dicha apariencia sea «verdadera». Simplemente le otorga consideración dentro del esquema general de las cosas. Solo después de que cada elemento haya sido confrontado y sopesado con todos los

---

[80] En mi obra aún no publicada, *La lógica de la causalidad* , demuestro que si todo está causalmente relacionado con todo lo demás (en el mismo sentido de causalidad), ¡entonces nada está causalmente relacionado con nada! Porque la causalidad solo puede distinguirse de la masa de apariencias si algunas cosas tienen esta relación *mientras que otras no* . La noción de que «todo causa todo» es contradictoria en sí misma.

demás, podemos declarar definitivamente «verdaderos» aquellos que han superado todas las pruebas. Por lo tanto, la verdad de algo no se debe únicamente a su credibilidad inicial, sino a la fuerza combinada final de todas las credibilidades presentes en todos los datos disponibles.

Los filósofos budistas, mediante un pensamiento impreciso, han transformado este hecho metodológico en la idea de una codependencia universal «real». Además, su teoría sostiene que los entes son aparentes solo porque una infinidad de «relaciones» se entrecruzan. Se afirma que estas relaciones están «vacías» de términos, es decir, que relacionan «nadas» entre sí. No se especifica qué tipo de entes son estas relaciones ni por qué están exentas de ser, a su vez, meros productos de otras relaciones hasta el infinito. Tampoco se explica cómo una infinidad de ceros puede sumar un valor distinto de cero. En contraste, cabe señalar que, en mi versión epistemológica, cada elemento aparente posee una caída inicial de «credibilidad», y el producto final tiene un valor de verdad que puede equipararse a la suma de todos esos cuantos iniciales. No se trata de una interdependencia de ceros.

En cuanto a la conciencia, los budistas la consideran directamente accesible a sí misma, al menos en la meditación profunda. Esto es lo que parecen querer decir con expresiones como «no-mente» o conciencia «vacía» de contenido, sin objeto alguno más que ella misma. Así, parecen plantear la posibilidad de una instancia de la relación de la conciencia dirigida hacia sí misma (en contraposición a la visión común de la «autoconciencia», que es «conciencia de la conciencia de algo distinto de la conciencia» [81]). Esto podría interpretarse como una admisión tácita por su parte de la posibilidad de la intuición. Obsérvese también que a menudo utilizan los términos Sujeto, conciencia y mente indistintamente, lo que da lugar a confusiones y errores.

> Cabe mencionar que términos como «no-mente» o «vacuidad» son negativos y, como ya se indicó, la negación es un acto racional. Sin embargo, sería injusto considerar estos conceptos como meramente conceptuales. Los budistas que los utilizan afirman que se refieren a una experiencia positiva. Los términos negativos solo pretenden enfatizar que el contenido de dicha experiencia es incomparable a cualquier otra.

---

[81] Es decir, una instancia de la relación cognitiva tiene como término *otra instancia de la relación, que a su vez tiene* como término algo *distinto a una instancia de la relación.*

El enfoque fenomenológico de las cuestiones anteriores es diferente. Para empezar, basta con destacar el aspecto *doctrinal* del Sujeto y la conciencia. Ya sea que los comprendamos intuitivamente, a través de la percepción o conceptualmente, lo que más importa es el papel que desempeñan en nuestra organización del conocimiento, en nuestra visión del mundo. Si su premisa nos permite proponer una *explicación coherente y repetidamente confirmada* de la aparición de los fenómenos, es decir, que estos aparecen (de alguna manera, no sabemos cómo exactamente) principalmente a través de los sentidos o mediante la memoria y la imaginación, a una entidad con mente y cuerpo rodeada por un mundo físico, etc., entonces su valor y veracidad quedan demostrados inductivamente.

Los conceptos de Sujeto y conciencia no son inserciones arbitrarias y aisladas en el rompecabezas del conocimiento, sino elementos interdependientes dentro de una estructura compleja. Forman parte integral del conjunto de conceptos que hacen inteligibles nuestras experiencias; eso es todo. Basta con considerarlos hipótesis; no es necesario rechazar de plano las alternativas, si se proponen algunas plausibles. Nuestra seguridad no reside en un apego ansioso a un dogma más, sino en la trayectoria de estos conceptos, junto con otros similares, para resolver ciertas cuestiones.

El «yo» podría considerarse fenoménico, *en el sentido de que* los fenómenos se perciben como modificados (refractados o ligeramente alterados) por una presencia presunta, que se asume como el yo del perceptor. El yo es, por lo tanto, fenoménico indirectamente, por ser *«inferible»* a partir de los fenómenos . Este es el procedimiento inductivo habitual: algún acontecimiento empírico destaca y se explica mediante alguna hipótesis, que se considera coherente y posteriormente se confirma repetidamente (a menos que sea refutada específicamente por la lógica o la experiencia).

> Para ilustrar el razonamiento implicado: si observo la superficie de un cuerpo de agua y veo que el patrón general de las olas se interrumpe en algún punto, delineo mentalmente la zona que parece afectada (es decir, la que presenta un patrón de ondulación diferente) y propongo alguna razón para la modificación (por ejemplo, rocas bajo la superficie, una ráfaga de viento, el paso de un barco, etc.). Del mismo modo, si veo una sombra, supongo que algo la está proyectando (es decir, bloqueando la luz); y según la forma de la sombra, estimo qué podría ser ese algo.

El budismo parece querer impedir este proceso de pensamiento. Nos dice que no infiramos nada detrás de la supuesta «modificación» en el campo

fenoménico, sino que la aceptemos tal como es. Para el budismo, hablar de «modificación» ya es un aislamiento artificial y, por lo tanto, una distorsión de la realidad; es una proyección de la «forma» sobre el contenido, que implica actividades ajenas de comparación y contraste. Además, buscar una «causa» que explique la modificación es simplemente añadir otra capa de proyección a una realidad empírica ya eclipsada. Esto es cierto no solo con respecto a la suposición de que las cosas tienen «esencias» subyacentes, sino también con respecto a la suposición de un «yo» que percibe e infiere. Es mejor, se nos dice, observar los eventos fenoménicos (las ondas visibles o la sombra, por ejemplo) y verlos como son, en lugar de verlos como indicativos de otras cosas y perdernos buscando tales fantasmas.

Este argumento puede parecer convincente, pero no es coherente. Al ser en sí mismo un discurso conceptual del tipo que critica, genera dudas sobre sí mismo. Podemos admitir las interferencias inherentes al pensamiento conceptual (como las funciones de aislamiento, proyección de esquemas, comparación y contraste, razonamiento causal e hipótesis), sin por ello negar su validez cuando se lleva a cabo correctamente. De hecho, esta es la única postura coherente.

Además, mi postura es que nuestra alma (o yo) no solo se infiere de la apariencia de los fenómenos, sino que

también se «intuye» directamente, o al menos se infiere a partir de intuiciones. Ciertamente, las funciones no fenoménicas del alma (conciencia, voluntades, preferencias) deben intuirse directamente, ya que no pueden explicarse completamente con referencia a los fenómenos mentales y materiales. Posiblemente, el alma se infiere a su vez de estas intuiciones; o, igualmente posible, se intuye directamente. Que yo sepa, el budismo no considera esta tesis fenomenológica, ni, por supuesto, la refuta.

2. Factores del “yo”

En lo que respecta al concepto de yo, necesitamos identificar las diversas maneras en que desarrollamos la creencia en un yo, es decir, las bases de dicho concepto en la práctica, es decir, ***con qué nos identificamos, correcta o incorrectamente*** . A continuación, se presentan algunos ejemplos que se desarrollarán con mayor detalle:

a) Nos identificamos personalmente con ***las sensaciones de y en El cuerpo*** , incluyendo el tacto y otras sensaciones que nos presentan su extensión y delimitan sus límites en relación con un mundo percibido como más “externo”, así como las sensaciones físicas viscerales y los sentimientos. De este modo, sentimos, vemos, oímos, olemos y saboreamos nuestro “propio” cuerpo, o partes de él, y nos identificamos con la suma de estas percepciones. Esto se debe en gran medida a la enorme “presencia” del cuerpo en nuestra experiencia, a su insistente y manifiesta. Exige tanta atención que nos centramos en él casi exclusivamente.

   Consideremos cómo la mayoría de las personas se confunden (en gran medida) con sus

impulsos y emociones sensuales. Si sienten hambre, buscan comida rápidamente. Si sienten deseo sexual, buscan pareja o se masturban. Si les apetece alcohol, tabaco o drogas, se entregan sin reparos. En busca de sensaciones, charlan sin parar, ven películas o escuchan música. Es común pensar que cuando sienten orgullo o autocompasión, o amor u odio hacia alguien, están en contacto con su ser interior [82]. Confundimos cada impulso o sentimiento con nosotros mismos y, por lo tanto, creemos acríticamente que satisfacerlo es fundamental para nuestro bienestar.

b) Nos identificamos con nuestra ***percepción del mundo más allá de*** nuestro propio cuerpo, el mundo exterior. Si bien estas experiencias se consideran externas y transitorias, nos definen personalmente al constituir un conjunto específico de realidades dentro del amplio abanico de posibilidades. Es decir, nos identificamos con nuestra historia de vida, nuestro contexto personal, nuestro entorno y destino. Olvidamos nuestra

---

[82] Por supuesto, no quiero decir que los sentimientos sean ajenos a la persona que los experimenta, sino que pueden ser más superficiales de lo que aparentan, o tener motivos subconscientes distintos a los que se expresan, etc. Por ejemplo, un aparente «amor» puede resultar ser un simple «enamoramiento», estar motivado por la convención o el deber, o incluso por un odio no admitido.

falibilidad e ignoramos el papel que desempeña el azar en nuestras vidas.

Aprendemos mucho sobre nosotros mismos, no solo mediante la introspección en soledad, sino también observando nuestro comportamiento en relación con el mundo exterior, los desafíos de la naturaleza y las interacciones con otras personas. Asimismo, aprendemos sobre nosotros mismos observando el comportamiento de los demás y reconociendo en ellos patrones de conducta similares.

c) Nos identificamos con nuestros recuerdos y fantasías (incluidas las anticipaciones del futuro, nuestros ideales y planes, sueños ociosos, etc.): nuestras ***proyecciones mentales*** . Vemos nuestra identidad en función de nuestras experiencias y aventuras pasadas específicas, y de nuestros deseos y expectativas presentes para el futuro. Obviamente, este aspecto no es meramente perceptivo, sino que implica un ***marco conceptual*** que genera ciertos pensamientos y emociones. Aunque estos cambien gradualmente, nos identificamos con su evolución y dirección de cambio, así como con sus elementos constantes [83].

---

[83] Esto se afirma para oponerse a la idea budista de que la inconstancia implica que no hay nada con lo que identificarse. De hecho, uno puede identificarse con un conjunto cambiante de cosas.

d) Nos identificamos con nuestras ***creencias y decisiones pasadas y presentes*** . Este aspecto se relaciona con la Conciencia y la Voluntad, que dan forma a nuestra singularidad e identidad, así como a nuestras intuiciones, pensamientos, comportamiento, caprichos, valores, aspiraciones y emociones. Aquí se implica lo que he llamado la intuición del yo, es decir, el autoconocimiento en un sentido profundo. También nos identificamos con nuestras *supuestas decisiones futuras* , es decir, con lo que esperamos, pretendemos, estamos decididos o planeamos hacer.

e) ***discurso*** verbal y preverbal . Como se evidencia en la meditación, no todos los pensamientos son generados por nosotros mismos. Somos receptores pasivos de muchos, o incluso de la mayoría. Simplemente surgen en nuestra mente como un ruido mental *incesante* , un sinsentido repetitivo, una charla compulsiva. Pero la mayoría de nosotros solemos apropiarnos de estos eventos internos, nos consideramos sus autores y, por lo tanto, definimos nuestra identidad en relación con ellos.

f) Una forma muy importante de autoidentificación es la que tenemos con nuestra ***imagen mental de nosotros mismos*** , ya sea mayoritariamente realista o fantasiosa. Esto incluye recuerdos y fantasías —en todas las modalidades sensoriales— de nuestros rasgos y expresiones faciales y

corporales, rasgos de carácter, voz y escritura, y otros aspectos de la personalidad, así como de nuestros pensamientos y acciones. Los recuerdos y las fantasías se basan en reflejos en espejos y fotografías, y otras grabaciones visuales y auditivas de nosotros mismos, así como en percepciones directas de partes de nuestro cuerpo y sus movimientos, y de nuestro mundo interior.

Esta autoimagen es a la que nos referiríamos con mayor facilidad si nos pidieran que señaláramos quiénes somos. Lo importante es que se trata de una construcción, una proyección mental; no debe confundirse con el yo que conoce, quiere o valora. Es un efecto, no una causa. Carece de capacidad cognitiva, de voluntad o de emoción, sino que es solo una imagen que puede influir en el yo real.

El egoísmo o amor propio consiste en tener una opinión exagerada del propio valor (belleza, inteligencia, etc.). Uno de los principales atributos o patrones de comportamiento del «ego» (en el sentido coloquial peyorativo) es su vanidad.[84]

---

[84] Paradójicamente, los narcisistas, personas vanidosas que tienden a mirarse excesivamente en los espejos o a buscar ser fotografiadas o filmadas, son profundamente inseguros psicológicamente sobre su existencia e identidad. Los grandes egos son en realidad globos inflados, frágiles ante un simple pinchazo.

g) Al construir nuestra identidad personal, también nos influye, positiva o negativamente, ***cómo nos ven o nos imaginan los demás*** . Sus percepciones o ideas sobre nosotros pueden ser, por supuesto, ciertas o falsas. Asimismo, debemos tener presente la diferencia entre cómo sabemos *que* nos ven o nos imaginan y cómo imaginamos *que* nos ven.

Estos problemas se complican aún más por la ***proyección social*** : a menudo intentamos proyectar imágenes en el ámbito social, a través de nuestro discurso y comportamiento, para influir en la opinión que los demás tienen de nosotros y en la nuestra. Así, podemos editar deliberadamente y de forma subconsciente nuestra autoimagen —modificando, ocultando o añadiendo información— hasta perder de vista la realidad. Incluso cuando lo hacemos simplemente para confundir o engañar a los demás (con el fin de obtener beneficios materiales o sociales), podemos acabar perdiéndonos a nosotros mismos la perspectiva.

Este factor desempeña un papel importante en la cohesión y la regulación social, pero también puede volverse tiránico. Muchas personas pasan toda su vida intentando influir en los demás para que las vean de cierta manera, con el fin de ganarse su amor, respeto o admiración.

Y si no logran adaptarse a las supuestas exigencias sociales, fingirán hacerlo.[85]

h) Como bien señalan los budistas, nuestro ego también se define en función de sus supuestas ***"posesiones" externas*** . "¿Quién soy yo? Soy el dueño de esto y aquello... Soy el esposo de esta mujer, el padre de estos hijos, el descendiente de estos antepasados, el dueño de esta casa y estas riquezas, el líder de una corporación, el ganador de un premio literario, el vencedor de un concurso, etc." Cabe destacar que aquí no solo se incluyen las posesiones materiales, sino también la posesión de personas en cualquier sentido (conquista sexual, dominación política, etc.) y posesiones abstractas (escribí este ensayo, etc.).

En cierta medida, esta identificación del "yo" con lo "mío" es una expresión de los factores internos mencionados anteriormente: "Esta es mi sombra, *porque* tengo este cuerpo", "Soy dueño de estas cosas o personas, *porque* tengo ciertos rasgos de carácter y tomé ciertas decisiones, desarrollando así una historia determinada", nos decimos a nosotros mismos.

---

[85] Ayn Rand y Nathaniel Branden identificaron este problema como una aflicción generalizada. A estas personas, cuyos pensamientos, valores y acciones dependen neuróticamente de los demás, las denominaron «independientes». El conformismo o la excentricidad, el miedo a perder la reputación y la búsqueda de prestigio son algunas de las manifestaciones de este problema.

Pero además, como enfatizan los budistas, sirve como expansión territorial para el ego, solidificando su existencia y anclándolo aún más al mundo.

El egoísmo consiste en velar por los propios intereses (supuestos) de forma exclusiva o predominante. Uno de los principales atributos o patrones de comportamiento del «ego» (en el sentido peyorativo coloquial) es su afán arrogante de apropiación, sin importar a quién perjudique. Como dice el refrán: «Solo importa uno mismo».

i) El hecho de que a cada uno de nosotros se nos pueda llamar por un ***nombre propio*** (o pronombres que lo reemplacen temporalmente) también, como subraya el budismo, sirve para imponer y consolidar en nuestra mente la idea de que tenemos un yo distinto. Las cosas a las que se hace referencia únicamente mediante un nombre común (por ejemplo, «un hombre») tienen menos identidad para nosotros.

Podemos incluir aquí todos los *convencionales. Aspectos* de nuestra identidad: nuestro documento de identidad, por ejemplo. Esto se relaciona con consideraciones sobre *la pertenencia a un grupo* : pertenencia a una familia (apellido, certificado de nacimiento), una

nación (certificado de naturalización, pasaporte), una clase social (rico o pobre, plebeyo o gobernante, diferentes niveles educativos y profesiones), una denominación religiosa, una organización o un club. Todos estos factores contribuyen a nuestra «identidad» en gran medida [86]por mutuo acuerdo, al igual que un nombre.

j) El ***concepto teórico*** del yo o alma también se proyecta sobre uno mismo: «Yo soy esta entidad abstracta». Que este concepto sea verdadero o falso es irrelevante aquí; lo que importa es que existe tal proyección teórica para la mayoría de las personas instruidas, es decir, nos identificamos con el yo concebido por las religiones, las filosofías y las psicologías.

En la religión, el enfoque se centra en la esencia perdurable del yo (alma, espiritualidad) y en su responsabilidad moral y perfectibilidad (libre albedrío). La característica principal del yo filosófico es su carácter *reflexivo* : remite a la persona consciente y con voluntad propia; es a la vez Sujeto y Objeto, Agente y Paciente. La psicología, en cambio, se centra más en las

---

[86] Por supuesto, también pueden intervenir aspectos fácticos, además de los meramente convencionales. Así, la familia, la nación o la religión suelen basarse en los padres biológicos; el nivel educativo o la profesión, en los estudios y la práctica reales; y así sucesivamente.

complejidades existenciales del yo, algunas de las cuales se exponen aquí.

Como deja claro el uso coloquial de estos términos, el concepto de ego no es idéntico al de sí mismo. El ego es una creación del yo. Cuando nos sentimos inseguros, podemos intentar tranquilizarnos mediante «viajes del ego». Esto se refiere a tendencias comparativas y competitivas, como la dominación, la búsqueda de admiración o la avaricia. El poder, la fama o la fortuna nos dan la impresión de tener ventaja sobre los demás y, por lo tanto, de ser más capaces que ellos para afrontar la vida. Lo que llamamos ego, entonces, es el lado mezquino o producto de nosotros mismos. Al darle un nombre, podemos distanciarnos de él, hablar de él y, con suerte, superarlo. Este campo de la psicología, por supuesto, merece (y recibe) mucho estudio y desarrollo.

3. Identificación con

El término recurrente en el análisis anterior es "identificarse con". ¿Qué significa exactamente? Se refiere a algún tipo de mecanismo epistémico y psicológico mediante el cual cada uno de nosotros asume, por un tiempo, una identidad determinada, descrita en la imaginación y verbalmente.

> En cuanto al mecanismo mediante el cual nos identificamos con cada uno de estos aspectos de la identidad, consideremos cómo, tras conocer a una persona admirable, leer un libro de ética o una novela, escuchar una canción o ver una película, uno puede identificarse durante un tiempo con la persona, el tipo de personalidad o el protagonista encontrado. Incluso se puede llegar a fusionarse virtualmente con este modelo a seguir durante un tiempo, no por artificio consciente, juego de roles o imitación, sino por una especie de « *inducción de la personalidad* ».
>
> Los pensamientos, actitudes y acciones de una persona reflejan los del modelo, e incluso puede experimentar que su propio cuerpo se asemeja

al del modelo [87]. Esta experiencia se produce cuando se interpretan las sensaciones corporales a través de la imagen mental del modelo. Más precisamente, las sensaciones táctiles provenientes del rostro o del resto del cuerpo se *unifican mentalmente* mediante esa imagen (en lugar de la propia). Este mecanismo integrador se relaciona con la «correlación de modalidades» e implica una proyección visual (ya sea interna o alucinatoria).

Propongo [88]dos sentidos del "yo": (a) el **yo real** , una entidad natural con cierta continuidad durante su existencia, quizás un epifenómeno espiritual que emerge dentro de la materia viva de cierta complejidad, del cual el yo es el Sujeto de la conciencia y el Agente de la Voluntad; y (b) el yo imaginado o **ego** , una descripción construida y supuesta del yo, que carece de conciencia o voluntad, pero que es en sí mismo un producto de ellas. El primero es nuestra identidad fáctica, el segundo es con lo que nos identificamos engañosamente,

---

87 Personalmente, bloqueo inmediatamente esas fantasías cuando me doy cuenta de ellas, aunque en mi juventud a veces me dejaba llevar por ellas. Es evidente que muchas personas son incapaces, o más bien no están dispuestas o no tienen la formación necesaria, para controlar esa inducción de personalidad, y terminan deambulando entre identidades prestadas.

88 Por ahora, al menos, seguimos la tradición occidental en lugar de la tesis budista más radical.

confundiéndolo con el conocimiento de nuestra identidad.

Inicialmente, el ego se construye como un intento legítimo de resumir la información producida directa o indirectamente por el yo real. Pero el proyecto se descontrola, dada su extrema complejidad y las exigencias sobrehumanas de objetividad y honestidad que implica. Así, en contraste con nuestra identidad —o más precisamente, con el conocimiento de nuestra identidad— nos encontramos ante una construcción, en parte o en gran medida fantasiosa, que no se corresponde del todo con la original. Esta identidad falsamente proyectada influye negativamente en el yo real, provocando que pierda el contacto consigo mismo. El ego, por lo tanto, implica *cierta* autoconciencia, además de mucha falsedad. Es una verdad a medias que interfiere con la cognición, la voluntad y la valoración adecuadas, y que, por consiguiente, nos plantea problemas epistemológicos, psicológicos, conductuales, emocionales y sociales que debemos resolver. La mejor solución es la meditación regular, que nos permite separar gradualmente el grano de la paja y regresar a un autoconocimiento sano y realista.

Así pues, tenemos dos conceptos de yo, que se distinguen lógicamente de la siguiente manera.

a) Un concepto es *ideal* , ya que su objeto o contenido es el yo real, el yo tal como es en realidad, sea como sea. Este es un concepto hipotético y filosófico, porque apunta a algo que conocemos en cierta medida, pero no en detalle; lo necesitamos para poder decir algo sobre el supuesto yo real, así que tenemos este concepto separado y minimalista, que por definición es verdadero, es decir, el receptáculo de lo que sea que resulte ser verdadero.
b) El otro concepto es el *práctico* , en el que construimos fácilmente nuestro conocimiento e imaginación sobre nosotros mismos. Este, por definición, es imperfecto, ya que todo conocimiento es imperfecto debido a nuestra falibilidad, y más aún el conocimiento de uno mismo, debido a las subjetividades y las presiones psicológicas y sociales que intervienen en su formulación. El objeto o contenido de este concepto es, en parte, el yo real (conocimiento básico) y, en gran medida, el yo imaginado (algunas proposiciones verdaderas, otras falsas). Por esta razón, denominamos específicamente al referente «ego», para enfatizar que, para la mayoría de nosotros, este concepto inevitablemente será considerablemente falso.

Así pues, es correcto afirmar, como hacen los budistas, que el yo, en el sentido de ego, no existe. Pues es el objeto o contenido de un concepto que, para la

mayoría de las personas, resulta parcialmente falso (excepto para los «Iluminados», si es que existen). En sentido estricto, entonces, no hay ego; el concepto está vacío, carece de referente real [89]: lo que pretende en la práctica no existe en realidad, sino que implica proyecciones de la imaginación y construcciones verbales. Sin embargo, el yo, en su sentido minimalista, sí existe. El concepto de sí mismo reúne únicamente nuestro conocimiento verdadero y certero sobre el yo, excluyendo cualquier detalle fantasioso.

El lector habrá notado que, aun luchando valientemente contra la doctrina budista del "no-yo", sigo sintiéndome intrigado y atraído por ella [90]. Sobre todo porque esa filosofía parece afirmar que *solo* desprendiéndonos de la idea de que tenemos un yo podemos alcanzar la iluminación y la liberación. No quiero cometer el error de desechar lo bueno junto con lo malo. Una posible interpretación de esta doctrina,

---

89 Del mismo modo que, por ejemplo, el concepto de "unicornio" no tiene un referente real (aunque los caballos y los cuernos sí son reales, por separado).

90 Para mí, la idea de que no existe un yo tiene la misma fascinación que la conclusión de la teoría de la relatividad de Einstein de que no existe el éter. Este concepto de una sustancia en el espacio vacío, o de la existencia como tal, fue sugerido originalmente (creo) por Descartes. Personalmente, me resulta difícil comprender cómo las ondas de la teoría de campos pueden ser ondas de la nada. Sin embargo, soy muy consciente de que la conclusión de Einstein es inevitable, dada la constancia de la velocidad de la luz independientemente de la dirección del movimiento del observador. A la inversa, si es concebible un no-éter, ¿por qué no un no-yo?

que la explicaría sin renunciar al concepto de alma (que para mí sigue siendo inevitable), sería que busca contrarrestar nuestra tendencia, descrita anteriormente, a identificarnos con algunos de los aspectos del yo.

Cuando nos identificamos con alguna idea teórica o fantástica del yo, *simplemente proyectamos un yo fenomenal y decimos: «¡Ese soy yo!».* Una imagen proyectada se confunde con quien la proyecta. Esto es muy diferente de *ser consciente del yo real a través de la intuición directa* . Así, en esencia, se nos dice: «Si quieres encontrarte a ti mismo, no te busques en diferentes conceptos o imágenes, sino simplemente mira dentro de tu alma. En lugar de *pensar* en ti mismo, o peor aún, inventarte un yo, simplemente *sé* tú mismo y así te conocerás naturalmente». Quizás sea así de simple.

> La distinción entre yo y ego se puede ilustrar con referencia a **la Figura 2** .
>
> El círculo concéntrico más interno (llamado alma, que incluye las funciones de cognición, voluntad y valoración) simboliza el yo en el sentido más preciso del término. A veces se le denomina yo real o verdadero, o yo superior o profundo, para indicar su posición relativa.
>
> Los círculos etiquetados como mente y cuerpo (incluidas sus funciones) constituyen, en

> conjunto, el ego o «yo» en un sentido impreciso del término. A este se le denomina a veces yo ilusorio o falso, o yo inferior o superficial, para indicar su posición relativa. (Ciertamente, las personas más materialistas se identifican especialmente con su cuerpo, mientras que las personas más intelectuales se identifican especialmente con su mente. Pero mente y cuerpo están inextricablemente entrelazados en sus funciones sensoriales, motoras, emocionales e intelectuales).

Lo importante es comprender que el alma (el yo) es de una sustancia distinta (espíritu) a la mente o la materia (el ego). La primera es la esencia de la existencia; los segundos son meras envolturas externas. Cuando nos identificamos con el ego en lugar del alma, perdemos el contacto con nuestra verdadera posición como observadores, hacedores y seres que sienten.

4. Conceptos ideales y prácticos

Ahora bien, las ideas anteriores sobre el concepto de sí mismo pueden generalizarse a todos los conceptos. Es decir, el mismo análisis lógico puede aplicarse a cualquier predicación. Por un lado, tenemos el concepto ideal de un objeto establecido, que por definición contiene *únicamente verdades, conocidas o aún desconocidas,* sobre dicho objeto. Por otro lado, tenemos el concepto práctico, que sabemos que es inductivo, sujeto a cambios —desarrollo, corrección y mejora— y, por lo tanto, por definición, *en cierta medida cognoscible pero desconocida, falso* . El concepto ideal posee, pues, un contenido totalmente real (aunque relativamente escaso), mientras que el concepto práctico posee un contenido parcialmente real y parcialmente irreal (aunque mucho más rico).

En rigor, el concepto práctico se refiere a un objeto inexistente, mientras que el concepto ideal nos permite referirnos al objeto que, sin embargo, existe. Necesitamos ambos para nuestro discurso; son complementarios. El concepto ideal es una parte del práctico, que también incluye elementos o aspectos más dudosos. La adquisición cuidadosa del conocimiento, que puede facilitarse mediante la

meditación, consiste en ser siempre conscientes, en la mayor medida posible, del estatus epistemológico (verdadero o falso, o cierto o incierto en qué grado) de cada elemento del conocimiento. Es decir, saber en cada momento qué parte de cada concepto es la parte básica-ideal y qué resto es la parte tentativa-práctica. Recordar siempre que el conocimiento es algo en constante cambio, que es nuestra responsabilidad evaluar repetidamente para mantenernos en contacto con la realidad.

Así como los budistas niegan la «identidad» a las personas, niegan la «esencia» a todas las demás cosas. Para ellos, esto constituye un mismo error; el primero es solo un caso particular del segundo, o bien lo causa. Nuestra explicación de su postura sería que se refieren a lo que acabamos de llamar conceptos prácticos: es improbable que su contenido se corresponda plenamente con la esencia o la identidad reales. En cuanto a los conceptos ideales, no son «vacíos», puesto que su intención es, por definición, aquello que resulta ser real, se conozca o no. Incluso en el budismo, conceptos como el de «fundamento mental» o el de «nirvana» deben admitirse como excepciones a la regla de la vacuidad, puesto que se consideran, en efecto, la esencia última de las cosas y las personas.

No obstante, con el fin de mantener una mente abierta en relación con esta interesante doctrina budista,

deberíamos intentar *al menos experimentalmente* construir una meditación y un discurso gradualmente libres de proyecciones del yo y de la relación sujeto-predicado (predicación).

> Por ejemplo, en la meditación, en lugar de pensar "Debo tomar conciencia de mi respiración", piense "tomar conciencia de la respiración" (desviando así la atención del yo, aunque todavía con una orden), luego piense "conciencia de la respiración" (alejándose así de una sensación de voluntad activa, de intensificar la conciencia y dirigirla hacia la respiración), luego piense "respiración" (eliminando así la relación implícita en "de"), y luego simplemente *sea* consciente de la respiración sin palabras (un fenómeno puro).
>
> Así, sin adherirse al discurso falaz de Nagarjuna [91], se busca gradualmente la consciencia sin palabras, abandonando el «yo» (sujeto), luego, en lugar de proposiciones (que utilizan sujetos y predicados), se emplean únicamente términos aislados (conceptos verbalizados), se enfoca en el contenido de dichos términos (el evento deseado, sin la palabra), y finalmente se abandona la orden de «pensar» en ello y se

---

[91] Véase mi trabajo *titulado "La ilógica budista"* en relación con los argumentos de Nagarjuna.

experimenta dicho contenido de forma pasiva. Todo esto simplemente nos lleva de vuelta a la cadena de conceptualización, y por supuesto, es más fácil aprender a no ascender por ella en primer lugar (al menos no durante dicha meditación).

5. Críticas falaces a la identidad

Desde que escribí **llógica budista** , he estado revisando con más detenimiento los argumentos budistas contra la idea de un yo, y debo decir que, si bien continúan inspirándome una mayor comprensión de las cuestiones filosóficas, cada vez me resultan menos convincentes, especialmente en lo que respecta a los criterios lógicos.

Los budistas conciben el yo como una no-entidad, una ilusión producida por un conjunto de circunstancias circundantes («causas y condiciones»), como un vacío en medio de una estructura (de materia, mente o lo que sea). Pero hasta ahora no he encontrado una formulación detallada y convincente de esta curiosa (pero interesante) tesis, ninguna declaración clara que explique cómo un vacío puede aparentemente tener conciencia, voluntad y valores. Hasta que se presente tal teoría, sigo aceptando el yo como una entidad (llamémosla alma) de alguna sustancia (espíritu, por ejemplo). Tal yo es aparentemente individual, pero bien podría, en un nivel más profundo, resultar ser universal. La individuación del alma podría ser una ilusión debida a una visión limitada, al igual que parece serlo la individuación de los cuerpos materiales.

Las críticas a la idea del yo no sustituyen una afirmación positiva. Es cierto que resulta difícil demostrar públicamente (en lugar de introspectivamente) e indudablemente la existencia de un alma, con facultades personales de cognición, voluntad y afecto. Sin embargo, esta teoría sigue siendo la más creíble, puesto que las categorías abstractas que utiliza (entidad, sustancia, propiedad, causalidad) ya son familiares y funcionales en otros contextos. En cambio, la tesis impersonal sigue siendo misteriosa, por muy abiertos que intentemos ser. Puede resultar útil para la meditación, pero como propuesta filosófica parece insuficiente.

En general, observo que quienes intentan racionalizar la tesis budista de la no-identidad recurren a formulaciones demasiado vagas, generalizaciones injustificadas y otras *falacias* . Un ejemplo de ello es la obra *«Loto en un arroyo»* de Hsing Yun [92], que he releído recientemente. Las citas que aparecen a continuación, a modo de ejemplo, provienen de esta obra.

> *"No solo son impermanentes todas las cosas, sino que además carecen de naturaleza propia. La falta de naturaleza propia implica que todas las cosas dependen de otras para su existencia.*

---

92 Véanse en particular los capítulos 7 a 9. (El autor es un monje budista chino, nacido en 1928).

> *Ninguna es independiente ni capaz de existir sin otras" (págs. 86-87).*

Aquí, la imprecisión del término «existencia» o «existir» da lugar a tergiversaciones. El pensamiento occidental admitiría fácilmente que todas (o quizás la mayoría) de las cosas *llegan* a ser, *continúan* siendo, *dejan* de ser y *dejan* de ser como resultado de la llegada, presencia, partida o ausencia de diversas cosas. Pero eso es muy diferente de decir que su *ser* mismo depende de otros: para nosotros, los hechos son hechos; es decir, una vez que algo es un hecho pasado o presente, nada puede cambiarlo, no «depende» de nada. Sin embargo, sostengo que los budistas parecen intentar negar esto y causar confusión al difuminar la distinción entre el cambio *en* diferentes momentos y lugares, y el cambio *dentro* de un mismo tiempo y lugar.

> *"El significado de la palabra 'cosas' en estas afirmaciones es todos los fenómenos, tanto formados como informes, todos los acontecimientos, todos los actos mentales, todas las leyes y cualquier otra cosa que se te ocurra."*

Aquí, la sugerencia es que la impermanencia no solo concierne a los fenómenos, que en sentido estricto son objetos materiales o mentales de percepción, sino también a los objetos abstractos. Los términos «sin

forma», «leyes» y «cualquier cosa que puedas imaginar» lo sugieren. Pero, por supuesto, tal afirmación introduce subrepticiamente algo que no aceptaríamos fácilmente, aunque admitiríamos sin problema que los fenómenos son impermanentes. La esencia de una «ley» radica en su constancia en medio del cambio, algo que concebimos mediante nuestra facultad racional como el carácter común de multitud de eventos fenoménicos cambiantes. El principio de impermanencia no se aplica a los abstractos. De hecho, ¡es en sí mismo un abstracto, considerado no impermanente!

> *Decir que nada tiene una naturaleza propia es decir que nada posee ningún atributo que perdure a lo largo del tiempo. No existe una "naturaleza" que permanezca inmutable en nada ni en ningún lugar. Si la "naturaleza" de algo no puede permanecer igual, ¿cómo puede considerarse realmente una naturaleza? Con el tiempo, todo cambia y, por lo tanto, no se puede decir que nada tenga una "naturaleza", y mucho menos una naturaleza propia.*

Aquí, el autor oscurece la cuestión de *la duración* de un período de tiempo. Aun admitiendo que los fenómenos no pueden perdurar eternamente, no se deduce que no perduren en absoluto. ¿Quién puede afirmar entonces que un atributo no puede durar tanto como aquello de lo que es atributo? Ambos son

fenómenos, por lo tanto, ambos son impermanentes, pero nada impide que perduren durante el mismo tiempo. La verdad empírica es que algunos atributos aparecen y desaparecen durante la vida de un fenómeno, y otros se extienden igualmente en el tiempo. Además, las tasas de cambio varían; no todas son iguales. El autor evidentemente intenta imponer una visión de las cosas que respalde su tesis extrema.

Podemos, por cierto, concebir diferentes tipos de continuidad en la conjunción de fenómenos (véase **la Figura 4**). Un atributo esencial de una cosa coexistiría plenamente, como un *hilo conductor subyacente* de igual duración. Un escenario de continuidad más débil sería el *encadenamiento* de distintos eventos, de modo que el primero comparte tiempo con el segundo, este con el tercero, y así sucesivamente, sin que el primero y el tercero, el segundo y el cuarto, etc., tengan tiempo en común. En algunos casos, la continuidad puede ser completamente ilusoria, ya que los eventos *se suceden* contiguamente en el tiempo sin compartirlo.

Hsing Yun continúa argumentando:

> *"El cuerpo… es una ilusión causada por una breve congregación de los componentes físicos y mentales de la existencia. Así como una casa está hecha de muchas partes que crean una apariencia, así también el cuerpo… Cuando*

> *esas partes se separan, no se encontrará ninguna naturaleza propia en ninguna parte."*

Que una casa o un cuerpo humano sean un conjunto de muchos elementos separables no prueba que, cuando estos elementos se combinan (de una manera apropiada, por supuesto), no produzcan colectivamente algo nuevo. El todo puede ser más que la suma de sus partes, porque no es simplemente la suma de las partes, sino el *efecto* de estas. Los ladrillos de una casa no solo se suman para formar una casa, sino que, al colocarse uno al lado del otro de ciertas maneras, la conforman; si se colocan separados (o de forma incorrecta), no constituyen una casa (sino, en el mejor de los casos, un montón de ladrillos). Lo mismo ocurre con los átomos que forman una molécula, las moléculas que forman una célula viva y las células que dan origen a un organismo humano. En cada nivel, existe una interacción *causal* entre las partes, que produce algo nuevo que es más que la suma de las partes, algo que llamamos el todo, con sus propios atributos y propiedades distintivas.

Es, pues, perfectamente legítimo suponer que cuando la materia se une de cierta manera, formando lo que llamamos un cuerpo humano vivo, se produce algo nuevo: el yo, el alma o el espíritu. Consideramos que esta entidad constituye la esencia del ser humano, pues le atribuimos las facultades de conciencia y voluntad que manifiestamos (y que, hasta donde

sabemos, la materia que nos conforma no manifiesta por separado). Que esta idea del yo sea una hipótesis puede admitirse fácilmente; pero para cualquiera que sea consciente de la base inductiva de la mayor parte del conocimiento humano, esto no constituye una crítica (toda la ciencia se desarrolla a través de hipótesis). Lo importante a destacar es que comentaristas budistas como este presentan argumentos que no logran demostrar lo que pretenden demostrar.

Aquí hay algunos ejemplos más relacionados con la noción de “vacío”:

> *«La originación dependiente implica que todo se produce a partir de condiciones y que nada tiene una existencia independiente. Todo está conectado con todo lo demás y todo está condicionado por todo lo demás. "Vacío" es la palabra que se utiliza para describir el hecho de que nada tiene una naturaleza independiente» (p. 94).*

Aquí, el lector debe notar la vaguedad de términos como "conexión" o "condicionamiento". Se utilizan aquí sin matices, sin mencionar que pueden estar involucrados muchos tipos y grados de relación causal. La impresión que se crea en el lector es que todo es *igualmente vinculado* a todo lo demás, por muy lejos o cerca que esté en el espacio y el tiempo. Pero eso no

solo es falso, ¡es conceptualmente insostenible! Los conceptos de causalidad surgen en referencia a una relación específica, que algunas cosas tienen entre sí *y otras no* . Si todas las cosas tuvieran *la misma* relación causal con *todas* las demás, no surgiría ni sería necesario ningún concepto de relación causal. Podemos *muy Se suele* decir que la causa de la causa de algo está causalmente relacionada con ello, pero la lógica causal nos enseña que la causa de la causa de algo no siempre es, en sentido estricto, una causa de ello. E incluso si lo es, puede que no lo sea en el mismo grado. Por lo tanto, Hsing Yun nos está engañando de nuevo.

> *"El vacío no significa la nada… todas las cosas tienen ser porque todas existen de forma interdependiente" (p. 97).*

Aquí, la imagen que se nos comunica es que cada cosa, aunque en sí misma vacía de sustancia, adquiere existencia a través de su infinidad de relaciones (dependencias) con todas las demás cosas, cada una de las cuales también está vacía de sustancia. Debemos preguntarnos: ¿es creíble este escenario teórico? ¿Acaso una infinidad de ceros da como resultado un valor distinto de cero? ¿Qué son esas «relaciones» entre «cosas»? ¿No son también «cosas»? ¿No están también vacías? En ese caso, ¿qué *les da* existencia? El concepto de relación implica la preexistencia de cosas relacionadas (términos); si

todo lo que existe son relaciones, ¿sigue teniendo sentido el concepto?

Además, ¿qué significa exactamente la interdependencia (o codependencia)? ¿Un abrazo en el aire entre dos o más personas equivale a un apoyo mutuo? Si no puedo apoyarme a mí mismo, ¿puedo apoyarte? La idea es inconcebible.

> *"Nada es inmutable ni está exento de cambios. Todos los fenómenos existen en sucesión. Siempre están cambiando, naciendo y muriendo."*

Aquí, el autor simplemente omite el hecho (previamente reconocido) y muy relevante de *la permanencia* . Para convencernos de que el mundo no es más que flujo, menciona el nacimiento, el cambio y la muerte, pero eclipsa el hecho de vivir, ¡aunque sea por un breve instante! La frase «siempre están» no significa necesariamente «cada uno de ellos en cada momento».

> *"Una causa (semilla) se convierte en un efecto (fruto), que a su vez contiene la causa (semilla) de otro efecto, y así sucesivamente. Todo el mundo fenoménico funciona exactamente de esta manera" (p. 98).*

Aquí nos vemos arrastrados precipitadamente a una generalización dudosa. La descripción del ciclo de la vida, con la procreación de generación en generación,

no necesariamente se ajusta a otras sucesiones causales. La causalidad en el mundo de la materia inanimada obedece a sus propias leyes, como las leyes del movimiento de Newton, por ejemplo. No existe en él nada verdaderamente equivalente a la reproducción, que yo recuerde. Para convencernos, el autor tendría que ser mucho más preciso en sus analogías. Los filósofos no tienen licencia literaria.

> *"Si descompusiéramos un cuerpo en sus partes constituyentes, el cuerpo dejaría de existir como tal."*

¿Y qué? ¿Acaso esto pretende explicar o demostrar la «vacuidad»? Si matas a un animal y lo descuartizas, por supuesto que no encontrarás en él la vida, ni la consciencia que poseía, ni su «naturaleza animal». ¡Pero eso no implica que, cuando el animal está vivo y sano, carezca de estas cosas!

> *"El significado de las palabras 'arriba' y 'abajo' depende de dónde nos encontremos. No tienen significados absolutos. Esto ocurre con todas las palabras y todas las relaciones entre las cosas" (p. 99).*

De nuevo, una generalización apresurada: de términos específicamente relativos a todas las palabras. Todo gramático sabe que los términos relativos son solo un tipo de término entre otros. Que existan los primeros no implica que los segundos tengan el mismo carácter

o propiedades. De manera similar, Hsing Yun argumenta que la relatividad de una palabra como «brillo» (nuestra caracterización del brillo de una luz es subjetiva y variable) ejemplifica la relatividad de todos los términos. Pero aquí, una vez más, pasa de un caso obvio a todos los casos, aunque muchas calificaciones se basan en mediciones científicas más rigurosas. Además, al describir cómo una pieza de tela puede tener diversos usos, como camisa o falda, argumenta:

> *"En todos los casos se trata de la misma tela, pero como se usa de forma diferente, le damos nombres distintos. Todas las palabras son así; su significado depende de cómo y dónde se utilicen."*

Se supone que esto nos convence de que las palabras son «falsas y vacilantes» y nos ayuda a comprender mejor el vacío. Pero la veracidad y la precisión del lenguaje claramente no están en juego aquí, por lo que la conclusión negativa implícita es injustificada. La prueba es que todos entendemos con precisión su descripción del papel práctico cambiante de la tela. «La tela se puede usar como camisa o como falda» es una oración perfectamente legítima que involucra la modalidad natural «puede» y dos predicados en disyunción para un solo sujeto (A puede ser B o C). Por supuesto, si uno parte de la idea de que el lenguaje solo puede consistir en oraciones con dos términos y una modalidad (A es B), entonces se

confundirá ante situaciones más complejas. Pero si la comprensión del pensamiento humano está más desarrollada, no se llega a conclusiones absurdas.

Por último, Hsing Yun se refiere a la "naturaleza relativa de nuestras percepciones" para justificar la idea del vacío. Describe a dos personas que observan una nevada: un poeta sentado en su cálida casa y un indigente que tirita al aire libre. El primero desea que la nieve siga cayendo para poder disfrutar del espectáculo; el segundo teme morir congelado si la nieve continúa. El autor concluye:

> *"Ambos ven el mismo paisaje, pero como sus condiciones son diferentes, lo perciben de forma muy distinta."*

Así, las percepciones son «falsas» y el vacío las «subyace». Una vez más, su interpretación de la situación es tendenciosa, diseñada para apuntalar sus doctrinas preconcebidas. Para ser precisos, las dos personas perciben correctamente la misma escena nevada (más o menos); lo que difiere es su evaluación de *las consecuencias biológicas* de lo que perciben (o, más precisamente aún, lo que anticipan experimentar). ¡No hay relatividad de la percepción involucrada! Tenemos dos oraciones bastante legítimas, ambas probablemente ciertas: «Disfrutaré de más nieve» y «Moriré a causa de más nieve». Siendo «yo» el poeta

en un caso y el pobre hombre en el otro, no hay contradicción entre ellas.

Mediante argumentos como los que hemos analizado, Hsing Yun llega a la conclusión general de que:

> *"El universo solo puede existir porque todos los fenómenos son vacíos. Si los fenómenos no fueran vacíos, nada podría cambiar ni llegar a existir. El ser y el vacío son dos caras de la misma moneda" (p. 100).*

Pero ninguna de sus premisas o argumentos nos permite inferir o explicar tal conclusión. Es un hecho que si tu copa está llena, no puedes añadir más; o si no tienes espacio para moverte, no puedes moverte. Pero no es de esto de lo que habla el autor; la tesis que propone es, por supuesto, mucho más radical, aunque sigue siendo bastante oscura. Lo único que se nos ofrece son afirmaciones dogmáticas que repiten una y otra vez lo que supuestamente dijo Buda.

Personalmente, sigo bastante dispuesto a creer que Buda sí dijo algo esclarecedor sobre la interdependencia, la impermanencia, el desapego y la vacuidad, pero al parecer las palabras que usó no fueron muy claras. Solo espero que su dificultad radicara en encontrar las palabras adecuadas para expresar sus ideas, y que el razonamiento detrás de esas palabras no fuera tan erróneo como el que he

encontrado hasta ahora en la obra de los comentaristas.

Sin embargo, frases como la siguiente del *Sutra de la Guirnalda de Flores* están deliciosamente cargadas de significado, desafiándonos a seguir indagando [93]:

> *"Cuando el viento sopla en el vacío, en realidad nada se mueve."*

[93] Por ejemplo, ¿existe algún estado de conciencia en el que uno experimente el espacio-tiempo como un todo estático?

6. Qué podría ser el “vacío”.[94]

A continuación, se intenta fusionar de forma ecléctica la idea occidental e india del alma con aspectos de la concepción budista de que carecemos de dicha sustancia. ¿Qué podría ser el alma, cuál es su lugar en el mundo, cuál es su funcionamiento? ¿Podemos interpretar y clarificar intelectualmente la noción de vacuidad?

> La noción budista de «vacuidad» (en sus versiones más extremistas) me resulta, hasta la fecha, poco convincente. Si algo es vacío, es el propio concepto de vacuidad tal como lo utilizan, pues nunca lo definen ni lo explican *con claridad* . La filosofía no puede juzgar ideas que permanecen eternamente vagas y se convierten en acusaciones kafkianas. Recae sobre los filósofos de la vacuidad la responsabilidad de aprender a expresar sus ideas con mayor claridad.

---

[94] Este ensayo fue escrito inicialmente para el libro *La ilógica budista* , pero en aquel momento decidí que no era lo suficientemente exhaustivo ni coherente y que no encajaba allí. Desde entonces lo he mejorado un poco.

6.1 Imagina el alma como una entidad en la multiplicidad, de (digamos) sustancia espiritual, una forma de energía muy fina algo distinta de las sustancias del dominio mental (el de las imaginaciones) y del dominio material (el de los fenómenos físicos, considerados como el propio cuerpo y el mundo más allá del propio cuerpo).[95]

6.2 Si bien el solipsismo es una propuesta lógicamente aceptable, resulta igualmente plausible la idea de que el alma sea una más entre muchas en una vasta población de almas dispersas en el mar de la existencia, que incluye también las energías mentales y materiales más densas. Estas entidades espirituales bien podrían tener naturalezas y tendencias de comportamiento comunes, e influirse mutuamente y llegar a ser conscientes unas de otras.

> Esas múltiples almas podrían ser expresiones de una misma Alma, y de hecho, la mente y la materia también podrían ser expresiones de esa Alma, la cual tal vez se identifique con (desde una perspectiva hindú) o sea una pequeña emanación de (desde una perspectiva judía) lo que llamamos Dios. Alternativamente, las múltiples almas podrían estar interrelacionadas como una red.

---

[95] Cabe señalar que los animistas consideran incluso a las plantas y las piedras como objetos espirituales.

Esta última perspectiva podría considerarse más budista, si nos centramos en su doctrina de la interdependencia. Sin embargo, también podemos considerar que el budismo es compatible con la idea de un alma colectiva o raíz, si nos centramos en su doctrina de un fundamento común y original de la mente. Esto se refiere a un océano mental del que surgen momentáneamente todos los pensamientos (como se observa en la meditación). Inicialmente individual y psicológica, esta sustancia original se considera finalmente universal y metafísica, basándose en un argumento positivista [96]que sostiene que, dado que incluso las sensaciones materiales solo se conocen a través de la mente, solo podemos suponer que todo es mente. Así, no solo los pensamientos, sino todas las cosas son meras turbulencias en este magma primordial. Incluso los yoes individuales son simples gotas de este mar mental que momentáneamente tienen la ilusión de separación e identidad personal.

6.3 Para cada alma individual (al igual que para el Alma mayor en su conjunto), la mente, el cuerpo y el mundo más allá, con su mayor riqueza de materia,

---

[96] Como ya he aclarado en otro lugar, personalmente no me convence este argumento tan extremo.

mente y energías espirituales, podrían ser simplemente «imágenes» proyectadas (una perspectiva cercana a la del obispo Berkeley en Occidente o a la de los filósofos Yogachara en el budismo). Esto no es una afirmación mía; simplemente intento desmitificar esta teoría y tenerla en cuenta.

> Aquí, el término imagen no se refiere a la representación *de* nada más. Dichas imágenes son quizás medios de autoexpresión y discurso del alma (o del Alma). Es decir, el «mundo que me rodea» puede ser un lenguaje que el alma crea y utiliza para expresarse y comunicarse consigo misma (y con otras almas, en el futuro).

Si bien es cierto que objetivamente existen muchas almas, podemos observar que estas comparten muchas (quizás la mayoría) de sus características . Esto plantea una pregunta importante, frecuente en relación con este idealismo: *si nuestros mundos (incluidos los aspectos físicos) son producto de la imaginación, ¿cómo es posible que su contenido coincida tanto y que parezcan estar sujetos a las mismas «leyes de la naturaleza»?*

> Una posible respuesta es suponer que las múltiples almas son emanaciones de un Alma central (animal, humana o divina). En ese caso, no es de extrañar que compartan experiencias y leyes.

Alternativamente, podríamos responder que imágenes similares simplemente se proyectan repetidamente (o, por su naturaleza y costumbres, son proyectadas por las muchas almas). De esta manera, aparentemente comparten un mundo (al menos en parte), aunque sea imaginario. Al tener delirios en común, comparten percepciones. Así, pueden interactuar de forma regular en un único «entorno natural» aparente y desarrollar conocimiento colectivo, sociedad, cultura, tecnología, ética, política e historia. Por lo tanto, no estamos obligados a asumir un mundo común y objetivo. Bien podría ser que cada alma proyecte para sí ciertas imágenes que otras almas también proyectan para sí mismas, y que estas imágenes proyectadas resulten ser las mismas al compararlas.

6.4 Vista como una bola de energía sutil, el alma bien puede tener su propia "mecánica" espiritual: sus formas y movimientos externos e internos, los pliegues y agitaciones dentro de ella y en la interfaz con las energías mentales y materiales (y espirituales) que la rodean, las matemáticas de las olas que la atraviesan a ella y a su entorno, como una criatura flotando en medio del mar.

La consciencia y la voluntad , vistas aquí como diferentes poderes de proyección, son las

> formas en que el alma interactúa consigo misma y con su supuesto entorno.

Estas capacidades ondulatorias del alma están sujetas, naturalmente, a ciertas «leyes». Si bien el alma individual goza de un margen de maniobra considerable, no puede operar a su antojo, sino que tiende a mantenerse, en la mayoría de las circunstancias, en ciertos patrones fijos o repetitivos. Estas «leyes» (espirituales y psicológicas) suelen ser compartidas con otras almas; sin embargo, cada una puede tener también limitaciones o hábitos propios, lo que le confiere su individualidad. Dichas «leyes», tanto comunes como individuales, constituyen su verdadera naturaleza subyacente, a diferencia de la imagen de «naturaleza» que puedan proyectar.

> En caso de que la pluralidad de almas se explique mediante una única Alma suprema, resulta aún más fácil comprender cómo pueden estar sujetas a leyes comunes. Por otro lado, las individualidades de las almas fragmentarias requieren explicación. En este caso, debemos suponer o bien una renuncia intencional y voluntaria de poder por parte del Alma suprema (de modo que las almas menores tengan cierta ignorancia y cierta libertad de acción) o bien un sueño o debilidad involuntarios (esta última tesis es menos aceptable si identificamos el alma suprema con Dios).

En lo que respecta al Alma en su conjunto, esta puede estar sujeta a limitaciones y fuerzas en su conciencia y voluntad, o bien puede ser independiente de tales restricciones o determinaciones naturales, totalmente abierta y libre. Nuestro concepto de Dios se inclina por esta última opción, por supuesto; de ahí las caracterizaciones de omnisciente y omnipotente (y bondadoso, admitiendo que el mal es una aberración debida a la ignorancia y la impotencia).

6.5 El motivo y el resultado final de tesis como la anterior es ético. Su objetivo es convencer a las personas de que el alma individual puede liberarse de las limitaciones o hábitos a los que está sujeta, al comprender su unidad con otras almas individuales. Aquí, «comprender» significa trascender la individualidad al *tomar conciencia de, identificarse con y abrazar la causa de* , otras entidades de la misma sustancia, o el Alma colectiva o raíz. Así, la iluminación y la liberación son una misma cosa. En última instancia, los individuos deben abandonar la individuación y fundirse con toda la existencia, reintegrándose a la fuente original.

Esta doctrina presupone que el alma individual se autoconstruye y construye el mundo que la rodea, en el sentido de que se define (y, por lo tanto, se separa) de la totalidad. Esta ilusión de

> individuación es la suma de su creatividad y actividad, y también su error fundamental. El alma individual, por supuesto, no crea el mundo (que es su origen); sino que produce el mundo virtual de su particular cosmovisión, que es su propia prisión y la base de todo su sufrimiento, su « *samsara* ».

Comprender la vacuidad del yo implicaría la plena consciencia, en la práctica, de que el yo limitado es una expresión de la ignorancia y la estupidez en las que se encuentra atrapado debido a diversas creencias y actos. Comprender la vacuidad de las demás entidades (materiales, mentales y espirituales) que nos rodean implicaría la plena consciencia, en la práctica, de que son proyecciones del yo limitado, en el sentido de que dicha proyección fragmenta el todo en partes. En última instancia, también se aconseja al alma que comprenda que el Alma, las almas y sus respectivas proyecciones conforman un continuo.

> Quienes hacen las promesas implícitas de iluminación y liberación alegan justificación a través de experiencias meditativas personales o revelaciones proféticas. No poseo tal experiencia directa ni autoridad, sino que aquí me limito a informar y dilucidar dichas doctrinas, a comprobar su plausibilidad y a comprenderlas. En mi opinión, nadie que formule reflexiones filosóficas puede reclamar privilegios especiales;

todos los filósofos están igualmente obligados a presentar ideas claras y argumentos convincentes.

6.6 El camino hacia esa realización es a través de la meditación, así como de la acción altruista y sensata.

En el marco de la filosofía budista del «fundamento original» (también llamada «mente búdica»), la meditación puede considerarse un intento de regresar a esa calma profunda, natural y eterna. Quienes alcanzan este nivel de consciencia se encuentran en el *nirvana* . La ilusión de la individualidad surge de las perturbaciones [97]y desaparece al aquietarse. La doctrina de que el yo ilusorio está vacío implica que no debemos identificarnos con ningún destello superficial de excitación material o mental, sino permanecer arraigados en la mente búdica.

Por ejemplo, la obra tibetana *Resumen de los sistemas filosóficos* [98]advierte contra la diferenciación o identificación del yo con los «componentes psicofísicos». Interpreto esta

---

97 No me queda claro cómo se supone que esta teoría da origen a estas perturbaciones. Pero este problema no se limita al budismo: para los filósofos en general, la pregunta es *cómo lo uno se convirtió en muchos* ; para los físicos, es *qué originó el Big Bang* ; para los monoteístas, es *por qué Dios decidió repentinamente crear el universo* . Una pregunta aún más profunda es *cómo surgió la existencia en primer lugar* , o en el budismo, *¿ de dónde provino el fundamento original* ?

98 Véase Guenther, pág. 67.

afirmación (ignorando deliberadamente su intención paradójica [99]) en el sentido de que el yo ilusorio no es más que estas manifestaciones fenoménicas y, por lo tanto, que no pueden ser el yo real. Los budistas dogmáticos [100]insisten provocativamente en que no existe un yo real, pero los moderados parecen admitirlo como equivalente al fundamento universal y original.

Los filósofos budistas generalmente admiten la percepción y la concepción, pero ignoran o niegan la autoconciencia directa. De manera consistente, rechazan cualquier pretensión de tener un alma (sustancia espiritual), ya que consideran que no la experimentamos realmente. Para ellos, los "constituyentes psicofísicos" son todo lo que experimentamos o en lo que pensamos habitualmente, por lo que el alma debe ser "vacía" (de todo menos de estos constituyentes) e ilusoria (ya que estos no bastan para constituir un alma). Sin embargo, esta teoría no especifica ni explica el tipo de conciencia

---

99 Habiendo abordado la falacia del tetralema en mi *ilógica budista.*

100 Al examinar la historia de la filosofía india, resulta inevitable notar la *rivalidad* que caracterizó su desarrollo. El concepto de samsara (que, en mi opinión, se concibió originalmente como una totalidad, aunque cíclica) fue eclipsado por el de nirvana (también una totalidad, aunque más allá de los ciclos), que a su vez fue superado por el de «ni samsara ni nirvana, ni ambos» (la versión del Camino Medio). De manera similar, el concepto de no-yo pretende superar al de Sí mismo.

involucrada en la mente búdica, ¡ni a través de la cual se conoce la "vacuidad"!

Otra forma de ver las cosas es admitir que existen *tres* fuentes de conocimiento: la perceptiva (que nos proporciona manifestaciones fenomenológicas materiales y mentales), la conceptual (que nos proporciona abstracciones) y, en tercer lugar, la intuitiva (que nos proporciona autoconocimiento, apercepción del yo y sus cogniciones, voliciones y valoraciones particulares). En consecuencia, debemos reconocer, además de las sustancias materiales y mentales, una sustancia espiritual (de la cual están hechas las almas, o el Alma última). Este último modo de conciencia puede explicar no solo nuestras intuiciones cotidianas del yo, sino quizás también los niveles superiores de meditación.

Lo que solemos considerar nuestro «yo» es, como ya hemos visto, una impresión o concepto basado en la percepción y la concepción, así como en la experiencia intuitiva. Desde esta perspectiva, mientras estemos demasiado absortos en los ámbitos perceptivo y conceptual (sensaciones físicas, imaginación, sentimientos y emociones, palabras y pensamientos, etc.), nos confundiremos y nos identificaremos con un yo ilusorio. Para conectar con nuestro yo real (individual o, eventualmente, universal), debemos concentrarnos más plenamente en el ámbito intuitivo. Con paciencia, si permitimos que las manifestaciones

más sensacionales y estimulantes se disipen, comenzaremos a percibir los aspectos más sutiles y espirituales de la experiencia. Eso es la meditación.

(Véase también **el Apéndice 2**).

6. TEMAS ADICIONALES

1. Apariencia actual

1.1 **La Apariencia Presente.** El punto de partida del conocimiento humano (u opinión [101]) es lo que aquí llamaré la Apariencia Presente (con A mayúscula), refiriéndome a ***la totalidad indivisa. de la experiencia y el pensamiento de uno en un momento dado, tomados al pie de la letra*** . Esto debe distinguirse de las apariencias (con minúscula), los **componentes** de la Apariencia presente, cuya distinción entre sí requiere actos adicionales de pensamiento, aunque la totalidad presente bien puede incluir entre sus componentes la distinción entre algunos de sus componentes. También debe distinguirse de la apariencia **acumulativa** (o Apariencia), un concepto teórico que incluye no solo el momento presente, sino también la memoria de todas las Apariencias pasadas, aunque la Apariencia presente bien puede incluir algunos recuerdos de Apariencias pasadas.

---

[101] No voy a repetirlo más. Estrictamente hablando, consideramos conocimiento únicamente la opinión que hemos verificado minuciosamente y que hemos evaluado como la mejor disponible en el contexto acumulativo. Sin embargo, en un sentido más amplio, ambos términos pueden considerarse equivalentes, ya que tendemos a considerar nuestras opiniones actuales como conocimiento.

Estas distinciones pueden parecer una minuciosidad, pero el objetivo del ejercicio es llamar la atención del lector sobre el hecho de que, *momento a momento, cada uno de nosotros se encuentra frente a una suma total limitada de objetos o contenidos de la conciencia* (cualquiera que sea su naturaleza y estado en esta etapa), y que esta totalidad incluye ambos:

a) *experienciales* : fenómenos materiales o mentales percibidos y supuestos [102]elementos de autoconocimiento intuidos, sean reales o ilusorios; y

b) *racionales* : productos de intuiciones y procesos conceptuales o lógicos, ya sean inductivos o deductivos, correctos o incorrectos.

Antes de que cualquier conocimiento (u opinión) sea aislado de su contexto para su evaluación, se encuentra inmerso en el conjunto de datos de nuestra conciencia actual; mi intención aquí es centrar su atención primero en este todo (variable).

Mi objetivo inicial aquí es simplemente *ampliar* la postura o enfoque fenomenológico y aplicarlo por igual

---

[102] Denomino «intuición» a nuestro conocimiento íntimo y profundo de nosotros mismos, de nuestras cogniciones, afectos y voliciones. Estos objetos son particulares experimentados que, al igual que los fenómenos concretos, se caracterizan por ser cognoscidos sin un proceso racional, pero se asemejan a los abstractos al carecer de las «cualidades sensibles» que distinguen los fenómenos materiales de los mentales. Para una mayor aclaración de los demás términos utilizados, consulte los capítulos anteriores.

a todas las apariencias, es decir, no solo a los fenómenos perceptivos, sino también a los objetos de la experiencia intuitiva y a los objetos y procesos racionales. La Apariencia presente es una compleja interconexión de todos ellos, lógicamente anterior a cualquier distinción entre ellos, reconociéndolos en esta etapa como algo simplemente presente.

Así como, antes de poder identificar la naturaleza de los fenómenos de la percepción y juzgar si son reales o ilusorios, debemos ser conscientes de su *existencia* y manifestar sus *configuraciones , y admitirlas* , de igual modo, con respecto a los objetos de la intuición y los productos abstractos de la concepción y la lógica, el primer paso es considerar su contenido y sus pretensiones. Esta postura o enfoque *inicial* no prejuzga nuestro juicio final sobre la identidad o validez de la razón, ni afecta nuestra evaluación de la experiencia. Simplemente permite determinar qué es lo que se examina y se debate. Sin embargo, esta consideración abierta, a la larga, influye considerablemente en las conclusiones epistemológicas y ontológicas. Muchos dilemas y perversiones filosóficas se deben a la falta de esta perspectiva objetiva, que consiste en aceptar las cosas al pie de la letra, como meras apariencias o representaciones.

El término «fenómeno» es un concepto filosófico que se refiere a los objetos de la conciencia perceptiva, sin

considerar las diversas cuestiones epistemológicas y ontológicas que los rodean, como si son reales o ilusorios, materiales o mentales, resultado de procesos sensoriales fisiológicos o meras fantasías, etc. Antes de poder debatir y, con suerte, resolver estas cuestiones, debemos simplemente observar los datos de los que disponemos. Algunas distinciones entre las cosas son posibles ya a nivel fenoménico; por ejemplo, podemos distinguir las diversas «modalidades fenoménicas» o las «cualidades fenoménicas» dentro de cada modalidad fenoménica, sin prejuicios sobre si su origen es sensorial (aunque convencionalmente las denominamos «basadas en los sentidos», nos referimos simplemente a «lo que el realismo ingenuo considera basado en los sentidos») o imaginativo. O bien, podemos distinguir entre fenómenos «materiales» y «mentales» (de nuevo, utilizando los términos de forma convencional, en referencia a las suposiciones cotidianas de la gente, pero también con diferencias notables en su contenido y cualidades).

La filosofía carece de términos similares a «fenómeno» para referirse a una experiencia intuitiva o a un objeto de concepción, antes de considerar su naturaleza y estatus exactos. El término «noúmeno» de Kant resulta inapropiado (y contradictorio), puesto que históricamente pretende, por definición, referirse a algo incognoscible (y, por lo tanto, conocerlo). El término «idea» de Locke también es inapropiado, ya que su

connotación de entidad mental predispone el debate desde el principio y conduce a graves problemas y paradojas. Propongo aquí [103]considerar de ahora en adelante el término «apariencia» (o «presentación») como más *genérico* que «fenómeno», incluyendo apariencias fenoménicas concretas (es decir, percepciones), apariencias intuitivas concretas (elementos de autoconocimiento) y apariencias abstractas (intenciones conceptuales y lógicas). Este término más amplio se centra en el aspecto primario de « *manifiesto* » o « *datos dados* » de todos los objetos de la conciencia, *considerándolos fenomenológicamente* , es decir, de forma neutral con respecto a diversas cuestiones filosóficas.

La denotación de «apariencia» es la misma que la de «objeto», pero la primera tiene la ventaja de no tender a connotar inmediatamente al Sujeto consciente y su relación cognitiva con el objeto (ambas negadas por algunos filósofos, en particular los budistas en Oriente y Hume [104]en Occidente). Además, el segundo término se usa a menudo con una perspectiva realista ingenua o en referencia específica a entidades materiales, lo cual queremos evitar, aunque, estrictamente hablando, el término es igualmente neutro (al menos en mi uso).

---

103 En mis trabajos anteriores, a menudo he utilizado los términos "apariencia" y "fenómeno" como prácticamente equivalentes.

104 “Hume supone, en efecto, la existencia de impresiones que no tienen dueño, una idea muy extraña”, según Hamlyn (p. 198).

De manera similar, el término «cosa» puede tener connotaciones indeseadas (al no distinguir claramente entre existentes y meros objetos de pensamiento) y, en mi opinión, es mejor reservarlo para contextos de lógica formal. Por lo tanto, «apariencia» es el término más apropiado para la fenomenología, y debe entenderse que la fenomenología (a pesar de su nombre) se ocupa de todas las apariencias, no solo de los fenómenos.

Finalmente, y para reiterar, cabe señalar que por «apariencia» me refiero a la suma total de apariencias en un momento dado. Hasta aquí las cuestiones terminológicas, que, por supuesto, también sirven para aclarar lo que estamos tratando de analizar aquí.

> Antes de continuar, sin embargo, quiero recordar al lector que no confunda la presente discusión filosófica sobre el conocimiento (que comienza con el concepto de la Apariencia presente, etc.) con el objeto de estudio en sí. Nuestras palabras (y las ideas y argumentos subyacentes) sobre la Apariencia presente y sus transformaciones eventuales son, en sí mismas, objetos, partes o componentes de nuestra Apariencia presente común, pero no la constituyen por completo. Existen Apariencias (la mayor parte de nuestra vida consciente) que en realidad no incluyen el presente discurso filosófico, aunque aquí se afirma que

potencialmente (lógicamente, tras la reflexión) lo hacen implícitamente. Existen Apariencias completamente sin palabras, y también Apariencias que involucran palabras, pero no las palabras de este discurso filosófico, que es de aparición tardía en el desarrollo del conocimiento.

1.2 **Una meditación.** Nuestra definición verbal anterior de la Apariencia presente no proporcionará por sí sola una buena idea de mi intención, si el lector simplemente imagina un campo de "apariencias" indefinidas. La mejor manera de comprenderla es sentarse a meditar, al estilo *zazen* , y tomar plena conciencia del panorama de imágenes, sonidos, sabores, olores y sensaciones, así como de las imágenes que aparecen en la mente y las palabras que se piensan en ella y sus significados comprendidos; es decir, tomar plena conciencia de todo lo que se presenta a la atención en este preciso momento. Estas experiencias y pensamientos están en constante cambio, con la atención pasando de un factor o proceso a otro, a menudo sin ton ni son; no se pueden fijar ni detener, aunque la meditación continua durante un período prolongado tiende a calmar las cosas notablemente. Lo que quiero decir con Apariencia presente es la suma total de estos eventos y características multimedia en un momento dado.

Consideremos, por ejemplo, la Apariencia que estoy experimentando ahora mismo (durante los próximos minutos, para ser exactos). Estoy sentado en mi escritorio, frente a mi computadora, escribiendo. Muchas cosas llenan mi conciencia, aunque en distintos grados. Siento partes de mi cuerpo, mi trasero apoyado en la silla, mi espalda recostada contra el respaldo, mis piernas cruzadas, un dolor en la rodilla, un pie en el suelo, mis manos en el teclado, mis dedos tecleando. Veo la luz del sol, la montura de mis gafas, el escritorio y la computadora, su pantalla y las palabras que aparecen en ella. Escucho el canto de un pájaro, un avión sobrevolando, un coche pasando. Todas estas son experiencias sensoriales, fenómenos físicos en mi campo de conciencia. A veces las experimento con mayor intensidad, otras veces solo de forma periférica, y otras veces estoy tan absorto en mi trabajo que ni siquiera las noto. Además, existen experiencias mentales. Mientras escribo palabras, las escucho en mi cabeza. Ocasionalmente, una representación visual relevante puede aparecer fugazmente en mi mente: un cuerpo en movimiento, un diagrama espacio-temporal cartesiano, lo que sea. Pueden aparecer y desaparecer palabras o

imágenes mentales ajenas a la mente, como por ejemplo "recuerda hacer esto y aquello mañana" o una escena de una película que vi ayer.

Además, aparte de los aspectos fenomenológicos de mi consciencia actual, debemos tener en cuenta sus aspectos intuitivos y abstractos. Los pensamientos que tengo son *míos* , debo recurrir a *la disciplina* para mantenerme sentado y escribiendo, intento ser lo más *honesto y justo intelectualmente* posible: estos son componentes intuitivos de mi contenido consciente. Las palabras que pienso y escribo tienen *significados intencionados* , no son meros sonidos y letras; detrás de ellas hay un amplio *contexto de conocimiento* del que me nutro, y *aplico constantemente habilidades lógicas* para asegurar un producto de calidad: estos son componentes abstractos de mi contenido consciente. La apariencia presente, entonces, es la suma de estos tres aspectos: el fenomenal (material o mental), el intuitivo (autoconciencia) y el abstracto (conceptual y lógico). No siempre soy consciente de ellos con la misma intensidad. La mayor parte del tiempo, estoy absorto en el tema de mi discurso, pero aun así debo mirar semiconscientemente las teclas deseadas y guiar mis dedos hacia ellas mientras escribo. Mi atención se desplaza de un

detalle a otro, en un instante me centro en el significado de una palabra, al siguiente en una cuestión lógica, luego siento un dolor en el brazo y me lo presiono, y así sucesivamente.

Así pues, no existen dos apariciones momentáneas idénticas, aunque los diversos factores y procesos mencionados anteriormente puedan durar varias horas. El alcance de la conciencia en un momento dado abarcará solo algunos de estos elementos, si bien con el tiempo todos pueden aparecer. Con el tiempo, algunos cobrarán protagonismo momentáneamente, otros retrocederán; algunos serán el centro de mi atención, otros apenas estarán presentes en la periferia. Estas variaciones y diferencias pueden entenderse como cambios en la dirección e intensidad de la conciencia (en lo que respecta al Sujeto) o, de forma más fenomenológica, como apariciones, desapariciones y cambios en la intensidad de la manifestación (en lo que respecta a la Apariencia).

Lo que llamamos apariencia es algo muy complejo y variado, que no puede reducirse ni limitarse a los datos sensoriales más evidentes. Cabe señalar que los diversos componentes de la apariencia no *siempre* están presentes en una apariencia dada. Sin embargo, puede ser correcto afirmar que la mayoría suelen estar

presentes, aunque sea de forma periférica. Quizás deberíamos considerar que cada componente está potencialmente presente, aunque no sea el foco principal de atención en un momento dado, en comparación con los demás. Cabe destacar también que nuestra atención hacia uno u otro factor puede experimentarse como espontánea o como resultado de la voluntad.

La apariencia presente, entonces, es todo aquello que se le presenta a alguien en un momento dado, considerado en su conjunto, temporal o lógicamente *anterior a* cualquier discriminación o juicio sobre ella o sus componentes, es decir, antes o independientemente de cualquier reflexión racional posterior. Es *mera presentación, datos brutos* . En esta etapa, podemos estar completamente absortos en ella e inconscientes de los detalles precisos. En esta etapa primaria, no existe ningún prejuicio sobre si lo que se presenta es «verdadero» o «falso», «realidad» o «ilusión», «representativo» de algo o no, «absoluto» o «relativo». Todas estas caracterizaciones, y otras similares, son desarrollos posteriores (actos racionales), aunque en ciertos momentos bien pueden estar presentes como «componentes» de la apariencia presente.

> No hemos discriminado, o aún no hemos discriminado, entre las «partes» o «componentes» de la Apariencia presente. No

hemos comparado, o aún no hemos contrastado, sus partes o componentes, encontrándolos iguales o diferentes entre sí o con los recuerdos en diversos aspectos. No le hemos aplicado, o aún no hemos aplicado, ninguna lógica; en esta etapa solo tenemos una «A» y no hemos dicho «A es A» o «A no puede ser no-A» o «o A o no-A». Tampoco hemos considerado si lo que enfrentamos es perceptivo o conceptual, concreto o abstracto, físico o mental, objetivo o subjetivo, interno o externo, o cualquier otra cosa. No hemos distinguido, o aún no hemos distinguido, entre sus diversas «modalidades sensoriales» (vista, oído, tacto, olfato, gusto), ni entre las diversas «cualidades sensibles» (por ejemplo, forma, tamaño, intensidad o color, en el caso de los aspectos visuales). No hemos ubicado, o aún no hemos ubicado, las cosas en el espacio, ni hemos desarrollado nociones de perspectiva o dimensiones espaciales. No hemos separado, o aún no hemos separado, el presente puro de los recuerdos y las anticipaciones, ni hemos ubicado las cosas en una dimensión del tiempo. No nos hemos dedicado, o aún no nos hemos dedicado, a ordenar los datos dados de manera que los dividamos en Sujeto, conciencia, Objeto, yo, eventos y personajes íntimos, mente, propio

cuerpo, órganos de los sentidos, otros cuerpos físicos.

No hemos realizado, o aún no hemos realizado, ningún acto *racional de este tipo* (racional en el sentido de propuesto por la razón, ya sea correcta o incorrectamente). Si posteriormente logramos subdividir la Apariencia presente en tales factores y procesos, las apariencias particulares que constituyen dichas subdivisiones (cualquiera que sea su naturaleza, cualesquiera que sean en sí mismas —incluso si son abstractas, conceptuales y lógicas—) son, en el momento en que se producen, partes o componentes de la Apariencia presente. Así pues, la Apariencia presente puede incluir, en ocasiones, reflexiones «filosóficas», pero aquí las consideramos inherentes a la Apariencia presente particular en cuestión. Desde esta perspectiva, siempre constituye un todo integral.

Algunos podrían argumentar que tal totalidad es inconcebible, que en la práctica jamás podremos absorbernos en el todo sin discriminar al mismo tiempo al menos algunos de sus aspectos. Otros coincidirán en que la conciencia ordinaria es compulsivamente discriminativa, pero afirmarán que podemos superar esta limitación mediante la meditación. Sin embargo, a lo que me refiero aquí es simplemente a ser consciente de aquello de lo que uno es consciente en este preciso

instante, o en cualquier momento dado, incluyendo cualquier discriminación inherente al todo. Esto es accesible a todos, en todo momento, sin necesidad de habilidades ni entrenamiento especiales, al menos por un breve periodo. En cualquier caso, la Apariencia presente es, al menos teóricamente, comprensible a posteriori, mediante la agregación lógica de sus componentes en el todo previsto.

1.3 **Aspectos temporales.** Ahora bien, una vez comprendido lo anterior, es importante reconocer claramente los aspectos temporales de la presente Apariencia.

Por *momento* , me refiero aquí a una duración de tiempo (a diferencia de un instante, que es un punto en el tiempo, el principio o el final de una duración) abarcada por la atención. Y me refiero a ella verbalmente para los fines de este análisis, pero en el momento mismo puede que no exista, o aún no exista, ningún concepto de tiempo o de atención. Se menciona simplemente para orientar al lector hacia la situación en cuestión, a saber, que la Apariencia presente se extiende en cierta medida sobre lo que más adelante denominaremos tiempo (objetivo o subjetivo). Los límites del momento bien pueden ser difusos, siendo dicha incertidumbre en sí misma un «componente» de la Apariencia presente. Pero esta última aún no está diferenciada, por lo que la eventual duda sobre los límites aún no se ha cristalizado.

Momento tras momento, se nos presenta una Apariencia presente «nueva». Nos referimos a ella como *nueva* , en alusión a la «memoria», lo que implica que se está produciendo una comparación entre la Apariencia presente y una anterior, y que estas se encuentran diferentes en algún aspecto. Dicha comparación o contraste es, por supuesto, un acto racional, cargado de supuestos sobre la «validez» de la memoria. Esto no se niega, y podemos volver sobre el tema. Pero por ahora, simplemente observemos esta evidencia: la Apariencia presente *parece* limitada en el «tiempo». A pesar de que la Apariencia presente es algo singular en su existencia temporal dentro de nuestra conciencia, aparentemente existe *una pluralidad* de Apariencias. El recuerdo de las Apariencias «pasadas» es, por supuesto, parte de la Apariencia «presente», y su distinción del todo es un acto artificial, es decir, racional.

A continuación, debemos tener en cuenta que *si* en un momento dado, en relación con la Apariencia presente dada, ocurre un nuevo acto racional (como los que acabamos de proponer, de distinguir recuerdos de Apariencias pasadas dentro de la presente o anticipar Apariencias futuras), la Apariencia presente cambia . Es decir, la adición de un nuevo pensamiento produce una nueva Apariencia presente, de modo que la que parecemos haber enfrentado hace un momento no es, estrictamente hablando, idéntica a la que enfrentamos

ahora. La Apariencia presente que estamos examinando incluye este nuevo pensamiento, que tenía la intención de trascender la Apariencia presente precedente sin afectarla. Así, si enfrento una Apariencia presente e incluso solo la nombro 'A', ya no estoy en la Apariencia presente A, sino (al menos momentáneamente) en una nueva Apariencia presente que incluye 'nombre A' en su composición, y por lo tanto tendría que ser nombrada de otra manera, digamos 'B', lo que a su vez causaría la aparición de una tercera, y así sucesivamente.

Es fundamental comprender la fragilidad de cualquier apariencia presente. En términos más generales, en el momento en que nos enfocamos en cualquier aspecto de una apariencia presente, distinguimos sus partes o componentes, o la caracterizamos de cualquier manera, realizamos un acto *racional* . Este acto racional involucra aspectos fenoménicos (por ejemplo, imágenes y palabras) y no fenoménicos (intuiciones, conceptualizaciones, verificaciones lógicas), cuya aparición (cualquiera que sea su causa: generación espontánea, un cerebro mecánico o la voluntad del sujeto) modifica la apariencia presente original, presentándonos una nueva apariencia que incluye el acto racional y posiblemente toda la apariencia precedente. En algunos casos, el acto racional, por su propia naturaleza, no solo añade a la apariencia precedente, sino que también borra partes o

componentes de ella. Así, cuando concentro mi atención en los contornos de una figura, los veo con mayor intensidad que antes y dejo de percibir, parcial o totalmente, su color y quizás otras figuras en mi campo de visión. Estos contornos que ahora veo no son del todo idénticos a los que vi hace un momento, y cualquier comparación entre ellos (entre el presente y mi recuerdo del pasado inmediato) constituiría un acto racional. Este último, a su vez, modificaría la apariencia actual, presentándome una nueva, y así sucesivamente.

Por lo tanto, no podemos pretender trascender racionalmente ninguna Apariencia presente y discutirla sin admitir que nuestra discusión se encuentra dentro de la (siguiente) Apariencia [105]. Solo podemos producir (o encontrarnos frente a) nuevas Apariencias, las cuales, mediante actos racionales adicionales (que implican el uso de la memoria y otros juicios), se transforman sucesivamente en Apariencias aún más nuevas. Siendo conscientes de esta fragilidad, podemos delimitar mejor lo que entendemos por una única Apariencia presente o por la totalidad actual de

---

105 Así como no podemos afirmar lógicamente que conocemos algo fuera del Conocimiento o que existen más allá del Universo o que hay milagros contrarios a la Naturaleza, ya que conceptos como Conocimiento, Universo, Naturaleza son *por intención y definición* abiertos y abarcan *todo* .

la experiencia y otros contenidos conscientes. Siempre estamos ligados a la Apariencia presente.

Además, todos somos conscientes (o deberíamos serlo) de que nuestra mente está constantemente, y casi irreprimiblemente, llena de pensamientos. Esto se hace especialmente evidente cuando intentamos aquietar la mente durante la meditación; es una tarea muy, muy difícil. Es decir, la Apariencia presente no solo se ve alterada ocasionalmente por el pensamiento, sino que está casi siempre *en constante cambio* . Solo el dominio de la meditación puede (supuestamente) detener esta actividad constante. Incluso sentados quietos en medio de un entorno estático (por ejemplo, una habitación sencilla donde no entra ningún sonido), el pensamiento sigue afectando la Apariencia presente (por ejemplo, me fijo en el lado derecho y luego en el izquierdo, o reflexiono sobre el color, etc., sin mencionar pensamientos ajenos como mi conversación reciente con alguien, qué añadir a mi lista de tareas pendientes, un discurso filosófico en curso o la orden personal de no pensar), de modo que la Apariencia presente es siempre efímera y cambiante. Esto significa que podemos incluso generar una noción de tiempo refiriéndonos únicamente a los cambios en nuestra atención y, más generalmente, a los cambios en el contenido intuitivo de nuestra conciencia y a nuestras respuestas racionales a las experiencias.

Sin embargo, este llamado tiempo subjetivo depende inextricablemente del análisis de una Apariencia presente y de la suposición de la memoria. Solo distinguiendo una fracción de esa Apariencia como una imagen persistente o residuo de memoria de una Apariencia precedente, y comparando esa fracción con el resto, podemos concluir que ha transcurrido un «tiempo» (subjetivo). Pero estoy convencido de que existe un concepto de tiempo más «objetivo», basado en el contenido de algunas Apariencias *sin referencia a la memoria* . Es decir, vemos *(* en el sentido de «percibir, por cualquier medio») que ciertos contenidos fenoménicos se mueven o cambian (de lugar o de otro modo) *dentro del lapso de atención actual. Por supuesto, también* podemos recordar que la entidad, el personaje o el evento en cuestión (sea lo que sea, real o ilusorio, físico o mental) era diferente en una Apariencia presente anterior, pero aquí lo que nos interesa es el movimiento dentro de una única Apariencia presente.

Tal movimiento dentro del momento, es decir, perceptible sin referencia ni presuposición de la memoria, y por lo tanto sin actividad racional, es un movimiento *puramente experiencial* . Significa que *el «presente* » que percibimos no es un punto en el tiempo, sino un lapso de tiempo, una duración. Es decir, nuestra conciencia de los eventos no es instantánea, sino que abarca el tiempo (al menos, un

poco del pasado al instante presente). Esta porción de tiempo que nuestra conciencia puede abarcar es lo que aquí llamo un «momento» fenomenal. Es difícil precisar la duración exacta de estos momentos. Puede que sean todos iguales o que varíen de una apariencia presente a otra o de una persona a otra. Afirmar que el presente experimentado es extenso no excluye, por cierto, lógicamente que el tiempo sea infinitamente divisible (continuo). Las apariencias bien pueden superponerse y fluir constantemente entre sí, sin que ello afecte al hecho de que nuestra conciencia de los fenómenos se extiende en el tiempo.

Da igual si se considera el movimiento percibido como objetivo o subjetivo; en ambos casos, el fenómeno sigue ocurriendo, sigue existiendo. Decir que «los objetos no se mueven, sino que son líneas de universo estacionarias en un continuo espacio-tiempo; es la percepción que el sujeto tiene de ellos la que se mueve (escanea) o se activa y desactiva repetidamente (como un estroboscopio)» no elimina ni borra el fenómeno del movimiento, pues entonces aún tendríamos que reconocer y explicar el movimiento del sujeto a través del continuo o los cambios en su percepción. Del mismo modo, es irrelevante si consideramos el movimiento como continuo o como compuesto de arranques instantáneos y paradas momentáneas, puesto que en este último caso también

tenemos que lidiar con el cambio de arranque a parada y viceversa (es decir, eso también es «movimiento»).

Nuestros propios conceptos de tiempo y memoria se basan en la experiencia directa del movimiento, por lo que no podemos afirmar lógicamente que conocemos el tiempo solo indirectamente a través de la memoria. Si afirmáramos que toda experiencia es instantánea y que solo concebimos el movimiento mediante actos racionales —es decir, delineando mentalmente dentro de Apariencias estáticas un segmento de «memoria» y un segmento de «no memoria», y comparando estos segmentos encontramos que el primero tiene suficientes similitudes y diferencias con el segundo para concluir que ha ocurrido un «movimiento»— estaríamos incurriendo en una falacia de petición de principio. Porque todos estos actos mentales son presumiblemente eventos en sí mismos, que a su vez alteran la Apariencia presente, aunque sea ligeramente; y de todos modos, ¡nos quedaríamos solo con una imagen estática de las cosas o una cadena estática de palabras sin sentido! La *imagen El concepto* de dimensión temporal geométrica o línea de tiempo, por muy útil que sea para fines de medición, es inextricablemente *estático* e incapaz de reproducir o representar el movimiento. Solo a través de *la experiencia* se puede conocer y comprender el movimiento mismo. Las construcciones racionales como el tiempo y la memoria son meros intentos de

interpretar y explicar nuestras experiencias de movimiento, y no pueden negarlas ni reemplazarlas.

2. Los conceptos de espacio y tiempo

Ya he hecho algunos comentarios sobre el espacio y el tiempo en el capítulo sobre Principios de Organización y en la sección anterior. Deseo añadir aquí algunos comentarios adicionales.

2.1 El tiempo y el espacio son aspectos fundamentales del mundo de las apariencias, pues constituyen para nosotros soluciones lógicas a problemas aparentes en experiencias momentáneas o que abarcan la experiencia a lo largo del tiempo. Las aparentes «contradicciones» inherentes a la multiplicidad, la no uniformidad, el movimiento y el cambio nos obligan a recurrir a estos remedios conceptuales. Tales conceptos fundamentales no son «conceptos lógicos» (como los consideraba, por ejemplo, Jean Piaget), sino productos de la lógica. Llegan a parecer conceptos «lógicos» porque son tan amplios que estructuran todo nuestro pensamiento. Pero, en lo que respecta a la lógica, siguen siendo *doctrinas* . Es decir, son respuestas propuestas a cuestiones planteadas por nuestra comprensión lógica. Si bien las hipótesis específicas de las ciencias particulares del tiempo y el espacio podrían tener que

revisarse en algún contexto futuro, la comprensión lógica continúa imperando.

2.2 **El espacio** es una construcción conceptual, ya que presupone una organización relacional entre las distintas partes de un campo experiencial (principalmente el visual). Comenzamos distinguiendo entre las *dos primeras* dimensiones del espacio y luego consideramos conveniente añadir la *tercera* . Las dos primeras dimensiones son más empíricas; la tercera es más hipotética. Si uno observa el mundo con los ojos (o una imagen interna con la mente), parece enfrentarse a una mancha bidimensional de luz (de color, intensidad y brillo variados); la tercera dimensión se distingue finalmente de estas dos primeras (en parte para interpretar dichas variaciones).

Nuestro sentido del espacio se basa principalmente en la vista, pero se construye a partir de datos obtenidos de varios sentidos, como el oído, el tacto y, en menor medida, el olfato y el gusto. Es mediante la combinación y correlación de estas modalidades sensoriales que obtenemos nuestro concepto completo, aunque la vista siga siendo la referencia central. Cabe señalar, sin embargo, que las personas ciegas o sordas parecen tener sentido del espacio, pero supongo que es imperfecto en comparación con las personas que conservan todos sus sentidos (este aspecto puede estudiarse mediante experimentos y cuestionarios). Incluso el olfato y el gusto están

relacionados con el espacio: aparentemente podemos determinar la dirección aproximada de donde proviene un olor; localizamos los sabores dentro del volumen que sentimos en nuestra boca. Por supuesto, aquí intervienen correlaciones con la imaginación visual y el sentido del tacto. El olfato y el gusto, en sí mismos, desempeñan un papel relativamente secundario y pasivo en nuestra comprensión de la espacialidad, pero quizás no ocurra lo mismo con los animales, ni siquiera con los bebés.

Primero se establecen gradualmente paralelismos entre las modalidades sensoriales en dos dimensiones, y luego se extienden a la tercera haciendo referencia a los fenómenos de movimiento y perspectiva. Aparentemente, debo mover mi mano o mi cuerpo para tocar ese lugar; los sonidos pueden variar como consecuencia de tales desplazamientos; las cosas cambian de forma a medida que yo o ellas nos movemos, y explico esos cambios mediante las leyes de la perspectiva.

Otro conjunto de factores que influyen en nuestra concepción del espacio es el temporal. El espacio no es simplemente una construcción momentánea, sino que apela a la memoria y la anticipación. Recopilamos *recuerdos* de datos sensoriales estáticos y dinámicos relacionados con el espacio y recurrimos a estos sucesos pasados para interpretar los presentes. Asimismo, utilizamos *proyecciones mentales* para

expresar nuestras hipótesis interpretativas. Por ejemplo, puedo pensar: «Tendría que extender la mano de esta manera para tocar eso» para expresar la profundidad espacial. Estas imaginaciones pueden o no llevarse a la práctica (por supuesto, deben haberse llevado a cabo ocasionalmente para confirmarlo), pero en cualquier caso pueden considerarse un aspecto futurista de nuestro concepto de espacio.

Todo esto demuestra que el espacio no se percibe de inmediato (simplemente como extensión o distancia en una pantalla visual), sino que es un concepto complejo construido a partir de múltiples factores. El sujeto participa *activamente* (ya sea instintivamente o conscientemente) en esta construcción, intelectualmente al tener que correlacionar experiencias muy diversas a lo largo del tiempo (un proceso de ensayo y error) e incluso físicamente al tener que desplazarse experimentalmente, con todo el cuerpo o con partes del mismo. De ello se deduce que interviene *la voluntad* ; uno no es un mero observador pasivo. Sin embargo, a pesar de todo esto, no llego a la conclusión, como parece hacerlo Kant, de que el espacio sea una invención subjetiva.

Esto simplemente significa que el concepto de espacio es una *hipótesis compleja* , compuesta por muchas hipótesis subsidiarias (como la perspectiva o la voluntad, por mencionar dos). No simplemente vemos el espacio (aunque la vista interviene), ni podemos

deducirlo de nuestras experiencias; tenemos que *inducirlo* . Lo proponemos como una forma de ordenar los diversos datos de nuestra experiencia. Es posible que estemos equivocados. De hecho, hemos estado equivocados durante largos periodos, al pensar que el espacio tenía propiedades euclidianas, hasta que los matemáticos sugirieron que no tenía por qué ser así y Einstein consideró necesario un enfoque no euclidiano en física. Es muy probable que nuevas experiencias nos obliguen a ajustar nuestra visión una vez más; incluso, posiblemente, a revertirla por completo de alguna manera.

Mientras tanto, en el contexto de la experiencia y las hipótesis hasta el momento, parece lógicamente el mejor ordenamiento, ya que garantiza la correlación más fuerte y el menor conflicto entre nuestras múltiples impresiones sensoriales. De este modo, reconocemos la apariencia como un sistema complejo y, al mismo tiempo, logramos comprenderla en mayor profundidad.

2.3 **El tiempo** es también una construcción conceptual. La experiencia directa del tiempo consiste en la conciencia del presente, momento a momento: el "presente eterno" (llamado así, aunque solo dura mientras vive el Sujeto). Digo "directa" para diferenciarla de las intuiciones del pasado y del futuro que implican memoria y anticipación, que podemos

considerar una experiencia indirecta del tiempo [106]. Y recalco "experiencia" para distinguir todo esto de la construcción más intelectual del tiempo, que viene después. Ahora bien, el presente parece tener cierta ***duración.*** o extensión , por eso me refiero a ello como un momento en lugar de un instante. Esta extensión temporal puede no ser constante para todos los observadores en todo momento; a veces parece que podemos experimentar un lapso de tiempo mayor que en otras ocasiones.

Parece evidente que ***el movimiento*** (es decir, el desplazamiento en el espacio o cualquier tipo de cambio) es en parte fenoménico; se observa en un momento dado y no es simplemente una construcción basada en la comparación y el contraste de situaciones fenoménicas en diferentes momentos. En otras palabras, propongo que nuestra conciencia puede *abarcar* un lapso de tiempo y, por lo tanto, percibir segmentos de movimiento sin recurrir a la memoria ni a la predicción. Estos fragmentos visibles de movimiento se distinguen de segmentos más amplios, que se construyen a partir de supuestos

---

106 Husserl parece haber considerado los aspectos pasados y futuros de los objetos como un componente intrínseco de su presente, mientras que para mí se construyen a partir del presente mediante diversas suposiciones y procesos inductivos. De ninguna manera se derivan de una conciencia trascendental.

recuerdos y predicciones. El primer movimiento es empírico; el segundo implica ciertas suposiciones.

El concepto de tiempo se construye en respuesta a la paradoja inherente a todo movimiento, ya sea fenomenal o inferido a partir de recuerdos o expectativas. El movimiento o cambio, por gradual que sea, implica que algo es de una manera «en un momento dado» y otra cosa «en otro momento». Si no añadimos las precisiones «en un momento dado» y «en otro momento», la definición anterior de movimiento resulta contradictoria, al afirmar que algo es y no es a la vez de una manera y otra. Mediante estas precisiones, resolvemos la paradoja. Así, el tiempo es una *hipótesis* propuesta para abordar un aspecto lógicamente perturbador de ciertas experiencias comunes. Proyectamos una extensión denominada tiempo, similar en cierto modo a las extensiones espaciales [107], en la que los fenómenos tienen existencia parcial, para *explicar* cómo es posible que varíen ante nuestros propios ojos (y, de hecho, ante todos nuestros instrumentos cognitivos).

Así pues, el tiempo «proviene» del hombre en cierto sentido, pero también está, en cierta medida, «dado en la experiencia». Es una construcción *inductiva* aparentemente corroborada por las experiencias, más

---

[107] Pero diferente en algunos aspectos: por ejemplo, en que solo tiene una dirección.

que algo experimentado directamente o una abstracción en el sentido ordinario. En mi opinión, la experiencia del movimiento fenoménico es indudable; si el movimiento solo se conociera a través de la memoria y la expectativa, sería en sí mismo hipotético. En ese caso, el tiempo no sería una respuesta lógicamente necesaria: también podríamos (y mejor) explicar la paradoja inherente al movimiento negando la fiabilidad de la memoria y la predicción. Debemos admitir lo que todos experimentamos a diario: que (cierto) movimiento está empíricamente dado.

Esto significa que el presente es un concepto extendido, una duración y no un simple instante. La hipótesis del tiempo incluye la distinción entre pasado, presente y futuro, tres elementos que integra en un continuo. Nótese bien: tres elementos, no dos. Si dividiéramos arbitrariamente el tiempo en dos (pasado y futuro), considerando el presente como un instante, ¿dónde encajaría el momento presente? ¿Sería parte del pasado, del futuro o una mezcla de ambos? Nos resulta difícil saberlo, pues un instante es muy breve. Creo que el presente no es ni pasado ni futuro, por lo que la dicotomía pasado-futuro es artificial. El presente no es ni un residuo ni un esbozo; es, sin duda, aquí y ahora.

Las observaciones anteriores, por supuesto, ni siquiera comienzan a comprender los misterios del tiempo; quedan muchas preguntas sin respuesta. ¿Por qué

solo experimentamos directamente el presente? ¿Somos inmóviles y los eventos transcurren, o es el mundo inmóvil y nuestro espíritu lo sobrevuela? ¿El presente cambia constantemente, o son las cosas las que cambian mientras el presente permanece igual? ¿Qué sucede con el pasado o con las cosas del pasado? ¿Adónde van, o dejan de existir y qué significa eso? ¿Dónde están el futuro y las cosas futuras? ¿De dónde vienen, o llegan a ser y qué significa eso? ¿Por qué el pasado, el presente y el futuro difieren en sus propiedades existenciales? ¿Cuál es la dirección del tiempo? Estas son algunas preguntas que me vienen a la mente, para las cuales no pretendo tener (ni haber visto) respuestas.

2.4 Algunas breves observaciones adicionales sobre las distinciones entre el espacio y el tiempo **interno y externo** (es decir, mental y físico). En este contexto, conviene tener presente que las modalidades y cualidades fenomenológicas perceptibles en nuestro mundo mental (color, forma, sonido, etc.) son idénticas o similares a las percibidas a través de los sentidos en el mundo físico. Estas analogías nos obligan a considerar estos ámbitos como partes de un mismo mundo.

En lo que respecta al espacio, es más aceptable postular un espacio interior en contraposición a un espacio exterior. Pues parecen estar involucradas dos sustancias diferentes (la mental y la material), y por lo

tanto, se pueden concebir dos campos o matrices diferentes para ellas. Consideramos el espacio mental como ubicado dentro del espacio material, ya que tendemos a situarlo en nuestra cabeza [108]. Sin embargo, incluso aquí, quizás no deberíamos precipitarnos a juzgar. Pues debemos tener en cuenta el hecho de *la alucinación* : cuando aparentemente imaginamos cosas que ocurren fuera de nosotros mismos. Puede que pensemos en la imaginación como algo que ocurre en la cabeza porque solemos hacerlo con los ojos cerrados o porque suele ser más claro de esa manera. Pero hay circunstancias en las que podemos imaginar con los ojos abiertos [109]. En mi opinión, sigue siendo concebible que los dos espacios, el interior y el exterior, sean uno y el mismo.

---

[108] Pero cabe señalar que los místicos reivindican un espacio mental muy amplio. Quizás tan amplio como el espacio material, que existe de alguna manera en paralelo. O incluso más amplio, e incluso que lo abarca.

[109] Si prestamos atención, es evidente que cierto grado de alucinación es posible en situaciones cotidianas, y no solo en condiciones extremas, como la meditación, las drogas o la enfermedad. Además, como ya he argumentado, necesitamos esta capacidad para realizar ciertos juicios (por ejemplo, al comparar fenómenos). No es difícil concebir cómo podría ocurrir: dado que lo que vemos es el frente de luz proveniente de un objeto que incide en nuestros receptores visuales, es en ese punto de impacto donde se producirían proyecciones hacia afuera. Que estas proyecciones parezcan estar aún más lejos es una simple ilusión óptica, debida a una superposición. Por lo tanto, la alucinación podría ser simplemente una distorsión en el receptor visual (o quizás incluso en el cristalino). Lo mismo ocurre con las alucinaciones auditivas.

Algunos filósofos distinguen entre tiempo interno y externo, o tiempo psicológico y tiempo físico, basándose en la experiencia común de que un tiempo breve puede parecer mucho y horas largas pueden parecer minutos. Es cierto que la felicidad, la paciencia [110], la edad o cualquier otro factor influyen en la *percepción de la duración* sin instrumentos de medición. Cuando medito en la madrugada, en silencio, el tiempo parece transcurrir mucho más rápido que durante el día, cuando el ruido del tráfico es engorroso. Pero esto no significa que existan literalmente dos dimensiones temporales.

El sujeto, ya sea ante eventos imaginarios o físicos, tiene la misma reacción lógica para ambos: postular una dimensión temporal. Debe existir un marco único para ambos tipos de eventos, pues de lo contrario no sería posible ordenarlos en relación unos con otros, como hacen, de hecho, los defensores del «tiempo psicológico». (Por supuesto, no pretendo aquí cuestionar la relatividad de la medición del tiempo, tal como la explicó Einstein, que afecta incluso al tiempo físico).

---

110 Cuanto mayores somos, más débil parece volverse nuestra memoria y más rápido parece pasar el tiempo. Esto quizás se deba a la fuerza de nuestra memoria: a la rapidez con que se desvanece.

3. Comprensión de las cuatro dimensiones

Las cuatro dimensiones de nuestra experiencia no surgen del conocimiento de la misma manera; no todas se basan en la evidencia empírica por igual, sino que implican diferentes tipos y grados de intelección, y también difieren en las propiedades que se les atribuyen.

3.1 Las **dos primeras** dimensiones del espacio se refieren al campo plano de la percepción (principalmente) visual, tal como nos lo presentan fenomenológicamente los órganos sensoriales ópticos (y otros) o la imaginación en la matriz mental. Este campo visual carece de profundidad, pero atestigua que el mundo de la experiencia, ya sea física o mental, se extiende; un fenómeno que denominamos espacio, distinguiendo en él dos aspectos (llamados dimensiones: longitud y anchura). Este último acto mental de diferenciación podría caracterizarse, con razón, como un acto de inteligencia [111]. Requiere una

[111] Otros podrían decir estupidez. Me refiero aquí, por supuesto, a las afirmaciones zen sobre la experiencia perceptiva libre de cualquier interferencia intelectual. Los budistas, en última instancia, consideran la intelección como estupidez, ya que tales juicios alejan al hombre de la

actividad mental creativa (consciente o inconscientemente, proyectando líneas norte-sur y este-oeste —una cuadrícula imaginaria— sobre el campo visual) y, por lo tanto (presumiblemente), cierta implicación de la voluntad.

Otro acto de inteligencia, que se manifiesta ya en un contexto bidimensional, es la idea de *dirección* , que incluye no solo proyectar un ángulo de visión con respecto a un origen (una línea en nuestra cuadrícula), sino también señalar con el dedo o trazar una trayectoria de origen a destino. La dirección se comunica a menudo también simbólicamente, mediante la imagen prehistórica de una flecha (este aspecto es una pura analogía de la experiencia visual de las flechas reales, su trayectoria a lo largo de nuestra línea en el espacio); la flecha puede recorrer la línea de dos maneras, llamadas direcciones, según llegue finalmente a uno u otro extremo de la misma. Este concepto se reutiliza posteriormente en las otras dos dimensiones.

La experiencia visual se ve, por supuesto, amplificada por las experiencias en otras modalidades sensoriales. Así, el movimiento frecuente de los ojos hacia arriba y

---

contemplación pura del fenómeno tal como se presenta, rompiendo la unidad nirvánica en una multiplicidad samsárica. Puede que tengan razón; sin embargo, dentro de un marco racionalista, la diferenciación se contaría entre los actos de inteligencia; por lo tanto, al menos convencionalmente, este término es apropiado.

abajo o hacia la izquierda y la derecha amplifica nuestra percepción del espacio bidimensional. Otras sensaciones táctiles, como pasar la mano sobre una superficie, también desempeñan un papel importante, al igual que las sensaciones auditivas (y, en menor medida —al menos para los adultos—, el olfato y el gusto).

3.2 La **tercera** dimensión espacial surge en el observador de una manera más compleja, que implica consideraciones más abstractas y un papel más activo para el observador. En el campo visual físico, la suposición de profundidad (relativa al observador, yo o tú) sirve para explicar diversos fenómenos, como las diferentes intensidades de luz y sombra, el movimiento aparente de formas distintas (es decir, formas y colores seleccionados por el observador como distinguibles), el movimiento que ocasionalmente puede ser asumido experimentalmente por el observador (posible implicación de la voluntad): cosas (otorgando continuidad a los fenómenos) que se alejan o se acercan a nosotros (el origen o centro de la percepción), que se hacen más grandes o más pequeñas. Los eventos que parecen extraños en un mundo plano se vuelven más comprensibles (explicados, unificados, predecibles) en un mundo asumido como voluminoso.

Además de estos aspectos visuales, las sensaciones táctiles en nuestros ojos al enfocar o desenfocar

desempeñan un papel considerable a la hora de percibir la profundidad. También deben tenerse en cuenta otras experiencias, como la sensación de movimiento corporal, así como la presión y la aspereza (sensaciones táctiles), los sonidos de distinta intensidad (audición), los olores que provienen de diferentes direcciones e incluso la cavidad bucal.

En el plano mental, la tercera dimensión (ampliando el término dimensión para incluirla) suele estar prácticamente ausente del campo visual interno; pero que la tercera dimensión pueda proyectarse en la matriz mental queda, sin duda, demostrado por la propia pregunta (que presupone —y, por lo tanto, admite— que ha sido imaginada). Además, podemos introspeccionar nuestro aparente acto de hacerlo, y los sueños a menudo parecen tridimensionales.

La tercera dimensión surge para resolver enigmas inherentes a la experiencia, como correlacionar diferentes perspectivas sobre un fenómeno aparentemente continuo (a lo largo de un movimiento) o correlacionar los mensajes en distintas modalidades sensoriales (o debido a diferentes órganos sensoriales), y, de forma más amplia, para integrar diversas experiencias (por ejemplo, la aparente unidad entre diferentes apariciones, lo que permite considerarlas como un solo fenómeno en movimiento). El observador imagina esta nueva dimensión y se la presenta como una *hipótesis creíble* para explicar o

descartar sus diversas preguntas e inquietudes. En cada situación específica, la hipótesis inicial se da por sentada, aunque posteriormente podría ser sustituida por otra que parezca igual o más creíble (el proceso es inductivo, una aducción).

El principal enigma que intentamos resolver mediante la tercera dimensión es la aparente contradicción entre las diferentes perspectivas de un objeto. A medida que el observador se mueve (es decir, a medida que su propio cuerpo experimenta ciertas variaciones de forma o sensación), el objeto externo parece cambiar en ciertos aspectos. El ser humano descubrió que, al proyectar una tercera dimensión espacial, podía explicar las variaciones percibidas en la experiencia de las dos primeras dimensiones. Formó el concepto de perspectiva: descubrió (en cierta medida, inventó, en la medida en que implicaba una proyección mental) la relatividad de las apariencias y sus posibles interconexiones.

En esta descripción propuesta del surgimiento de la tercera dimensión, observamos que surge como una cuasi-experiencia, pero, tras un análisis más detenido, se aprecia claramente que implica procesos inductivos y proyecciones imaginativas de ideas y explicaciones. Esto no constituye una crítica, sino que busca subrayar el estatus diferente —más abstracto, más conceptual, más activo— de la tercera dimensión en comparación con las dos primeras. Se la denomina dimensión

mediante una ampliación del significado del término. Se presupone que posee la misma naturaleza de extensión, pero se requieren más procesos de pensamiento para concebirla que para separar mentalmente la primera y la segunda dimensión. Se trata de actos de inteligencia (una facultad del observador), que formulan conceptos y marcos conceptuales, emplean la imaginación y medios inductivos (incluidos los deductivos), intentando «dar sentido a las cosas».

3.3 La **cuarta** dimensión —la del tiempo— tiene una aparición aún más marcada. El tiempo se relaciona de manera particular con el enigma del movimiento. El movimiento (incluidas las formas de cambio, cualitativas o estructurales, distintas del movimiento en el espacio) es, a mi parecer, un objeto primario. Es decir, junto con objetos como la forma o el color, es un hecho empírico, una experiencia *dada* , en el sentido más estricto del término [112]. Todos estos elementos primarios plantean interrogantes a nuestra mente, y sentimos la necesidad imperiosa de resolverlos de alguna manera (por curiosidad, o quizás por necesidad biológica).

En el caso del movimiento, el enigma reside en una aparente contradicción inherente a todo movimiento: ¿cómo puede lo que el observador ha supuesto que es

---

112 Analizo este tema con mayor detalle en *La ilógica budista* .

lo mismo, ser de alguna manera diferente en cada una de sus múltiples manifestaciones? Los conceptos de igual o diferente son lógicos primarios; la comparación y el contraste son procesos básicos del pensamiento. La impresión de que algo es igual o diferente, tras la mera observación y la posterior agrupación y denominación, da origen a (o al menos constituye la base de) toda abstracción, formación de conceptos y clasificación. Por estas razones, el movimiento impulsa al observador a conciliar sus impresiones contradictorias mediante algún recurso conceptual. El ser humano ha elegido como recurso contra el movimiento la idea de una cuarta dimensión.

Pero aquí, el concepto de dimensión debe ampliarse nuevamente para dar cabida a las diversas características distintivas de la cuarta dimensión propuesta. Para empezar, su génesis diferente, como se describió anteriormente. Además, esta dimensión adicional no puede ser (por muy fenomenal que sea) accesible como las demás, y solo debe postularse una única «dirección» (en lugar de dos, como las otras) para ella (a fin de explicar la imposibilidad de regresar a los objetos una vez alcanzados en el tiempo, en contraposición a la aparente posibilidad de moverse hacia o desde un objeto estacionario en el espacio). Surge una distinción entre pasado y presente y, posteriormente, entre futuro.

Es evidente que la comprensión de las demás dimensiones también está condicionada por el tiempo, aunque de forma más implícita, ya que los movimientos corporales experimentales en busca de cambios de perspectiva requieren tiempo. Sin embargo, dicha comprensión es a posteriori, puesto que el *concepto* de tiempo no surge hasta que se postula la cuarta dimensión. Más precisamente, la noción de tiempo, tanto históricamente como en los individuos, surge mucho antes que la de una cuarta dimensión; pero a medida que el ser humano ha reflexionado más sobre el tema, se ha dado cuenta (o ha llegado a creer) que el tiempo implica lógicamente una cuarta dimensión. De manera similar, por supuesto, el espacio surge primero como una noción y luego se estructura y refuerza como concepto mediante la introducción de las tres dimensiones.

3.4 Es evidente que el concepto de *memoria* está profundamente ligado a los de cambio, tiempo y una cuarta dimensión. La hipótesis de la memoria es uno de los postulados de la compleja teoría que busca resolver el enigma del movimiento. Su función es explicar, no adónde van las cosas después de que nos han pasado (un enigma puramente temporal, ontológico), sino, de forma más introspectiva, cómo es que seguimos siendo conscientes de algo después de que ha desaparecido (un enigma epistemológico). Se propone una «facultad de memoria» como, al menos,

la capacidad de almacenar impresiones y observaciones pasadas (descartando la posibilidad de la conciencia directa de eventos pasados por considerarla un postulado demasiado complejo, al menos inicialmente). Cómo es posible dicho almacenamiento sigue siendo en gran medida un misterio, pero basta con suponer que ocurre de alguna manera.

La memoria se concibe, por lo tanto, para explicar nuestro conocimiento aparente de eventos pasados que ya no están presentes de inmediato (en el campo fenoménico que observamos actualmente). Para explicar la evidente desaparición o el desvanecimiento de ciertos recuerdos, admitimos la idea de que la memoria varía en permanencia e intensidad, y su fiabilidad varía en consecuencia. En este contexto, deben distinguirse diversos grados y tipos de memoria, según nuestras experiencias de recordar y olvidar. A veces nos lleva más tiempo y esfuerzo que otras recordar algo. A veces podemos, voluntaria o involuntariamente, *rememorar* una representación (proyectar internamente una imagen) de eventos pasados con distinta claridad y precisión, mientras que otras veces solo somos capaces de *reconocer* un evento que se nos recuerda (es decir, después de que reaparece ante nosotros de alguna forma) como similar a uno pasado (por ejemplo, mirar una vieja foto escolar y reconocer un rostro que habíamos "olvidado" por

completo, en el sentido de que tuvimos que recordárselo).[113]

3.5 Por otro lado, para *el futuro* , no proponemos ninguna facultad especial. Normalmente desconfiamos de las aparentes anticipaciones de los fenómenos y las consideramos fantasías. Son proyecciones mentales de lo que el futuro *podría deparar* , pero no necesariamente lo hará, y no pronósticos certeros. Algunas personas creen en la profecía del futuro, ya sea por sí mismas o por otros; pero la mayoría duda de esta noción. El concepto de futuro como tal surge de la idea de que «si los acontecimientos pasados fueron presentes alguna vez, entonces los acontecimientos presentes " en algún momento" serán a su vez pasados» .

La cuarta dimensión surge así en tres etapas: primero llega el presente que experimentamos actualmente, luego llega el pasado en forma de imágenes mentales que relacionamos con otros eventos presentes, llamándolos la misma entidad en momentos diferentes, y solo por último llega el futuro, a través del mencionado acto intelectual.

Pero si bien creemos *que* existe un futuro (sin negar de plano la posibilidad de que no se materialice), no necesariamente asumimos la idea de que siempre sabemos *lo que* ese futuro contendrá. Por lo tanto,

---

113 En este contexto, véase mi *libro Lógica del futuro,* capítulo 62.2.

normalmente no presumimos la facultad de prever el futuro, ni siquiera una imperfecta como la memoria. Sin embargo, sí creemos que podemos determinar lo que el futuro podría o podría deparar (un conocimiento más modal), e incluso estimar que un posible evento es más probable que otro (valoración de probabilidad, otro acto lógico). Es decir, se piensa que el contenido del futuro es accesible por medios inductivos (incluidos los deductivos). Un conocimiento indirecto a través de conceptos, proposiciones y pruebas lógicas: un conocimiento no impreso por su objeto, ya que este aún no existe más allá de la mente que lo concibe como una posibilidad o potencialidad, y de hecho, tal objeto puede que nunca llegue a existir realmente.

3.6 Es evidente que la cuarta dimensión, asignada al tiempo, difiere considerablemente en su fundamento y propiedades de las tres anteriores, asignadas al espacio. Digo «anteriores», no para insistir en que la conceptualización del tiempo sea temporalmente posterior a la del espacio tridimensional, sino solo para reflejar la creciente dificultad y complejidad de su génesis respectiva. Puedo concebir el espacio (de una, dos o tres dimensiones) sin tiempo, un fenómeno estático, pero no el tiempo sin espacio (ya que el tiempo solo surge a partir de un campo experiencial de formas cambiantes; no conocemos ningún movimiento sin un campo manifiesto de fenómenos en un espacio aparente de una o más dimensiones).

Otra pregunta sería: ¿requiere el tiempo un mundo de tres dimensiones espaciales? La respuesta sería que incluso una sola dimensión basta para dar origen al concepto. Ciertamente podemos imaginar un mundo sin una tercera dimensión espacial, un campo fenomenal de formas planas que se desplazan. El enigma de la perspectiva estaría ausente en un mundo así, pero el enigma del movimiento persistiría, exigiendo la misma conceptualización del tiempo que un mundo tridimensional. De manera similar, quizás, para un mundo con una sola dimensión: segmentos de la línea de universo podrían verse (si es que se puede ver una simple línea) desplazándose a lo largo de ella, movimientos que se explicarían mediante el concepto de tiempo. Pero, por supuesto, no un mundo de dimensión cero: tal punto de existencia es inconcebible (no manifestaría nada y, por lo tanto, no sería visible para ningún observador).

3.7 Un aspecto que conviene mencionar aquí es la definición de «el presente». Según una perspectiva, el presente es un punto en el tiempo sin extensión, el límite *instantáneo actual* entre el pasado y el futuro. Sin embargo, esta perspectiva es, por su propia naturaleza, la más intelectual, ya que los puntos no son perceptibles, sino que se infieren a partir de extensiones (repito, como límites entre ellas). Una perspectiva más empírica considera el presente como un *momento extendido en el tiempo* , que incluye un

segmento reciente del pasado (o quizás abarca un poco de pasado y futuro, aunque esta última es una posición más compleja y conceptual). Esta perspectiva se ve sugerida por nuestra percepción aparente del movimiento (o cambio).

Es decir, si aceptamos el movimiento como un hecho empírico, un fenómeno primario, significa que podemos percibirlo *con una sola mirada sin necesidad de memoria* . Si, por otro lado, dijéramos que el movimiento solo se conoce a través de la memoria, nuestra descripción anterior del concepto de memoria, como un recurso intelectual, junto con el tiempo, para resolver la contradicción inherente al movimiento, se vería debilitada al carecer de fundamento empírico. Por lo tanto, podríamos preferir considerar que percibimos *no* meras fotografías estáticas del mundo fenoménico, sino una representación cinematográfica que abarca un lapso de tiempo determinado (el momento presente). La visión estática de lo fenoménico no parece creíble, considerando que el destello sería demasiado rápido para que pudiéramos registrar que algo ocurrió.

Esta visión del presente como algo momentáneo no excluye que la memoria intervenga periféricamente, *además de* la percepción, para anclar aún más el presente en el pasado. Este trabajo de memoria es, por supuesto, intelectual, e implica juicios de continuidad y causalidad (entre el momento

experimentado y los precedentes, que ya no son reales pero que la memoria sugiere). Se involucran procesos inductivos, ya que la memoria tiene una fiabilidad variable y debe reevaluarse siempre en función del contexto. Además, tendemos a pensar que los momentos que percibimos tienen una amplitud variable, según nuestros estados mentales. En algunos estados, son muy limitados; en otros, más amplios (algunas personas incluso afirman tener la capacidad profética de percibir grandes lapsos de tiempo o la totalidad del tiempo: el presente «atemporal o eterno»).

3.8 Los relatos anteriores solo pretenden detallar las primeras etapas de comprensión de las cuatro dimensiones. Con el tiempo, surgen muchas preguntas adicionales y se proponen respuestas a medida que estos conceptos se analizan y desarrollan con mayor profundidad.

Por ejemplo, preguntas sobre si el espacio y el tiempo son infinitos [114]o finitos (y en este último caso, cuál podría ser su tamaño), y qué axiomas/sistemas geométricos son aplicables a ellos. Gradualmente, se han propuesto otros tipos y grados de interdependencia entre el espacio y el tiempo. En particular [115], la idea de dimensiones adicionales

---

[114] Una noción plagada de dificultades. Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 66.3.

[115] Sin mencionar las ideas revolucionarias de la mecánica cuántica, según las cuales una partícula no tiene un lugar específico en un

(concebida por matemáticos post-cartesianos mediante métodos algebraicos, generalizando a partir de las dimensiones iniciales), la visión de Einstein de que el espacio y el tiempo están unidos aún más profundamente (por ejemplo, en su teoría de la relatividad, no se puede conceder fácilmente la simultaneidad a eventos separados por el espacio [116]), y las sugerencias de Hawking de que el tiempo tiene un principio si no un final, y que el espacio puede expandirse (el Big Bang) y tal vez contraerse (el Big Crunch) [117].

---

momento dado, sino solo diversas posiciones probables, en realidad, no solo en el conocimiento (Bohr).

116 Lo que Einstein planteó aquí es la cuestión de *la medición* del espacio y el tiempo. La forma en que los medimos es un tema muy distinto al que se aborda en este trabajo, en lo que respecta a la comprensión del espacio o el tiempo como tales, independientemente de sus magnitudes precisas. Su innovación consistió en la simple constatación de que nuestras mediciones del espacio y el tiempo no se realizan con una vara de medir o un reloj absolutos, situados fuera de ellos, sino que se basan enteramente en comparaciones entre fenómenos; son relativas a actos prácticos que implican movimientos de cuerpos u ondas. Desde esta perspectiva, la constancia de la velocidad de la luz tiene profundas implicaciones respecto a la estructura del espacio-tiempo.

117 Debo decir que tales ideas siguen siendo para mí muy inciertas. La sugerencia de que el espacio y el tiempo no son infinitos me parece a primera vista lógicamente evidente —tengo dudas constantes sobre la noción misma de infinito—, pero que la existencia pueda aparecer repentinamente *ex nihilo* también es algo difícil de aceptar. (La idea de un ser espiritual infinito —Dios— que crea un mundo material finito —me viene a la mente la teoría cabalística *del tsimtsum*— es, por supuesto, un intento de compromiso entre estas dos posturas, aunque con sus propias dificultades). La sugerencia más reciente de que el espacio-tiempo podría expandirse o contraerse parece conceptualmente

Estas son, sin embargo, etapas mucho más tardías en el desarrollo de los conceptos de espacio y tiempo, que surgieron en respuesta a una gran cantidad de enigmas en el comportamiento de los objetos (por ejemplo, la constancia de la velocidad de la luz), así como a través de complejas reflexiones y cálculos teóricos. Epistemológicamente, tales reflexiones adicionales sobre la posible naturaleza del espacio y el tiempo son claramente altamente intelectuales e inductivas. Para la mayoría de las personas, a lo largo de la mayor parte de la historia, nociones avanzadas como las de Einstein no desempeñan un papel en sus conceptos de espacio y tiempo. Lo que importa a todos

---

aún más problemática (por supuesto, no estoy ignorando a Hubble). Nótese bien que esta sugerencia es que la expansión del universo (materia, incluyendo el espacio-tiempo entre sus manifestaciones) no es una expansión hacia un continuo *preexistente* , sino una deformación del espacio-tiempo mismo, *hacia la nada* (como si la nada fuera algo). De manera similar con respecto a lo contrario, la contracción. No me opongo a la negación de que el espacio y el tiempo sean receptáculos vacíos, inclinándome más bien por la idea de que lo que llamamos materia (o incluso mente) son simplemente perturbaciones visibles *de* (no en) el tejido del espacio-tiempo. Tampoco me opongo a que el espacio-tiempo sea finito. Lo que me inquieta es que la dilatación del tejido hasta la nada signifique una especie de aparición continua de (más) espacio-tiempo de la nada. No entiendo (al menos, todavía no) por qué no intentamos primero una tesis menos radical: que regiones perfectamente «tranquilas» del espacio-tiempo, es decir, regiones desprovistas de actividad material (o mental) como las estrellas o las galaxias, podrían existir ya en las afueras de las regiones más activas (visibles para nosotros precisamente debido a dicha actividad), ya sea hasta el infinito o con límites definitivos, de modo que la expansión no implique una aparición de la nada. Pero admito mi gran desconocimiento de la física y las matemáticas, ¡y por lo tanto no estoy cualificado para juzgar!

son los enigmas básicos mencionados, como el del movimiento (en respuesta al cual surgen los conceptos de perspectiva y tercera dimensión, y de tiempo y cuarta dimensión).

Muchas preguntas sobre el espacio y el tiempo siguen sin respuesta hasta la fecha. Por ejemplo, la noción de que las cosas «viajan en el tiempo» (al menos en una dirección), o la idea de que «el tiempo vuela», a la que nos referimos coloquialmente, es objeto de debate. Como hemos visto, el concepto de tiempo surge en un intento por comprender el movimiento en el espacio (primero el perceptible, luego cualquier movimiento conceptualmente asumido). ¿Acaso la idea (por analogía) del movimiento a lo largo de una línea temporal no supondría una duplicación del concepto de tiempo, lo que requeriría quizás una dimensión temporal adicional? ¿No es esto una redundancia, una complicación innecesaria? Ligada a esta cuestión está la difícil pregunta ontológica sobre cuál podría ser el significado de «dejar de existir» o «aún no existir». ¿Adónde van las cosas del pasado cuando desaparecen (permanecen existiendo «en algún lugar» del pasado) y de dónde provienen las cosas del futuro (esperan aparecer en algún repositorio «ubicado» en el futuro)?

Es evidente que, hasta que estos problemas se resuelvan por completo, nuestras construcciones conceptuales de espacio y tiempo seguirán siendo

científicamente inmaduras. Una teoría siempre debe, en última instancia, resolver todos los enigmas, llenar todos los vacíos, atar todos los cabos sueltos —y hacerlo mejor que ninguna otra— antes de que pueda considerarse definitivamente fiable. Hasta entonces, es necesario mantener cierto grado de duda epistemológica. Nuestros conceptos de espacio y tiempo, sin duda, aún necesitan desarrollarse mucho; pero en cuanto a su competitividad, no parece que tengamos ideas para reemplazar las suposiciones básicas descritas anteriormente. Así que podemos confiar en ellas con cierta seguridad; ¡al fin y al cabo, no parece que tengamos muchas opciones!

> El descubrimiento teórico más reciente de los físicos es la «Teoría M», según la cual nuestro mundo consta de *diez* dimensiones espaciales y una temporal (otra teoría, hasta ahora menos aceptada, llamada Teoría F, propone añadir una segunda dimensión temporal). Resulta evidente, incluso para un observador aficionado como yo, que estas ideas (que se han desarrollado a partir de las Teorías de Cuerdas de la materia) son sumamente interesantes y de gran alcance, ya que abordan muchas de las cuestiones que acabo de mencionar.

En conclusión, si bien las cuatro dimensiones se denominan dimensiones, no surgen del conocimiento de la misma manera, no todas son igualmente

empíricas e implican distintos tipos y grados de actividad racional (por lo que su estatus epistemológico no es idéntico). Además, difieren en sus propiedades ontológicas asumidas (en particular, el tiempo se concibe como distinto del espacio en diversos aspectos). Estas considerables diferencias pueden pasarse por alto en algunos contextos, pero no deben ignorarse por completo en ningún análisis de las cuatro dimensiones.

4. Contenido de los procesos de pensamiento

Ahora quisiera llamar brevemente su atención sobre el pensamiento, entendido como el flujo constante de discurso verbal y no verbal en nuestra mente, o en las conversaciones escritas u orales entre nosotros. Es decir, consideremos el llamado «fenómeno» o «experiencia» del pensamiento, que forma parte integral de nuestra vida cotidiana y no puede ignorarse como algo incidental. Como se observa fácilmente en las primeras fases de la meditación, el pensamiento, de una u otra forma, es un intruso constante en nuestra experiencia vital. No se mantiene al margen, sino que funciona sin cesar. Normalmente nos resulta muy difícil evitarlo, a menudo persistiendo incluso cuando no lo deseamos ni lo necesitamos, ajeno a nuestra voluntad. Sin embargo, este pensamiento involuntario puede ser errático y requerir esfuerzo para dirigirlo hacia direcciones específicas.

El término «pensamiento» es bastante vago y se usa de forma variable. Pensar, en el sentido de un proceso, incluye no solo palabras —secuencias verbales, habladas mental o físicamente (o escritas), que consisten en sonidos (u otros signos) con significado,

que dirigen nuestra atención a cosas distintas de sí mismas— sino también: percepciones e intuiciones actuales; inmersiones ocasionales en nuestros bancos de memoria; imaginaciones de cosas y eventos; intenciones de significado; intuiciones conceptuales y lógicas, conceptualizaciones; evaluaciones y respuestas emocionales; intenciones de hacer, actos de voluntad o veleidades; imaginaciones de pensamientos, intenciones, voluntades o veleidades por uno mismo o por otros.

El pensamiento, entonces, en su forma mínima de habla interna o externa significativa, es en diversos grados un acto de voluntad. En sus formas más complejas, el pensamiento implica más actos de voluntad (por ejemplo, si mentalmente proyecto o pretendo la respuesta que alguien más podría tener si (Lo golpeé). También implica afectos, siendo generalmente, si no siempre, impulsados por algunos deseos y/o aversiones, que estimulan no solo su inicio, sino también sus direcciones y su final.

5. Universales y Potencialidad[118]

La especulación siempre es permisible y valiosa, pues demuestra que podemos plantear al menos un escenario posible, o dos o más escenarios alternativos. Toda teoría debe ser argumentada a favor y en contra, en la medida de lo posible.

Aquello que [119]tienen en común los entes particulares (que aparecen en la experiencia) se denomina «universal». El término también se aplica a cualquier característica común de dichos universales. Se han propuesto diversas teorías para explicar qué podrían ser estas entidades abstractas que llamamos

---

118 Estas notas fueron escritas originalmente en 1997, pero les he hecho cambios considerables para actualizarlas según mi forma de pensar actual.

119 El discurso basado en categorías aristotélicas ha resultado muy confuso y obsoleto, y con el tiempo hemos llegado a la idea simple y neutral de «acontecimientos» al referirnos a entidades particulares. Para nosotros, todo lo perceptible, todo lo que destaca de su entorno, es un acontecimiento. (Incluso el mundo en su conjunto es un acontecimiento, ya que se distingue de un no-mundo imaginario). Así, un acontecimiento puede ser estático o dinámico, una propiedad o una entidad, o incluso una relación (como poseer, hacer o causar). En el budismo, el énfasis recae más bien en la «relación». La doctrina de la interconexión de todo sugiere que las entidades (atributos, acciones) son simplemente la intersección de una infinidad de relaciones, cada una desprovista de sustancia, pero todas juntas conformando algo.

universales. Algunas eran trascendentales, otras sustanciales, otras mentales y otras verbales. Este tema es de suma importancia, ya que necesitamos justificar nuestras conceptualizaciones, en las que se basa todo nuestro conocimiento.

En mi opinión, el problema de los universales debe abordarse matemáticamente. Según esta teoría [120], cada universal es *inmanente en los particulares que lo manifiestan, pero no tiene existencia individual propia en ningún otro lugar. La separación entre particulares y universales* solo se produce en nuestra mente . Nos encontramos, pues, ante una armoniosa fusión de idealismo y materialismo.

Imagina que todos los seres, todos los fenómenos, ya sean físicos, mentales o de cualquier otra índole, consisten en «vibraciones de energía» [121]. Estas vibraciones se diferencian de alguna manera, ya que las ondas varían de diversas formas, pero también comparten aspectos comunes con muchas otras, aunque rara vez con todas. Existir es ser una onda.

Todas las ondas coexisten en el mundo concreto. Además, las ondas se relacionan abstractamente por sus similitudes, es decir, por las características

---

120 Se analiza con mayor detalle en el capítulo sobre conceptualización.

121 Los de la generación hippie dirían: "¡buena onda!". Por supuesto, estas ideas me llegan de la filosofía india, a través de su influencia en la juventud occidental de mi época.

ondulatorias que comparten (excepto sus coordenadas espaciales y temporales, pues de lo contrario serían idénticas). Todo se compone de vibraciones *que se influyen mutuamente a lo largo del tiempo* , de modo que las ondas cambian y se propagan de múltiples maneras.

El resultado es una red, una intensa actividad vibracional en todas direcciones, en constante flujo. Percibimos lo que existe mientras desfila ante nosotros, a través de los sentidos, poniendo en vibración nuestros cuerpos, cerebros y almas (cómo exactamente, es algo que aún se desconoce). El mundo en su conjunto puede considerarse como la suma y, por lo tanto, el resultado común de todas las vibraciones particulares. El ruido o la música que generan, la sinfonía orquestal de la existencia.

El árbol de clasificación de todos los entes que constantemente construimos en nuestras mentes, juzgando y memorizando las interrelaciones entre diferentes conceptos, no tiene una contraparte objetiva, pero nuestras "clases" sí se encuentran en el mundo concreto, en forma de fracciones, aspectos o medidas comparables de vibraciones, o de sus movimientos, o de sus interrelaciones.

Una cuestión fundamental que la teoría de los universales debe responder es la existencia de *la*

potencialidad [122]. Pues nuestros universales no siempre son actuales en un momento dado del mundo tal como lo experimentamos. Este tema no está desvinculado del de la causalidad, como veremos.

Generalmente se considera que lo universal permanece constante, mientras que sus manifestaciones en distintos puntos del espacio-tiempo son las variaciones particulares que experimentamos en nuestro viaje a través del espacio y el tiempo. ¿Dónde se expresa esta «constancia»? Parecería que, sin una manifestación particular real, lo universal no existe. ¿Basta con decir que existen falsos universales en la mente en lugar de en la materia? Pero ¿qué hay de la potencialidad de un universal que aún no ha tenido una manifestación particular, ni ha sido pensado?

> En este contexto, conviene mencionar los intentos de resolver el problema de la potencialidad haciendo referencia a una multitud (o infinidad) de universos, semejantes o distintos al nuestro. Esta postura se encuentra en el budismo y ha despertado el interés de los científicos en los últimos años.

---

[122] Los demás modos de posibilidad presentan menos problemas. Así, la posibilidad lógica se refiere a la concebibilidad (imaginación) sin inconsistencia interna. La posibilidad extensional implica que los casos se dan en otros ejemplares de la misma clase. En cambio, la posibilidad natural (potencialidad) podría aplicarse a un solo individuo que no haya manifestado previamente la propiedad en cuestión.

Según esta perspectiva, el mundo, en su sentido más amplio, abarcaría multitud de universos que, como el nuestro, constituyen explosiones momentáneas y locales de un ser plural, turbulento y manifiesto, en el gran entramado de la serena existencia monista. O como moléculas de agua en el océano.

Estos universos múltiples podrían estar conectados de alguna manera (Einstein especuló sobre este tema) o totalmente desconectados. Las «leyes de la naturaleza» que rigen en estos universos podrían ser total o parcialmente iguales o diferentes (como especuló Newton).

También podrían existir universos dentro de universos, relacionados como microcosmos y macrocosmos. Cada quark en nuestro mundo podría ser un universo a menor escala en el espacio y el tiempo, repleto de agujeros negros, galaxias, estrellas, planetas, seres vivos, átomos y quarks, con su propio Big Bang. Nuestro mundo, a su vez, podría ser tan solo un quark en un universo más grande.

En ese caso, la potencialidad (y otros modos de posibilidad) podrían significar la existencia continua en otro universo del gran mundo, mientras que la imposibilidad significa la no

existencia o el cese del ser «en todos los mundos posibles» (una frase que, creo, le debemos a Leibniz). Que el ser humano pueda realmente aspirar a resolver tales cuestiones es cuestionable. Todo esto es, por supuesto, especulación.

Una respuesta más práctica sería la siguiente. Para empezar, la forma de onda que constituye un universal «potencial pero no actual» es un potencial matemático del espacio-tiempo, *al igual que todos los demás* universales «potenciales pero no actuales». Es decir, la potencialidad no tiene una forma específica almacenada en ningún lugar concreto, sino que es simplemente una potencialidad inscrita en el espacio-tiempo mismo por el mero hecho de la posibilidad matemática de esta forma de onda y de todas las demás que contiene.

De ser así, entonces quizás todo sea potencial. Que el curso del mundo llegue a dar lugar a todo su potencial es otra cuestión. A primera vista, dependería únicamente de si las posiciones previas del proceso mundial permiten tal resultado, con el tiempo suficiente. Pero si consideramos los hechos de la causalidad, vemos que la situación es aún más restrictiva.

No todas las formas de onda imaginables se producen por la sencilla razón de que existen interacciones entre

las formas de onda existentes. Se supone que las pocas «leyes de la física» fundamentales resumen la condición dada del mundo material y predeterminan que ciertas formas de onda que las matemáticas puras permitirían (si se ignoraran los antecedentes) nunca se materializarán. De manera similar, supuestamente, ocurre en el ámbito mental.

Nuestro conocimiento de estas «leyes de la naturaleza» no nos es dado de antemano, por lo que debe basarse en la acumulación gradual de información empírica. Todo es concebible, pero no todo es potencial. En la mayoría de las situaciones, solo conocemos la potencialidad a partir de la realidad, aunque en algunos contextos podemos predecirla a partir de información previa.

Aquí es donde se busca *la causalidad : tal o cual ocurre cuando* ocurre esto o aquello, *y solo entonces* . El potencial es, por lo tanto, lo que ocurre *en circunstancias específicas* . En consecuencia, la actualidad donde se «almacena» la potencialidad reside en las circunstancias circundantes, o sus antecedentes. Las potencialidades están inscritas en las realidades de la naturaleza y se transmiten de momento a momento, en virtud de las interacciones de todas las ondas del universo.

6. Conocimiento social frente a conocimiento personal

Cada persona posee conocimientos (experiencias, reflexiones e introspecciones) que nadie más tiene. Parte de este conocimiento personal se comparte verbalmente, es decir, se transmite a otros. Gran parte de nuestro conocimiento individual proviene de otras personas de esta manera. Absorbemos un poco de cada una de ellas (familiares, amigos, vecinos, libros, profesores, medios de comunicación, etc.); pero, cabe destacar, no de todas. Por lo tanto, el conocimiento social es difuso, más una red de círculos limitados que se superponen parcialmente, que una totalidad a la que nos conectamos y alimentamos.

La «propiedad colectiva» del conocimiento de la humanidad es un potencial teórico, no una realidad. No todos poseemos todo el conocimiento disponible; nadie lo posee: de hecho, jamás podríamos tenerlo, es demasiado vasto. Por lo tanto, la idea no es mera ficción, sino que ni siquiera es posible.

Por estas razones, no es del todo preciso hablar de la ciencia como un bien común, la suma total de todo el conocimiento científico. Más bien, la ciencia es un

proceso mutuo de comunicación, intercambio de datos y reconocimiento o crítica entre pares, cuyo resultado es un conocimiento más amplio y preciso, aunque todavía limitado, dentro de cada uno de los participantes en la ciencia.

7. El papel activo de la lógica

1. Principios de aducción[123]

Los conceptos y procesos de aducción son herramientas fundamentales del conocimiento humano, cuya comprensión comenzó a esclarecerse en los últimos siglos gracias a filósofos como Francis Bacon o Karl Popper. Aun así, muchas personas desconocen esta importante rama de la lógica. La lógica es el arte y la ciencia del discurso. Como todos los principios lógicos, los de aducción son, en primer lugar, descripciones idealizadas del pensamiento ordinario y, posteriormente, prescripciones para el pensamiento científico.

Todo aquello en lo que creemos, sobre lo que nos preguntamos o en lo que no creemos puede considerarse una *teoría* . A primera vista, todo lo imaginable tiene cierta credibilidad, pero precisamente por eso debemos evaluarlo con mayor profundidad; de lo contrario, ¡las contradicciones serían igualmente ciertas! ***La aducción*** es la ciencia de dicha evaluación: nos indica cómo debemos y cómo podemos añadir

---

123 Este ensayo fue escrito en 1990, poco después de terminar *Lógica del futuro* , por lo que no pude incluir sus aclaraciones en ese libro. Todos los demás temas de este capítulo se desarrollaron posteriormente, en 1997.

mayor credibilidad a una teoría o a su negación. Aducir evidencia es añadir peso lógico a una idea.

Se dice que una teoría T ***predice*** algo P si T implica P (pero no implica noP). Una teoría T puede predecir la negación de algo, es decir, noP; entonces podríamos decir que T ***niega*** P; en tal caso, T implica noP (pero no implica P). Una teoría T puede no predecir P, o no predecir noP, lo cual es la misma situación según nuestra definición (es decir, cuando T no implica P *y* no implica noP); entonces podríamos decir que T es ***neutral*** con respecto a P (y a noP).[124]

Una teoría T siempre tiene al menos una alternativa no-T, al menos para empezar [125]. Normalmente, no tenemos solo una teoría T y su negación no-T para considerar, sino muchas teorías T1, T2, T3, etc. Si alguna de estas alternativas es compatible, están formuladas incorrectamente. Las alternativas formuladas correctamente no son simplemente distintas, sino incompatibles [126]. Supongamos de ahora

---

124 Una teoría que implica *tanto* P como noP es inconsistente y, por lo tanto, falsa. Si este resultado parece inapropiado, entonces debe revisarse la afirmación de que T implica P, o que T implica noP, o ambas.

125 Esta alternativa es incompatible con ella, es decir, no pueden ser ambas ciertas.

126 Por ejemplo, «es blanco» y «es negro» son expresiones demasiado vagas para ser incompatibles. Quizás no nos demos cuenta de esto de inmediato, hasta que recordemos que algunas cosas son a la vez blancas y negras, es decir, en parte una y en parte la otra. Entonces diríamos con mayor precisión «es blanco y no negro» o «es completamente negro», para facilitar las pruebas posteriores. Por

en adelante que estamos tratando con tales contrarios o contradictorios, de modo que las alternativas en la disyunción 'T1 o T2 o T3 o...' son mutuamente excluyentes [127].

La veracidad de las teorías depende de su *coherencia interna y de su congruencia con el resto del conocimiento, tanto teórico como empírico* . En este trabajo, nos interesa especialmente evaluar la veracidad o falsedad de las teorías en función de sus predicciones o de la ausencia de ellas.

- Por predicción ***correcta*** (o verdadera) entendemos que T predice P y P ocurre efectivamente, o que T niega P y no ocurre P efectivamente.
- Por predicción ***incorrecta*** (o falsa) se entiende que T predice P mientras que ocurre lo contrario, o que T niega P mientras que ocurre P.

En última instancia, los sucesos como P o noP en los que basamos nuestros juicios tienen que ser meros *fenómenos* : cosas que aparecen en nuestra experiencia, simplemente como aparecen [128].

---

supuesto, nuestro conocimiento de que algunas cosas son a la vez blancas y negras es producto de la experiencia previa; al formular nuestras tesis en consecuencia, simplemente simplificamos cuestiones ya resueltas.

127 La disyunción 'T o noT' puede considerarse un caso especial de esto. Pero también, 'T1 o T2 o T3 o...' siempre puede reformularse como 'T1 o noT1', donde noT1 es equivalente a 'T2 o T3 o...'.

128 Estos sucesos tan básicos impactan nuestra mente constantemente. Un conocedor hábil es aquel que se ha entrenado para distinguir los fenómenos primarios de las construcciones posteriores que

Si una teoría parece verdadera *a primera vista* , probablemente se deba a que sus alternativas fueron descartadas rápidamente por algún motivo, por ejemplo, por inconsistencia o por predicciones claramente insostenibles. Si ni siquiera se consideró ninguna alternativa, entonces la primera teoría —y *sus alternativas*— deben someterse a controles de consistencia y ***pruebas empíricas*** . Con este último término nos referimos a la observación (que puede ir precedida de un experimento) de eventos concretos (y, eventualmente, de algunos de sus aspectos abstractos) para resolver los problemas que plantean las teorías contradictorias.

Es concebible que solo exista una teoría sobre un tema determinado; pero esta situación no debe confundirse con la de haber logrado construir únicamente una teoría hasta el momento. Pues también sucede que *no tenemos ninguna* teoría para el tema en cuestión (actualmente y quizás nunca), y de ello no concluimos que no exista ninguna explicación (sostenemos que, en principio, sí la hay). Asimismo, debe tenerse en cuenta que tener dos o más teorías sobre algo no garantiza que contemos con todas las explicaciones posibles. Es posible que más adelante (o nunca) encontremos alguna alternativa adicional, que de hecho podría resultar ser más o la más creíble.

---

los involucran. A veces, tal distinción solo es posible a posteriori, tras descubrir las consecuencias erróneas de fracasos pasados en este arte.

Las teorías alternativas pueden tener algunas predicciones en común; de hecho, necesariamente las tienen (aunque solo sea por implicar existencia, conciencia y generalidades similares). Más significativas son las diferencias entre ellas: que una predice lo que otra niega, o que una predice o niega lo que otra rechaza; porque es en función de esas diferencias, y mediante pruebas empíricas para resolver problemas, que podemos confirmar, refutar, seleccionar, rechazar o establecer teorías.[129]

Si una teoría predice correctamente algo, y al menos una teoría alternativa se muestra neutral al respecto, entonces la primera teoría se ***confirma en cierta medida*** , es decir, gana probabilidad de ser verdadera (que pierde ante alguna teoría alternativa menos acertada). Si una teoría se muestra neutral ante algo que una teoría alternativa predijo correctamente, entonces la primera teoría se ve ***debilitada en cierta*** medida, es decir, pierde probabilidad de ser verdadera (que gana una teoría alternativa más acertada). Si todas las teorías alternativas predicen un evento por igual o son igualmente neutrales al respecto, entonces

---

129 Una predicción solo es significativa y útil para decidir entre teorías si, además de ser coherente, puede someterse a prueba empírica; de lo contrario, no es más que palabrería vacía, una mera afirmación, una tapadera o un adorno para especulaciones. El proceso de verificación no puede conformarse con una etapa conveniente, sino que debe cuestionar constantemente las ideas para garantizar una credibilidad cada vez mayor.

se puede decir que ninguna de las teorías se ve ***afectada*** por dicho evento.

Así pues, la confirmación va más allá de una predicción correcta y el debilitamiento, de la neutralidad. Según nuestras definiciones, estos términos solo son aplicables cuando las teorías alternativas se comportan de manera diferente, es decir, cuando al menos una realiza una predicción correcta y al menos otra es neutral respecto al suceso en cuestión. Si todas las alternativas se comportan de manera uniforme en este sentido, no se ven afectadas por el suceso, es decir, sus probabilidades permanecen inalteradas. Por lo tanto, la confirmación (fortalecimiento) y el debilitamiento (debilitamiento) son relativos, dependiendo de las comparaciones y contrastes entre las teorías.[130]

Además, podemos referirnos a grados de ***probabilidad*** , (a) según cuáles y cuántas teorías se confirman o se refutan con respecto a un suceso dado, y (b) según el número de sucesos que afectan a nuestro conjunto de teorías. Si contamos un «punto» por cada suceso, entonces (a) en cada evento la teoría o teorías

---

130 Cabe señalar que una predicción correcta por parte de una teoría no implica su prueba (ya que «T predice P» no implica que «noT predice noP»), ni excluye la predicción correcta por parte de la teoría contradictoria (ya que «noT predice P» es compatible). Solo «confirma» la teoría si la teoría contradictoria puede ser «refutada» (es decir, si «noT es neutral respecto a P»); de lo contrario, tanto la teoría como su contradictoria permanecen inalteradas.

confirmadas comparten el punto, es decir, participan en el aumento de la probabilidad, mientras que la o las refutadas no obtienen nada; y (b) a lo largo de muchos casos, sumamos las partes obtenidas por cada una de las teorías y así determinamos sus pesos comparativos (hasta ahora en el proceso de investigación). La teoría con la mayor cantidad de puntos acumulados es la más probable y, por lo tanto, la que se debe ***seleccionar*** .[131]

Cabe señalar que puede ocurrir que dos teorías alternativas, T y noT, o un conjunto de teorías T1, T2, T3..., se encuentren en equilibrio, ya que cada teoría se ve confirmada por diversos eventos y refutada por otros, y al final sus puntuaciones acumuladas resultan ser iguales. Este es un callejón sin salida común, sobre todo porque en la práctica rara vez asignamos o podemos asignar con precisión índices de probabilidad como los sugeridos anteriormente para un modelo ideal. A menudo terminamos recurriendo a *juicios* ***subjetivos*** *,* que las personas toman con resultados variables. Pero, por supuesto, tales decisiones solo son necesarias cuando debemos actuar de inmediato;

---

[131] El ámbito de la valoración de probabilidades puede complicarse aún más al hacer referencia a diferentes grados de implicación, en lugar de limitarse a la implicación estricta. Por ejemplo, T puede "probablemente implicar" P, y esta posibilidad formal da lugar a matices adicionales en el cálculo de las probabilidades de las teorías.

si no estamos bajo presión, no tenemos que tomar una postura en un sentido u otro.

Si alguna predicción de una teoría es incorrecta, entonces la teoría se ***rechaza*** , es decir, se abandona y, con suerte, se reemplaza por otra teoría o una versión modificada de la misma (que, estrictamente hablando, es otra teoría), tan exitosa en sus predicciones como la anterior pero sin el mismo fallo. La expresión «ensayo y error» se refiere a este proceso. El rechazo es una refutación efectiva, o lo más cercano a ella que podemos obtener empíricamente. De ello se deduce que si T predice incorrectamente P, entonces nonT queda efectivamente probado [132]. Mientras una teoría aparentemente no haga predicciones incorrectas, es ***tolerada*** por la evidencia empírica en su conjunto. Una teoría tolerada simplemente no ha sido rechazada hasta el momento y, por lo tanto, sería confirmada, debilitada o inalterada de diversas maneras.

---

[132] Nótese que si tanto T como nonT predicen P, entonces P necesariamente ocurrirá; es decir, si las implicaciones son lógicamente irrefutables, entonces P es necesario. Si, a pesar de ello, encontramos que nonP ocurre y, por lo tanto, nuestras predicciones son falsas, nos enfrentamos a una paradoja. Para resolverla, debemos verificar nuestra observación de nonP y nuestras implicaciones de P con T y nonT. Inevitablemente, la observación o una o ambas implicaciones (o las suposiciones que nos llevaron a ellas) resultarán erróneas, según el principio de no contradicción.

Una teoría se considera finalmente ***establecida*** solo si fue la única con una predicción verdadera, mientras que todas las teorías alternativas hicieron la predicción opuesta. En resumen, la teoría establecida tenía una implicación *exclusiva* de los eventos en cuestión. Claramente, si se rechaza nonT, entonces T es nuestra única opción restante; de manera similar, si se rechazan todas las alternativas T2, T3..., entonces se establece la teoría restante T1 [133]. Podemos entonces hablar de prueba o vindicación inductiva. Dicha prueba sigue siendo convincente solo en la medida en que presuponemos que nuestra lista de teorías alternativas es completa y sus respectivas relaciones con sus predicciones son correctas, así como que la prueba fue realmente completamente empírica y no ocultó ciertas suposiciones teóricas no comprobadas. La prueba es deductiva solo si la contradicción de la teoría es autocontradictoria, es decir, si la teoría es autoevidente.

Una vez que una teoría se selecciona en función de las probabilidades o se establece por ser la última en resistir todas las pruebas, conserva este estatus privilegiado hasta que, si es que alguna vez lo hace, la situación cambie, es decir, cuando aparezcan o se

---

133 Al menos temporalmente; más adelante podríamos encontrar razones para eliminar T1, lo que significaría que nuestra lista de teorías no estaría completa y que habría que formular una alternativa Tn adicional.

encuentren nuevas pruebas, se hagan nuevas predicciones o se elaboren nuevas teorías.

Es importante señalar que, dado que nuevas teorías pueden surgir en el debate tardíamente, eventos que hasta entonces no habían afectado las probabilidades relativas de teorías alternativas o de una teoría ya establecida, pueden, con la aparición de nuevos actores, convertirse en datos significativos. Por ello, en el caso de la selección, aunque las predicciones correctas o las neutralidades no hayan dado lugar previamente a confirmaciones o refutaciones, pueden resurgir repentinamente [134]. Del mismo modo, en el caso del establecimiento, debemos seguir registrando las predicciones correctas o las neutralidades de la teoría, ya que pueden influir en nuestros juicios en una etapa posterior.

Es necesario mencionar y aclarar ciertas desviaciones aparentes de los principios anteriores:

- Cabe señalar que las teorías extensas y bien establecidas (consistentes y relativamente confirmadas) a veces se tratan como «pruebas» de hipótesis más específicas. Por lo tanto, se consideran equivalentes a la evidencia empírica en cuanto a su fuerza. Esto da la impresión de que la

[134] Por lo tanto, la predicción correcta, aunque no es idéntica a la confirmación, es una confirmación "potencial", etc.

«razón» está a la par con la experiencia en lo que respecta a la evidencia, pero se trata de una impresión errónea.

Más específicamente: digamos que (a) adiviné o 'intuí' que la medida de tal y cual era x, y (b) calculé que la misma era x. Tanto (a) como (b) son 'teorías', que de hecho pueden ser erróneas, sin embargo, (a) al ser una teoría *aislada* (o una suposición casual) se considera confirmada o refutada por (b), porque esta última, al tener *un alcance más amplio* (por ejemplo, un teorema matemático), requeriría un trabajo mucho más extenso y complejo para ser puesta en duda.

Cuanto más complicadas sean las consecuencias de rechazar una hipótesis establecida, más cuidadosos seremos al hacerlo, prefiriendo poner a prueba primero los elementos más débiles de nuestro conocimiento.

- Cabe señalar también la siguiente falacia epistemológica: a menudo proyectamos una imagen y luego utilizamos este *evento imaginado como dato empírico* para respaldar hipótesis más amplias. En otras palabras, las especulaciones se superponen: algunas se aceptan como primarias y luego se utilizan para «justificar» especulaciones secundarias más distantes. Al ser utilizadas repetidamente de esta manera, las especulaciones

primarias adquieren gradualmente una apariencia de solidez que no merecen.

El término «hecho» se usa o se malinterpreta con frecuencia. Debemos distinguir entre el hecho relativo generado por la teoría y el hecho absoluto que la respalda.

a) Los «hechos» pueden estar implícitos en una teoría, en el sentido de que se predicen con la expectativa de que resulten ser ciertos, en cuyo caso la teoría en cuestión se vería reforzada. Dichos «hechos» aún no están establecidos o tienen una baja probabilidad. Podemos denominar a esto ***supuesto hecho*** . En realidad, se trata de un elemento dentro de una teoría, que se afirma que se distingue por ser empíricamente comprobable, y que, a primera vista, no es menos provisional que la teoría que lo implica.

b) En cambio, ***un hecho establecido*** se refiere a proposiciones que ya constituyen una fuente de credibilidad para la teoría en cuestión, al haber sido establecidas de forma independiente. La relación lógica de implicación (teoría-hecho) es la misma, pero el papel que desempeña el supuesto hecho es diferente. En este caso, una proposición relativamente empírica o

comprobada añade credibilidad a la teoría propuesta.

2. La generalización está justificada.

La ley de generalización es un caso especial de lógica aductiva, muy malinterpretada y vilipendiada.

En *la generalización* , pasamos de una proposición particular (como: *algunos* X son Y) a una general (*todos* los X son Y). Los términos involucrados en este caso ya están aceptados, ya sea porque hemos observado algunos casos (es decir, cosas que son X y cosas que son Y) o porque en inferencias o hipótesis previas estos términos se han incorporado a nuestro contexto. Estos términos ya se superponen, al menos parcialmente, ya sea gracias a una observación (que algunas cosas son *tanto* X como Y) o por otros medios. La generalización propiamente dicha solo concierne a la última etapa, es decir, a partir de la premisa de que algunos X son Y, aceptando que *todos* los X son Y. No hay certeza deductiva en este proceso; pero es inductivamente legítimo.

La proposición general es, estrictamente hablando, una mera hipótesis, como cualquier otra. No es inmutable; podemos cambiar de opinión y, basándonos en nuevos datos (observados o inferidos), llegar a la conclusión alternativa de que «algunos X no son Y»; esto sería simplemente *una particularización* . Como

cualquier hipótesis, una generalización está sujeta a los controles y equilibrios que proporcionan los principios de la aducción. Lo único que distingue este caso especial de otros es que trata términos ya dados en una proposición particular también dada, mientras que la aducción, en un sentido más amplio, puede usarse para inventar nuevos términos o para inventar proposiciones particulares además de generales. Criticar la generalización dando la impresión de que es perjudicial e inflexible es tergiversarla. Podemos generalizar, siempre que mantengamos una mente lo suficientemente abierta como para particularizar si nuestra base de datos ampliada requiere tal corrección.

Algunos critican la generalización porque nos permite hacer afirmaciones sobre casos *no observados* . Para comprender la legitimidad de la generalización, hay que tener en cuenta que al pasar de "algunos X son Y" a "todos los X son Y" se mantiene la *misma polaridad* de relación (es decir, "son", en este caso); mientras que si se hiciera la suposición opuesta, a saber, que algunos de los casos restantes no observados de X *no son* (o podrían no ser) Y, se estaría introduciendo una relación mucho más nueva y menos justificada. Hasta ahora solo hemos encontrado X que *son* Y, ¿qué justificación tenemos para suponer que podría haber X que *sean Y? ¿No* es Y? Esto último es más presuntivo

que asumir una uniformidad continua en el comportamiento.

> Analicemos bien este argumento. Al generalizar de "algunos" a "todos los X son Y", *solo* cambiamos la cantidad. En cambio, si, dado que algunos X son Y, suponemos que otros X también lo son y otros no, cambiamos *tanto* la cantidad como la polaridad, pues no solo especulamos sobre la existencia de X que *no son* Y, sino que también afirmamos algo sobre *todos* los X (aquellos que se sabe que son Y, aquellos que se especula que también lo son y aquellos que se especula que no lo son). Por lo tanto, la preferencia por la particularización sobre la generalización, según el principio, implicaría una postura más especulativa.

Por lo tanto, conviene generalizar, a menos que encontremos motivos para particularizar. Por supuesto, el grado de certeza de este proceso es proporcional a la diligencia con la que hayamos buscado excepciones y no hayamos encontrado ninguna.

A quienes pudieran replicar que sería preferible una postura agnóstica o problemática respecto a los casos no observados, podemos responder lo siguiente: afirmar eso implica sugerir que «el hombre es incapaz de conocer generalidades». Pero tal afirmación sería contradictoria, puesto que constituye en sí misma una

pretensión de generalidad. ¿Cómo pretenden estos críticos haber adquirido conocimiento de esta generalidad? ¿Acaso reclaman privilegios o poderes especiales? De ello se deduce lógicamente que admiten implícitamente que el hombre (o al menos algunos humanos) puede conocer ciertas generalidades, aunque solo sea esta (que «el hombre puede conocer ciertas generalidades»). ¡Solo esta postura es coherente en sí misma! Si admitimos que cierta generalidad es posible (en este caso, la generalidad conocida por la lógica de las paradojas), entonces podemos, en principio, admitir con mayor facilidad más generalidad (es decir, mediante la generalización), siempre que se mantengan altos estándares lógicos.

Además, si admitimos que la generalización *cuantitativa* es justificable, debemos admitir en principio que la generalización *modal* también lo es, ya que se trata exactamente del mismo proceso utilizado en contextos ligeramente diferentes. La generalización cuantitativa es lo que acabamos de ver: el paso de «algunos X son Y» a «todos los X son Y», es decir, de algunas instancias del sujeto X (que tiene el predicado Y) a todas sus instancias. La generalización modal es el paso de «(algunos o todos) X son en *algunas* circunstancias Y» a «(algunos o todos) X son en *todas* las circunstancias Y», es decir, de algunas circunstancias en las que aparece la conjunción XY

(potencialidad) a todas las circunstancias eventuales circundantes (necesidad natural). No es un proceso diferente, salvo que el foco de atención es la frecuencia de las circunstancias en lugar de las instancias. No podemos argumentar en contra de la necesidad natural, como intentó David Hume, sin argumentar en contra de la generalidad. Tal postura escéptica es, en ambos casos, contraproducente, ¡ya que constituye en sí misma una pretensión de conocimiento general y necesario!

> Cabe señalar que los *argumentos* expuestos anteriormente a favor de la ley de generalización son coherentes con dicha ley, pero no deben considerarse una aplicación de la misma. Se trata de intuiciones lógicas que parten de las formas que adopta el pensamiento humano. Es decir, si bien deducimos que el conocimiento conceptual consiste en formas proposicionales con diversas características (sujeto, cópula, predicado; polaridad, cantidad, modalidad; categórica, condicional), el análisis de las implicaciones de dichas formas en el razonamiento constituye un acto lógico más deductivo.

Así pues, la generalización en todas sus formas, debidamente concebida y practicada, incluyendo la particularización cuando procede, se justifica plenamente como herramienta inductiva. Es un

instrumento más del arsenal de la cognición humana, uno muy utilizado y esencial. Su validez en principio es innegable, como demuestran nuestros argumentos anteriores.

3. Actitudes lógicas

La lógica se suele presentar para su estudio como una descripción estática y una prescripción de formas de proposición y argumentos, olvidando así que es esencialmente una *actividad* , un acto psíquico. Incluso las tres leyes del pensamiento deben considerarse desde esta perspectiva para su plena comprensión. A cada una de ellas le corresponde una determinada actitud, política o proceso mental…

a) A la Ley de Identidad le corresponde la actitud de **reconocimiento de los hechos** , es decir, de lo que sea que resulte ser un hecho en el contexto dado. Aquí, el término «hecho» se entiende en sentido amplio e incluye el hecho de la apariencia, el hecho de la realidad o la ilusión, o incluso el hecho de la ignorancia o la incertidumbre. Asimismo, implica la atención a los posibles conflictos (contradicciones, incompatibilidades, paradojas, tensiones) y lagunas (cuestiones, misterios); y, por extensión, a otras formas de relaciones de oposición.

b) A la Ley de No Contradicción le corresponde la política de **rechazo de las contradicciones** . Las contradicciones surgen en nuestro conocimiento

debido a errores de procesamiento (por ejemplo, sobregeneralización, aducción incontrolada, conjeturas fallidas), lo cual se debe, en última instancia, a la presentación gradual de la información al observador humano y a sus limitados medios cognitivos inductivos. La Ley plantea que tal ocurrencia, una vez claramente comprendida, no debe considerarse una confirmación de que la contradicción puede ocurrir en la realidad, sino una señal de que se está produciendo una mera ilusión que debe ser rechazada.

c) A la Ley del Tercero Excluido corresponde el proceso de **búsqueda de lagunas o conflictos en el conocimiento y su resolución** . Esta es la actividad cognitiva más dinámica, un motor fundamental en el desarrollo del conocimiento. Y cuando surge una contradicción o incluso una incertidumbre, es este impulso del aparato pensante humano el que actúa para plantear y responder las preguntas implícitas, con el fin de mantener una sana armonía en el conocimiento.

Así pues, el ejercicio de la lógica depende en gran medida de la ***voluntad humana*** de adoptar una actitud objetiva y de buscar coherencia, investigar información y cuestiones adicionales, y corregir cualquier error detectado. El resultado psicológico de estas prácticas positivas, junto con la oportunidad y la creatividad, es un mayor conocimiento y claridad. Lo contrario de lo

anterior son la evasión de los hechos, la aceptación de contradicciones, la estupidez y la pereza. El resultado general de estas prácticas ilógicas es la ignorancia y la confusión.

Mientras que la «conciencia» se refiere a la manifestación esencialmente estática de una relación sujeto-objeto, el «pensamiento» es una actividad con un propósito (conocimiento y toma de decisiones). La responsabilidad del pensador por sus procesos de pensamiento existe no solo en el nivel fundamental de las tres leyes, sino en cada nivel de detalle, en cada acto cognitivo. El razonamiento nunca es mecánico. Para ver lo que sucede a nuestro alrededor, debemos girar la cabeza y enfocar la vista. Para formar un concepto, formular una proposición, construir un argumento, realizar un experimento o comprobar una hipótesis, debemos esforzarnos. Cuanto más atentos y cuidadosos sean nuestros esfuerzos cognitivos, mayor será la probabilidad de éxito.

4. El silogismo amplía el conocimiento.

Generalmente, se asocia la lógica con la deducción, quizás debido al peso histórico de la lógica aristotélica. Sin embargo, un análisis más detenido revela que el discurso humano es en gran medida inductivo, siendo la deducción solo una herramienta más, si bien esencial. Esto se evidencia incluso en el caso del silogismo aristotélico.

Una crítica clásica a la lógica silogística (de J.S. Mill y otros) es que se trata esencialmente de un argumento circular, que no añade nada al conocimiento, puesto que (en la primera figura) la conclusión ya está presupuesta en la premisa mayor. Por ejemplo:

Todos los hombres son mortales	(premisa principal)
Caius es un hombre	(premisa menor)
Por lo tanto, Caius es mortal.	(conclusión)

Pero esta crítica presenta una imagen engañosa del papel del argumento, debido a la creencia errónea de que las proposiciones universales se basan en una

"enumeración completa" de los casos [135]. Consideremos cada una de las tres proposiciones que contiene.

Ahora bien, nuestra premisa principal, al ser una proposición universal, puede ser cualquiera de las siguientes:

(a) axiomático, en el sentido de proposición evidente por sí misma (aquella cuya contradicción es contradictoria en sí misma, es decir, paradójica), o

(b) inductivo, en el sentido de una generalización a partir de observaciones particulares o una hipótesis seleccionada por aducción, o

(c) deductivo, en el sentido de inferido por deducción o silogismo a partir de uno de los anteriores.

Si nuestra premisa mayor es (a), obviamente no se deduce de la premisa menor ni de la conclusión. Si es (b), es, en el mejor de los casos, probable, y esa probabilidad solo podría mejorarse gradualmente mediante la premisa menor o la conclusión. Y si es (c),

---

[135] En cierto modo, Aristóteles se buscó esta crítica, ya que aparentemente fue el primero en sugerir que las proposiciones universales se basan en la enumeración completa. Pero, por supuesto, en la práctica casi nunca (salvo en situaciones muy artificiales donde convencionalmente definimos un grupo como completo) nos encontramos con grupos completamente enumerables. Nuestros conceptos suelen ser abiertos, con una población potencialmente "infinita" que ni siquiera en teoría podemos llegar a encontrar (ya que parte de ella podría estar en el pasado o en el futuro, o en algún otro sistema solar o galaxia).

su fiabilidad depende de la probabilidad de las premisas del argumento precedente, lo que la reclasificará como (a) o (b).

Nuestra premisa menor, al ser una proposición singular (o particular), puede ser cualquiera de las siguientes:

(a) puramente empíricas, en el sentido de evidentes por mera observación (tales proposiciones deben subyacer al conocimiento), o

(b) inductivo, es decir, que implica no solo observaciones sino un complejo más o menos consciente de juicios que incluyen alguna generalización y aducción, o

(c) deductivo, que se infiere por deducción o silogismo a partir de uno de los anteriores.

Si nuestra premisa menor es (a), obviamente no se deduce de ninguna otra proposición. Si es (b), es, en el mejor de los casos, probable, y esa probabilidad solo podría mejorarse gradualmente con la conclusión. Y si es (c), su fiabilidad depende de la probabilidad de las premisas del argumento precedente, lo que la reclasificará como (a) o (b).

De este análisis se desprende que la supuesta conclusión se derivó de las premisas y no se utilizó para construirlas. En el caso (a), la conclusión es tan cierta como las premisas. En el caso (b), la supuesta conclusión puede considerarse una **predicción** derivada de las inducciones implicadas en las

premisas. En ninguno de los casos la conclusión constituye la base de ninguna de las premisas, contrariamente a lo que afirman los críticos. Las premisas se conocían temporalmente antes de que se conociera la conclusión.

El aspecto deductivo del argumento es que, aceptando las premisas, la conclusión se derivaría de ellas. Sin embargo, el aspecto inductivo es que la conclusión no es más probable que las premisas. Dado que las premisas son inductivas, la conclusión también lo es, aunque su relación sea deductiva. El propósito del argumento no es repetir información de las premisas, sino verificar que estas no sean demasiado generales. La conclusión se someterá a prueba empírica; si se confirma, reforzará las premisas y ampliará su base empírica; si se rechaza, provocará el rechazo de una o ambas premisas.

> En nuestro ejemplo, *convenientemente, No se pudo demostrar la mortalidad de Caius, aunque aparentemente fuera humano, hasta su muerte* . *Por lo tanto, mientras estuvo vivo, la generalización de la premisa mayor no podía basarse en su mortalidad. Más bien, podíamos asumir que Caius era mortal (con cierta probabilidad, alta en este caso) debido a la credibilidad de las premisas. Cuando finalmente murió y se presenció su muerte, se unió al grupo de personas que confirmaban*

aductivamente la premisa mayor. Pasó de ser un caso razonado a un caso empírico.

Por lo tanto, la crítica moderna al silogismo (y, por extensión, a otras formas de argumentación deductiva) carece de justificación. Si bien el silogismo es un procedimiento deductivo, suele utilizarse al servicio de la inducción. Sin nuestra capacidad para establecer relaciones deductivas entre proposiciones, nuestras capacidades inductivas se verían muy reducidas. Toda búsqueda del conocimiento es inducción; la deducción es un eslabón más en la cadena del proceso inductivo.

Cabe señalar que, además de los procesos mencionados que intervienen en el silogismo, debemos tener en cuenta procesos aún más profundos que se presuponen tácitamente en este tipo de argumentación. Por ejemplo, los términos implican clasificación, que a su vez implica comparación, la cual suele incluir una dependencia problemática de la memoria (en la medida en que se comparan casos pasados y presentes), así como de las capacidades perceptivas y conceptuales, lo que, desde un punto de vista ontológico, plantea la cuestión de los universales. Asimismo, la predicción a menudo se refiere a casos futuros, lo que suscita interrogantes filosóficos, como la naturaleza del tiempo.

El enfoque adoptado anteriormente puede clasificarse como más epistemológico que puramente lógico. No

se le dio suficiente importancia en mi *libro Lógica del futuro* .

5. Existe una lógica formal del cambio.

En un artículo publicado en la edición de diciembre de 1997 de la revista Network [136], titulado "La visión orgánica de Goethe", Bortoft [137]expone la limitación del pensamiento científico moderno a las relaciones estáticas y cómo se podría haber evitado si hubiéramos prestado más atención a la forma más dinámica en que Goethe [138]veía las cosas.

Bortoft argumenta, en efecto, que cuando la ciencia adoptó su enfoque matemático para la descripción de la naturaleza, a partir del siglo XVIII bajo influencias neoplatónicas, en su entusiasmo perdió una valiosa oportunidad epistemológica que Goethe le había presentado.

Este último, en su obra *La metamorfosis de las plantas* , considera que «es posible que a partir de una sola forma se desarrollen todas las formas vegetales». Bortoft explica que esto no debía interpretarse, como muchos lo han hecho, como una búsqueda de los elementos comunes de los órganos (y las plantas)

---

136 Mis comentarios actuales fueron escritos en 1998.

137 Autor de La integridad de la naturaleza; El camino de la ciencia de Goethe (Floris Press, 1996).

138 Johannn Wolfgang von Goethe (Alemania, 1749-1832).

vegetales, sino más bien, como [139]lo hizo Rudolph Steiner, como un intento de capturar una supuesta transformación biológica de algún órgano (o planta) unitario original en una multiplicidad de órganos (o plantas).

Es decir, Goethe no se refería a los universales platónicos sobre un «producto acabado», sino a un proceso vivo. Buscaba la multiplicidad que «emerge de una unidad original», en lugar de una «unidad subyacente a la multiplicidad».

Quiero dejar claro que *las herramientas lingüísticas y lógicas necesarias para implementar el programa de Goethe ya existen* . Las formas proposicionales para expresar verbalmente el cambio (incluida la metamorfosis), y la lógica deductiva (oposiciones, silogismos, etc.) relativa a dichas formas, ya han sido desarrolladas con considerable detalle en mi obra *Lógica del futuro* [140].

Aristóteles, en sus tratados de lógica, cristalizó y superó la obra de sus predecesores, y en particular la de su maestro Platón, al formalizar el lenguaje de la clasificación y los procesos de razonamiento que la acompañan.

---

139 En La visión del mundo de Goethe (1897).

140 Véase especialmente el capítulo 17.

Las características comunes (incluidos los comportamientos [141]) de las cosas se expresaban como predicados de sujetos, en proposiciones categóricas de la forma «X es Y» (donde X, Y... representaban universales). La relación expresada por la cópula «es» se clarificaba en los diversos procesos deductivos, y en particular mediante silogismos como «si X es Y e Y es Z, entonces X es Z». Todo esto es bien conocido, no hace falta entrar en más detalles.

Si bien Aristóteles limitó su tratamiento formal a relaciones estáticas, esencialmente las relaciones entre particulares, especies y géneros, en sus demás obras investigó **el cambio** de manera informal y con gran detalle. Estaba obligado a hacerlo, dado el interés que las cuestiones relacionadas con el cambio habían suscitado en la filosofía griega desde sus inicios. Su enfoque del cambio se caracterizó, por cierto, por su especial interés en la biología.

Lo que nos interesa aquí es la distinción entre **ser y devenir** , que Aristóteles tan hábilmente analizó.

En “X es Y”, una cosa que es X es también Y; posee ambas características a la vez, en una relación estática expresada por la cópula del ser (es). En cambio, en “X se convierte en Y”, el particular en cuestión es primero X y finalmente Y, *pero no ambas a la vez* ; deja de ser

---

141 Es decir, una acción o actividad puede considerarse una cualidad en este contexto; por ejemplo, los futbolistas.

X y se convierte en Y, experimenta un cambio: la cópula del devenir expresa una relación dinámica.

Esta última cópula puede someterse fácilmente al mismo tipo de análisis lógico que el caso más simple. El tratamiento formal en cuestión se encuentra, como ya mencioné, en mi trabajo citado anteriormente [142]. Lo que quiero destacar aquí es la importancia de la introducción de proposiciones relativas al cambio en la lógica formal.

Nuestra visión filosófica de la clasificación se ha visto distorsionada simplemente porque Aristóteles detuvo sus investigaciones lógicas donde lo hizo. Quizás, de haber tenido más tiempo, habría profundizado en su investigación y ampliado nuestra perspectiva más allá de la estática de la clasificación, adentrándose en su dinámica.

Porque, finalmente, es muy obvio que ***las cosas no solo entran en clases una vez y para siempre, sino que también pasan de una clase a otra*** .

Y esto es cierto no solo en biología, sino en todos los campos. El bebé que fui se convirtió en un hombre mayor. El agua utilizada en el proceso hidrolítico se

---

142 Allí también abordo otras formas de cambio. «Devenir» se refiere a *la mutación* (o metamorfosis o cambio radical), pero también debemos considerar *la alteración* (o cambio superficial), para la cual uso la expresión «llegar a ser» como cópula. (Consideré la elucidación de este lenguaje y área de la lógica como esencial para el discurso en la teoría evolutiva, por ejemplo).

transformó en hidrógeno y oxígeno. Los lógicos no necesitan inventar un lenguaje especial, y no hay nada artificial en considerar los cambios en la subsunción. Todos, tanto legos como científicos, ya hablamos ese lenguaje y razonamos con él constantemente.

No se requiere ningún cambio de paradigma ni complejidades metafísicas, cabe destacar. El único problema radica en que los filósofos se han quedado rezagados en su comprensión del fenómeno. Nada de lo aquí expuesto invalida el enfoque estático; simplemente debemos enriquecerlo con la comprensión de su dimensión dinámica.

Permítanme añadir, a modo de conclusión, que el artículo de Bortoft me ha hecho comprender que el sujeto (X) de «X se convierte en Y» puede considerarse una *especie de* «género» en relación con el predicado (Y) [143]. Pues, además de hacernos reflexionar sobre los aspectos dinámicos de nuestro mundo, Goethe señala [144]que la forma raíz, la fuente histórica común de las formas presentes, tiene un efecto unificador, distinto del de las meras semejanzas en las características presentes.

---

143 Nótese que esto invierte los roles en "X es Y", donde Y suele considerarse un género de X (si todos los X son Y, para ser más precisos).

144 Es irrelevante hasta qué punto los biólogos actuales coinciden con la tesis específica de Goethe; aquí solo nos interesan los aspectos filosóficos.

Tras reflexionar, vemos que aquí no es “X” en sí mismo el género, sino el término derivado “ *surgió de* X”, cuyas propiedades lógicas son obviamente diferentes. Una vez que un X se convierte en un Y, podemos clasificar ese Y bajo el epígrafe de cosas que surgieron de un X (aunque no bajo el de cosas X). El estudio más detallado de este predicado más complejo, que involucra *tanto el tiempo como el curso del cambio* , constituiría una ampliación de la lógica de clases.

Evidentemente, una consideración amplia de la lógica de clases debe reconocer una existencia e identidad distintas para los términos que no solo son presentes y atributivos (es X), sino también pasados (era X) o futuros (será X) en sentido mutativo (salió de X, saldrá de X) o alterativo (salió de X, saldrá de X). Cada uno de estos términos es legítimo (y de uso frecuente en la práctica) y seguramente tendrá sus propios patrones de comportamiento [145].

Hasta ahora, el alcance de los estudios sobre lógica de clases se ha limitado para simplificar el problema; pero una vez que se abordan los casos más sencillos, nos vemos obligados a profundizar e intentar dar cuenta de todas las formas de razonamiento humano.

---

145 Ciertamente, un miembro de "ahora X" no es necesariamente un miembro de "antes X" ni de "después X", sobre todo si consideramos los distintos tipos de cambio que pueden subyacer a las calificaciones "antes" o "después". Tal estudio debería, quizás, comenzar por considerar la cuestión inversa: las propiedades lógicas de los tiempos de mutación (se convirtió, se convertirá en Y) y alteración (llegó a ser, llegará a ser Y).

6. Formación de conceptos

Muchos filósofos dan la impresión de que un concepto se forma simplemente al enunciar una definición clara y luego considerar a qué referentes se aplica. Esta creencia da lugar a doctrinas engañosas, como la idea de Kant de que las definiciones son arbitrarias y tautológicas. Por esta razón, es importante comprender más a fondo cómo surgen los conceptos en la práctica [146]. De hecho, existen dos maneras en que se forman los conceptos:

a) **Conceptos deductivos** . Algunos conceptos, en efecto, parten de la referencia a un atributo específico presente en ciertas cosas (o inventado mediante la conjunción mental de atributos experimentados por separado). El atributo define el concepto de una vez por todas, tras lo cual observamos a nuestro alrededor y verificamos a qué cosas se aplica (si es que se aplica a alguna, en el caso de las invenciones) y a cuáles no. Estos

---

146 Véase también mi *obra Lógica del futuro* , capítulo 4.4, y otros comentarios sobre este tema dispersos en mis trabajos. Los presentes comentarios fueron escritos en 2002 para aclarar la siguiente sección, sobre las clases vacías. ¡La clase nula por excelencia es, por supuesto, la «no existencia»!

conceptos podrían denominarse «deductivos», ya que su definición es fija. Por supuesto, en la medida en que dichos conceptos dependen de la experiencia (la observación de un atributo, o de los atributos imaginados combinados), no son puramente deductivos.

Cabe señalar, de paso, la distinción entre conceptos deductivos basados en atributos *observados y aquellos basados en una conjunción imaginaria* de atributos observados. Los primeros necesariamente tienen referentes reales, mientras que los segundos pueden o no tenerlos. La definición imaginada puede resultar, mediante la observación o la experimentación, una buena predicción; o puede que nunca se encuentre nada que coincida con lo que proyecta. Tales ficciones, por supuesto, pueden haber sido concebidas inicialmente por diversión, sin esperar su concreción; pero a veces sí buscamos seriamente entidades correspondientes (por ejemplo, una partícula elemental).

b) **Conceptos inductivos** . Pero existen otros tipos de conceptos, que se desarrollan de forma más gradual y mediante la intuición. Observamos un grupo de cosas que *parecen* tener *algo* en común, aunque no sabemos de inmediato *qué es* . Primero, les asignamos un nombre específico, uniéndolas así *convencionalmente* para su posterior análisis.

Este nombre tiene ciertos referentes, más o menos reconocibles por intuición, ¡pero aún no es una definición! En segundo lugar, buscamos el o los atributos comunes que puedan servir como definición, para así vincular los referentes en nuestra mente de forma *fáctica* (no convencional, sino natural). Este último proceso es inductivo, basado en el método de ensayo y error.

Comenzamos observando con mayor detenimiento los especímenes en cuestión, con el fin de discernir algunos de sus atributos. Uno de estos atributos, o un conjunto de ellos, puede entonces destacar como común a todos los especímenes y proponerse como la definición del grupo. Posteriormente, esta suposición puede resultar falsa al considerar un espécimen previamente inadvertido que, intuitivamente, encaja en el grupo, pero que carece del o los atributos necesarios para ajustarse a la definición postulada. Este proceso puede prolongarse indefinidamente, hasta que logremos identificar el atributo o conjunto de atributos precisos que cumplan la función de definición.

Yo diría que la mayoría de los conceptos son inductivos, más que deductivos. Es decir, no parten de una definición clara y fija, sino que parten de una noción vaga y tienden gradualmente hacia un concepto

más preciso. Es importante que filósofos y lógicos recuerden este hecho.

7. Clases vacías

El concepto de clases vacías o nulas es, en gran medida, una construcción positivista lógica. Según esta corriente, basta con «definir» una clase y se puede dejar para más adelante la cuestión de si tiene referentes o es «nula». El vector conceptual se desvincula del vector empírico.

En la práctica, lo que sucede es que una entidad imaginaria (o un conjunto de experiencia, intuición lógica e imaginación) se clasifica sin tener en cuenta su carácter imaginario. Un concepto incipiente se empaqueta prematuramente, por así decirlo, o se etiqueta de forma inadecuada. Si hubiéramos prestado un poco más de atención o realizado un esfuerzo adicional de verificación, habríamos detectado rápidamente las deficiencias o dificultades del concepto. No lo habríamos «definido» de forma tan fácil y torpe desde el principio, y por lo tanto no lo habríamos considerado una «clase nula».

No se debe, o se debe evitar en lo posible, construir el conocimiento postulando clases fantasiosas, para luego descubrir que carecen de referentes. Es más bien examinar los conceptos con detenimiento desde el principio. Aunque, por supuesto, en la práctica la

tarea consiste más bien en reexaminar conceptos que parecen obvios.

No estoy diciendo que no tengamos clases nulas en nuestros procesos cognitivos. Todo lo contrario: a lo largo de la historia, hemos creado clases de entidades imaginarias que posteriormente se reconocieron como inexistentes. Tomemos como ejemplo a «Pegaso»: supongo que algunas de las personas que imaginaron esta entidad creyeron en su existencia, o quizás los niños la creen durante un tiempo. Tenían la imagen de un caballo con alas, pero finalmente descubrieron que era un mito.

Sin embargo, como mito, sobrevive, como receptáculo de miles de simbolizaciones o asociaciones lúdicas que tal vez cumplan una función en la vida de la mente. Por lo tanto, es muy difícil considerar a «Pegaso» una clase vacía. Estrictamente hablando, lo es, ya que nunca existieron «caballos voladores». Pero en otro sentido, como receptor de cada vez que se usa la palabra Pegaso o se evoca mentalmente la imagen de un caballo volador, no es una clase vacía. Está repleta de «entidades» incidentales que no son caballos voladores, pero que tienen que ver con los nombres o imágenes del caballo volador: eventos de la conciencia que se agrupan mediante un símbolo común.

Michel Foucault analiza los conceptos míticos en este sentido en su *obra Las palabras y las cosas* .

Podemos reforzar aún más la no vacuidad de los conceptos imaginarios recordándonos que las imaginaciones de hoy podrían resultar realistas mañana. O, adoptando una perspectiva más filosófica, podemos imaginar hoy un escenario, coherente con toda experiencia y análisis lógico, en el que «Pegaso» tenga un lugar como entidad «real», o un concepto con referentes reales. Quizás algún día, como resultado de manipulaciones genéticas.

> Otro ejemplo interesante es el de una persona ciega de nacimiento, que supuestamente carece incluso de experiencia visual, y habla de formas o colores. Para esa persona, tales palabras son puramente vacías, ya que no se basan en ninguna idea, ni interna ni externa, sobre a qué se refieren, sino en meros rumores e imitaciones. En este caso, una intervención quirúrgica podría devolverle la vista, momento en el que las palabras adquirirían significado.

Pero, por supuesto, en nuestra mente siempre hay muchos conceptos que inevitablemente están desfasados con respecto al mundo que nos rodea, dado que nuestras capacidades cognitivas son limitadas. Por consiguiente, la distinción aquí sugerida entre referencia directa e indirecta (simbólica, verbal o

pictórica) debe considerarse con gradaciones, con puntos intermedios que parecen ser directos o indirectos.

Además, podemos ofrecer el consejo cognitivo de evitar prácticas de conceptualización que multipliquen innecesariamente las clases nulas (una especie de corolario de la navaja de Ockham). Antes de «definir» una nueva clase, conviene investigar y reflexionar un poco; a la larga, es un enfoque más eficiente.

También conviene, siempre que sea posible, distinguir entre **conceptos «realistas»** e **«imaginarios»** , de modo que, si bien estos últimos son, en sentido estricto, clases nulas, sus elementos subsistentes mentales, las referencias indirectas, puedan registrarse adecuadamente. Por supuesto, los conceptos realistas pueden resultar imaginarios más adelante y viceversa; debemos ser flexibles en tales categorizaciones.

Los conceptos imaginarios se distinguen como complejos que involucran no solo percepción y concepción, sino también *creatividad* . Es fundamental tener presente el papel preciso de esta última facultad. Debemos estimar la influencia variable de la proyección en cada concepto a lo largo del tiempo. Esto, por supuesto, no es nada nuevo para la lógica, sino una reformulación, en este contexto particular, de algo bien conocido en general.

8. Context[147]

Aquí podemos referirnos como «texto» a cualquier palabra, frase, oración o conjunto de oraciones, o incluso a cualquier símbolo con significado (como una señal de tráfico o un carácter chino [148]). Un texto puede ser explícito en el pensamiento, el habla o la escritura; o puede ser implícito, aún por explicitar. Cuando dos o más textos se combinan en un cuerpo de conocimiento, o en un marco de referencia seleccionado, forman un texto combinado, y se dice que cada texto se toma «en el contexto de» los demás textos presentes o considerados. Cabe señalar también que si un texto implica lógicamente otro texto o partes de un texto, este último texto o partes se denominan «subtexto» del primero.

Cada texto, considerado de forma aislada, conlleva un cierto rango de significado o carga semántica, que comprende todas las posibles intenciones o interpretaciones inherentes al mismo, en relación con todos los contextos posibles. Esta es, por supuesto, una noción teórica, ya que nunca somos omniscientes:

147 Véase también *Lógica del futuro* , capítulo 22.

148 A diferencia de las letras de un alfabeto, que se conciben como semánticamente vacías.

es un concepto abierto; a medida que nuestro conocimiento se desarrolla, se revelan más y más de estos posibles significados. No obstante, podemos representar esta totalidad eventual como un círculo a efectos de argumentación. Así, la contextualidad puede ilustrarse, en cierta medida, como la *intersección* entre dos (o más) de estos círculos de significado, como se muestra en **la Figura 5** .

Obviamente, los textos deben ser compatibles para dar lugar a un texto combinado [149]. Como muestra este diagrama, la intersección de textos puede no generar un único significado común (un punto); bien podría generar un rango de significados (un área, aunque menor que las áreas originales). El significado o los significados que comparten constituyen su compatibilidad, y las áreas fuera de su intersección representan sus diferencias e incompatibilidades. Cabe señalar que algunos, quizás la mayoría, de los «significados» considerados son necesariamente experienciales (experiencias reales o al menos potenciales): distan mucho de ser puramente conceptuales.

---

149 Cuando dos textos son incompatibles y no está claro cuál de los dos debe descartarse, permanecen en el conocimiento «temporalmente» como un problema sin resolver (es decir, ambos se vuelven más problemáticos que antes). Cuando se prefiere un texto al otro, por las razones que sean, la negación de este último se convierte claramente en un contexto para el primero, al igual que las razones de dicha preferencia.

Pero la esencia de la contextualidad reside en *el impacto mutuo* que los textos combinados ejercen entre sí. Cuando dos textos se entrelazan, si el significado de ninguno de ellos se ve afectado por la presencia del otro, no pueden considerarse como un contexto entre sí. ***La contextualidad es la causalidad conjunta, mediante la combinación de textos, de un significado nuevo o más específico*** **.** El texto combinado posee una carga semántica algo diferente a la de los textos individuales que lo componen. O bien, se nos revela un significado «nuevo» a raíz de dicha fusión (es decir, aunque estuviera presente en la carga semántica teórica, aún no lo percibíamos en la práctica); o bien, aunque el significado se previera como potencial, la fusión de los textos ha reducido el abanico de posibilidades, poniendo así ese significado de relieve o de forma más precisa.

> Un texto de una sola palabra tiene un amplio abanico de significados potenciales (todas sus posibles denotaciones y connotaciones, conocidas o desconocidas). Al combinarla con otras palabras en una frase u oración, inevitablemente se refina su gama de significados, ya que solo se consideran sus apariciones en dicha conjunción. Pero si hasta ahora no se sabía que esta palabra podía combinarse con otras, el momento del descubrimiento supuso un enriquecimiento del

> significado de esa palabra, desde su perspectiva. El aspecto de refinamiento puede considerarse «deductivo»; el aspecto de enriquecimiento, «inductivo».

De este modo, la reunión de textos en el pensamiento o el discurso común sirve para esclarecer naturalmente sus significados, aumentando nuestra comprensión y la precisión de nuestras interpretaciones. Esto no es un acontecimiento místico, sino una consecuencia natural de la lógica, una operación de la facultad del razonamiento. Y por lógica, entendemos aquí tanto la lógica inductiva como la deductiva. Al fin y al cabo, ¿cuál es el objetivo principal de esta ciencia —su análisis de las formas (categóricas, condicionales, etc.) y los procesos (oposiciones, educciones, silogismos, aducciones)— sino evaluar de una vez por todas el efecto que tienen los términos y las proposiciones entre sí?

> Un ejemplo formal es el silogismo. Las premisas son dos textos, por ejemplo, «X es Y» e «Y es Z», y la conclusión «X es Z» es el contexto, es decir, el punto en común (o parte de él) de significado entre ellos. Cada texto, por separado, incluye esta proposición (X es Z) y posiblemente su opuesta. Pero cuando se combinan, se selecciona el significado (X es Z) presente en ambos.

Por supuesto, aún queda algo de misterio. Bien podríamos asombrarnos de la universalidad última de la comprensión lógica. Contrariamente a lo que creen algunos lógicos ingenuos, no es mediante convenciones que la razón nos mantiene en un contacto cuerdo con la experiencia. Se trata más bien de una especie de orden, mediante la atención cuidadosa a las leyes del pensamiento. Es una elección ética y un hábito, no una obligación. Muchas personas fallan en este deber de sensatez la mayor parte del tiempo, y la mayoría lo hace en algún momento (perjudicándose a sí mismas y a los demás).

9. Comunicación

La lógica y el lenguaje se utilizan principalmente para el pensamiento individual, y solo después para la comunicación entre individuos y en grupos. Algunos lógicos y lingüistas parecen olvidar esto y enfatizan su aspecto social, considerando los hechos de la evolución biológica. Es innegable que los órganos fisiológicos que posibilitan el habla humana tuvieron que evolucionar antes de que surgiera el lenguaje. También es indudable que la existencia de grupos sociales con experiencias y objetivos de supervivencia comunes estimuló enormemente el desarrollo del discurso verbal. Sin embargo, es lógicamente impensable que se produzca cualquier comunicación social sin que exista previamente un movimiento de pensamiento equivalente en la mente individual.

Además (como explico anteriormente en el capítulo 3.2), antes del pensamiento o diálogo verbal debe existir una intención. Las palabras son fenomenales, surgiendo primero como sonidos e imágenes en la mente, ya sean enseñadas por la sociedad o inventadas personalmente. El pensamiento preverbal es intuitivo: es el autoconocimiento de las experiencias o abstracciones a las que nos referimos o que

comprendemos mediante las palabras que usamos o encontramos. Antes de que una idea lógica se exprese con palabras, surge de forma silenciosa e invisible, como algo evidente desde la introspección. Para comprender los significados que atribuimos a las palabras, exploramos a fondo nuestras experiencias y razonamientos presentes y pasados. Todos los factores así analizados, que contribuyen efectivamente al significado de un texto, constituyen su «contexto» para el individuo en cuestión.

En lo que respecta a la comunicación entre personas (o incluso con animales), es necesario considerar factores adicionales. En primer lugar, cabe destacar que, aparentemente, la comunicación a veces tiene éxito y otras no. Ambos hechos son significativos.

En segundo lugar, la comunicación eficaz puede ser tanto verbal como no verbal. Parte del discurso no verbal se manifiesta a través de expresiones faciales, gestos corporales, tonos de voz, etc. Esta es una comunicación fenomenológica, incluso material, que se basa en gran medida en los patrones de comportamiento comunes de las personas, y en particular en la similitud de sus reacciones emocionales. Si grito con enojo o lloro con desesperación, reconoces esos sonidos como similares a los que emites cuando sientes esas emociones, y asumes que estoy sintiendo lo mismo (o, en ocasiones, fingiendo sentirlo).

> También podría existir comunicación no verbal basada en la telepatía, es decir, aparentemente a través de un medio inmaterial, aunque posiblemente mediante algún campo material (por ejemplo, ondas electromagnéticas). Los pensamientos podrían transportarse alternativamente en algún dominio mental compartido; o la telepatía podría incluso ser no fenoménica, basada en la posibilidad de intuir las almas de otras personas, así como la nuestra. Tiendo a creer en la telepatía (sea cual sea su método), pero admito que tal conjetura no está actualmente detectada ni justificada científicamente. Se menciona aquí de pasada.

En lo que respecta a la comunicación verbal entre dos (o más) participantes, cabe mencionar lo siguiente: puede ser oral (habla) o visual (escritura, alfabeto u otros símbolos). En el caso del habla, el emisor es el hablante y el receptor el oyente. En el caso de la escritura, tenemos un escritor y un lector. Existen diferentes idiomas (relacionados de diversas maneras), e incluso un mismo idioma no necesariamente se comparte por completo. Obviamente, ambos participantes deben tener (parte de) un idioma en común para que se produzca la comunicación verbal.

Inevitablemente, dos personas que comparten el mismo texto no tienen exactamente el mismo contexto. Puede que ambas hayan tenido una experiencia

similar, pero sus perspectivas y recuerdos de ella probablemente difieran. Puede que ambas conozcan y utilicen una palabra o concepto, pero que este signifique cosas distintas para cada una. Pueden coincidir en ciertas creencias o principios, pero entenderlos de manera diferente. Por ejemplo, la palabra «lógica» significa cosas distintas para dos lógicos, y aún más para un lógico y una persona sin conocimientos especializados. O, de nuevo, la idea de «honestidad intelectual» de un científico y la de un periodista son muy diferentes.

Esto nos lleva, en tercer lugar, a las complejidades de la comunicación: la dificultad de transmitir lo que se quiere decir y la de interpretar lo que se quiso decir. Quien realiza una declaración (llamémosle A) puede desear revelar o bien ocultar algo; su intención puede ser sincera y transparente, o manipuladora y distorsionadora. Quien interpreta la declaración (llamémosle B) debe, además de comprender su contenido literalmente, evaluar críticamente su veracidad o falsedad. Para ambas partes, intervienen aspectos tanto deductivos como inductivos.

A puede pedirle a B que recuerde ciertas experiencias comunes o que crea en algunas experiencias relatadas, que formule ciertos conceptos y proposiciones a partir de ellas, y que extraiga ciertas inferencias deductivas e inductivas. Para lograr esto, A debe adivinar qué sabe o desconoce B, y cuán

inteligente es, y adaptar la afirmación en consecuencia.

> Por ejemplo, un profesor puede querer asegurar la transmisión del conocimiento añadiendo más información o explicaciones, proporcionando a los alumnos suficientes indicios para evitar malentendidos. O, por ejemplo, un equipo de noticias de televisión parcializado puede sesgar un «reportaje» filmando o mostrando solo ciertos aspectos de un evento, y puede emitir comentarios explícitamente tendenciosos o que sirvan a sus objetivos mediante una astuta elección de palabras y tono de voz, o simplemente puede añadir música de fondo que produzca la reacción emocional deseada de simpatía o rechazo.

Por otro lado, B debe adivinar, o estimar de forma más o menos sistemática, qué quiso decir A con su declaración y cuán fiable es A como testigo. Esto puede implicar recurrir a la memoria en busca de experiencias personales coincidentes o contradictorias, investigar en otras fuentes (consultando un diccionario, la biblioteca pública o internet, o entrevistando a personas del entorno), pensar por sí mismo, detectar contradicciones, usar silogismos, probar diferentes hipótesis, etc. Este tipo de diálogo interno suele desarrollarse de forma inconsciente durante todo el día

cuando interactuamos con otras personas, intentando comprender sus palabras y acciones.

8. CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS EN MATEMÁTICAS

A continuación, presento algunas reflexiones sobre la filosofía de las matemáticas, que me atrevo a ofrecer a pesar de no ser matemático, tras haber encontrado con el tiempo [150]tratamientos de cuestiones que, como filósofo y lógico, me resultaban cuestionables. El ataque a la razón a lo largo del siglo XX también influyó en la manera en que los filósofos de las matemáticas comprendieron los avances en esta disciplina. Con una formación epistemológica diferente, puedo proponer puntos de vista alternativos sobre ciertos temas, aun reconociendo grandes lagunas en mi conocimiento matemático.

---

150 En particular, en 1998, cuando asistí a ciertos cursos en la Universidad de Ginebra, como conferencias (no recuerdo quién las impartió) sobre la obra de Jean Piaget y otras impartidas por el profesor J.-C. Pont sobre la Historia de las Matemáticas. Muchas (aunque no todas) de las notas de este ensayo datan de esos encuentros.

1. Matemáticas y lógica

Al asistir a conferencias sobre la obra de Jean Piaget, me sorprendió la confusión entre lógica y matemáticas en su identificación de los procesos de aprendizaje. Algunos que yo calificaría de matemáticos, él los clasificaba como lógicos; y viceversa. Esto se debe, por supuesto, a la difuminación de la distinción que se observa en gran parte de la lógica moderna. Este tema presenta dos aspectos, según la perspectiva desde la que se analice.

a) **Matemáticas se utiliza en lógica** . Las matemáticas, aquí, se refieren principalmente a la aritmética y la geometría; por ejemplo, en consideraciones de cantidad (o más ampliamente, modalidad) en la estructura de las proposiciones o dentro de argumentos silogísticos o a fortiori.

b) **La lógica se utiliza en matemáticas** . Aquí, la lógica se entiende en un sentido amplio, que incluye el arte (las intuiciones individuales) y la ciencia (los conceptos, las formas y los procesos) de la lógica; por ejemplo, la lógica se utiliza para formular las condiciones y consecuencias de las operaciones matemáticas.

Por ejemplo, la afirmación “SI hay 100 X en el tiempo t1 Y hay 150 X en el tiempo t2, ENTONCES la tasa de cambio en el número de X fue (150 – 100)/(t2 – t1) por unidad de tiempo”. Aquí, los conceptos matemáticos (los números 100, 150, t1 y t2) están incorporados en el antecedente (si) de una proposición hipotética (implicación), y adicionalmente una fórmula (es decir, (150 – 100)/(t2 – t1)) para calcular una nueva cantidad está incorporada en el consecuente (entonces), derivada de las cantidades dadas.

La parte *lógica* de esta afirmación reside en la proposición «si-entonces-». Su lógica radica en que no se limita a las matemáticas, sino que se repite en otros campos del conocimiento (física, psicología, etc.). Se trata de un proceso mental (el acto de comprender y formular una proposición) con una aplicabilidad más amplia que la de los contextos matemáticos; es más general.

La parte *matemática* de dicha afirmación reside en los conceptos numéricos enumerados y el cálculo basado en ellos: las operaciones involucradas (en este caso, dos restas y una división). La comprensión de que la fórmula propuesta efectivamente produce el conocimiento deseado (la cantidad resultante) pertenece a las matemáticas. La lógica aquí solo sirve para expresar conceptual o verbalmente una determinada relación (la implicación) establecida mediante el razonamiento matemático.

Cabe destacar también los elementos matemáticos presentes en la definición de la forma «si-entonces-», en particular el recurso a un ejemplo geométrico o una analogía de círculos superpuestos (diagramas de Euler o Venn). Sin embargo, es evidente que en dichas formas subsiste un elemento puramente lógico, en el sentido no matemático; tales explicaciones no pueden expresar plenamente su significado. La parte cuantitativa es solo la punta del iceberg; la parte cualitativa —de carácter más conceptual— es un aspecto más difícil de verbalizar y, por lo tanto, relativamente ignorado.

Por supuesto, también podemos afirmar que, en el sentido más amplio del término lógica —el discurso, el proceso de pensamiento—, incluso el razonamiento matemático es lógica. La división es, en última instancia, artificial y redundante. Sin embargo, estas disciplinas han evolucionado de forma algo independiente, con especialistas en matemáticas y especialistas en lógica más general (o en el resto de la lógica). Asimismo, es probable, a juzgar por la obra de Jean Piaget y sus sucesores en los procesos de aprendizaje infantil, que los distintos conceptos y procesos lógicos o matemáticos se aprendan en diferentes edades o periodos de la primera infancia, y que existan variaciones en el orden temporal entre un niño y otro.

Históricamente, se ha adoptado la separación de estas investigaciones y una división del trabajo, de modo que la lógica y las matemáticas se han considerado disciplinas distintas. Por supuesto, ha habido mucha comunicación e interrelación entre estos dos campos, e incluso intentos de fusión. Aquí, simplemente quiero señalar dónde podrían estar los límites de la distinción. Específicamente, los conceptos y operaciones cuantitativos pertenecen a las matemáticas; mientras que la lógica se ocupa de procesos de pensamiento propios de otros campos. Desde esta perspectiva, las matemáticas son un discurso cuantitativo, mientras que la lógica es (también) un discurso no cuantitativo.

Al establecer distinciones tan sutiles, podemos, por ejemplo, aspirar a estudiar mejor el desarrollo mental humano.

2. Los conceptos geométricos tienen una base experiencial.

La idea de que los sistemas matemáticos como el de Hilbert [151]son «axiomáticos» —es decir, que carecen de toda dependencia de la experiencia— es un mito recurrente, basado en una visión errónea del desarrollo del conocimiento en este campo. He analizado en detalle el origen de esta falacia en mi *obra Lógica del Futuro* (véase el capítulo 64, entre otros); aquí deseo hacer algunas observaciones adicionales y más específicas.

No niego que los postulados de Hilbert sean coherentes entre sí y suficientes para desarrollar la ciencia geométrica. Mi objeción radica simplemente en la pretenciosa afirmación de que sus palabras y proposiciones carecen de referencia a la experiencia. Basta con observar el uso de expresiones lógicas como «existe», «pertenece», «incluye», «si…

---

[151] Escribo esto tras consultar un documento universitario que enumera los "axiomas (o plan) del sistema de Hilbert", divididos en cuatro grupos (pertenencia, orden, congruencia y paralelismos). Me llamaron la atención las numerosas referencias a "conceptos robados" que contiene (véase *Lógica del futuro* , capítulo 31.2).

entonces…», etc., o matemáticas como «dos», «puntos», «línea», etc., para apreciar la dependencia.

Tomemos, por ejemplo, el concepto de grupo (al que algo "pertenece" o en el que algo está "incluido"). Este concepto no es una abstracción desencarnada, sino que tiene una historia ligada al conocimiento. La idea de agrupar quizás derive de la práctica de arrear animales a un recinto o de alguna actividad concreta similar. Los animales podrían ser todos vacas, pero también podrían ser vacas mezcladas con cabras y ovejas. Así pues, la pertenencia al grupo (la presencia en el recinto) no implica necesariamente una cierta uniformidad (una clase, basada en una similitud distintiva, por ejemplo, las vacas), sino que puede ser arbitraria (todo tipo de animales, por ejemplo). De este modo, la palabra «grupo» tiene una connotación más amplia y menos específica que la palabra «clase» (que implica trabajo de comparación y contraste). Sin un ejemplo físico o una imagen mental de agrupación concreta, la palabra no tendría ningún significado para nosotros. Por lo tanto, genéticamente, la palabra «agrupar» —y expresiones derivadas como «pertenencia» o «inclusión», etc.— presupone una experiencia *geométrica* de algún tipo (un recinto para el pastoreo o similar). Tras miles de años de desarrollo de la ciencia de la geometría, no podemos afirmar que la palabra tenga significado sin referencia a la experiencia. Tal afirmación peca de olvido, y pretender

que la geometría se puede construir a partir de ella es un razonamiento circular y una apropiación de conceptos.

Nos sería imposible seguir la presentación de Hilbert sin que nos vinieran a la mente imágenes visuales de puntos, sucesiones de puntos, líneas que se entrecruzan, uno u otro lado de una línea, etc. Esas imágenes son, al menos, objetos mentales en el espacio interno, si no también productos finales de nuestras experiencias pasadas con objetos físicos en el espacio externo. El valor y la justificación del trabajo de Hilbert (y de intentos similares, como el de Euclides) no reside en que libere la geometría de las experiencias concretas de los objetos en el espacio, sino simplemente en que ordena lógicamente las proposiciones geométricas de modo que se sitúan en orden de dependencia ***entre sí*** (de menor a mayor).[152]

Los "axiomas" geométricos no son, por tanto, absolutos intuidos *de la nada* , ni reglas arbitrarias en un sistema puramente simbólico [153], sino hipótesis comprensibles y razonables gracias a la experiencia.

---

152 Incluso las proposiciones puramente lógicas de tipo "si-entonces" dependen de la experiencia geométrica para su comprensión. Cuando defino "si P, entonces Q" como "P y no Q no pueden coexistir", visualizo un lugar y un tiempo donde P y no Q están juntos (superpuestos) y luego niego esta visión (la descarto mentalmente). No se puede simplemente ignorar ese aspecto de la ideación y pretender un conocimiento puramente abstracto.

153 Como afirma Cantor.

Dicha experiencia, como argumentaré más adelante, solo necesita ser fenomenal (en última instancia, no importa si es “real” o “meramente ilusoria”), pero debe existir. Esa experiencia no tiene por qué proporcionarnos los axiomas ya elaborados —permanecen abiertos al debate—, pero sí nos brinda los conceptos subyacentes a los términos que utilizamos para formularlos. En este sentido, la geometría —y de manera similar todas las matemáticas— es fundamentalmente empírica (en un sentido fenomenológico), incluso si se requiere un gran trabajo racional, más allá de esa experiencia básica, para expresar, comparar y ordenar proposiciones geométricas.

Es inútil intentar evitar esta observación hablando de sucesión de objetos simbólicos, A, B, C. Incluso aquí, estoy imaginando los símbolos A, B, C en mi mente o en papel como *objetos concretos* colocados en secuencia uno al lado del otro. Sigo apelando a un campo visual, experiencial y espacial. Por lo tanto, cualquier pretensión de trascender la experiencia es ingenua o deshonesta. **La experiencia es evidentemente una *condición sine qua non* para cualquier La axiomatización, aunque claramente no es una condición *suficiente* .** Las experiencias *posibilitan* y fundamentan los axiomas, pero ciertamente no los *prueban definitivamente* ; siguen

siendo hipótesis [154]. La geometría no es, como algunos afirman, una ciencia deductiva, sino más bien inductiva, y lo mismo ocurre con otras disciplinas matemáticas.

[154] Los axiomas de Euclides fueron las primeras hipótesis que se intentaron formular; Hilbert y otros intentaron posteriormente hipótesis alternativas.

3. La geometría es una ciencia fenomenológica.

3.1 Los llamados axiomas de la geometría han cambiado su estatus epistemológico a lo largo de la historia de la siguiente manera:

a) Al principio, parecían *obvias* , es decir, demostradas inmediatamente por la experiencia (visión ingenua). Pero la visión ingenua, al no basarse en la reflexión, se rechaza como tal una vez que comienza la reflexión.

b) Entonces se las consideró *axiomas* , es decir, tesis sin alternativas creíbles (visión axiomática). Pero esta visión, que constituye un valioso intento de justificar lo anterior, adolece, tras una reflexión más profunda, de una aparente arbitrariedad. Se constata que la etiqueta de «axioma» es una pretensión de absoluto, cuando su negación no conlleva ninguna contradicción.

c) Entonces se consideró que eran *meras hipótesis plausibles entre otras posibilidades* , es decir, que se podían concebir hipótesis alternativas, e incluso podrían ser creíbles (visión hipotética). Incluso se puede imaginar que diferentes geometrías podrían

ser aplicables en distintos contextos, y considerar el modelo euclidiano como aproximadamente representativo a la escala cotidiana humana, y por lo tanto, considerar que todas o muchas de estas hipótesis alternativas son igualmente creíbles.

d) Entonces se las consideró meras *invenciones de la mente humana* , incapaces de verificarse o refutarse (visión especulativa). Esta visión puede parecer, a primera vista, epistemológicamente inaceptable, ya que pretende trascender la perspectiva hipotética y postula conocer una verdad que, por definición, escapa a nuestra capacidad de verificación. Sin embargo, debe entenderse en el contexto de la duda sobre la existencia de puntos, líneas o superficies geométricas. Es decir, constituye una negación de la ciencia geométrica como tal.

Sin embargo, como veremos, estas últimas críticas también pueden ser objeto de refutación, especialmente desde un punto de vista fenomenológico.

3.2 Los argumentos esgrimidos contra la ciencia geométrica como tal [155]son, en efecto, contundentes. Hemos analizado los principales en la sección sobre «Unidad en la Pluralidad», señalando que los objetos

---

155 Cabe señalar que esta no es una discusión sobre el espacio y el tiempo, sino sobre la disciplina llamada Geometría.

físicos, según las teorías físicas modernas basadas en experimentos científicos, no poseen esquinas, bordes ni superficies precisas, sino límites difusos y definidos arbitrariamente, lo que nos obliga a admitir que, en última instancia, todas las cosas son meras ondulaciones en una única entidad universal.[156]

Podría existir una debilidad fundamental en tal argumentación: una falla lógica que se pasa por alto. Si toda la ciencia física moderna *se basa en* la existencia y coherencia de la ciencia geométrica (y con esto, por supuesto, no me refiero solo a la geometría euclidiana, sino a toda la disciplina desarrollada y aceptada a lo largo del tiempo por los matemáticos), ¿puede entonces extraer conclusiones escépticas sobre esa geometría? Recordemos que todas las *matemáticas* de las ondas y las partículas, del espacio y el tiempo, se utilizaron como premisas, junto con los resultados empíricos de experimentos físicos, para formular y comprobar inductivamente las teorías físicas a las que nos adherimos actualmente. ¿Pueden entonces utilizarse estas conclusiones físicas para argumentar en contra de esas mismas premisas matemáticas?

Lógicamente, esto no presenta ninguna contradicción. La secuencia «Teoría matemática» (junto con los hallazgos empíricos) implica «Teoría física», que a su

156 Véase el capítulo IV.5, arriba.

vez implica dudas sobre la «Teoría matemática» inicial. Así pues, lo que tenemos es, de hecho, una negación (parcial) del antecedente por parte del consecuente, lo cual no es lógicamente imposible, aunque sí extraño. El consecuente no se niega a sí mismo, si bien pone en duda a su propio antecedente.

Por lo tanto, es necesario formular una tesis más meditada y moderada sobre geometría, que evite tales dificultades y tenga en cuenta las críticas mencionadas respecto a puntos, líneas y superficies. Las ondas y las partículas (que presumiblemente son cúmulos de ondas) podrían ser concebibles y calculables, sin depender excesivamente de los objetos primarios de nuestra geometría actual (puntos, líneas y superficies), que aparentemente no tienen una correspondencia clara en la naturaleza. Mientras tanto, nuestra geometría actual puede utilizarse legítimamente como hipótesis de trabajo, ya que respalda nuestra visión física.

3.3 Consideremos ahora dónde pueden haberse equivocado los críticos más acérrimos de la geometría. Podemos aceptar como dada la proposición de que no se pueden señalar puntos adimensionales, ni líneas puramente unidimensionales, ni superficies puramente bidimensionales (euclidianas o de otro tipo) en el espacio-tiempo natural accesible para nosotros.

Esto supone que para ejemplificar tales objetos primarios de la geometría necesitaríamos encontrar objetos materiales con puntas, bordes o lados definidos, mientras que sabemos que todos los objetos materiales están hechos de átomos, que a su vez están hechos de partículas elementales, que a su vez son objetos muy difusos, aparentemente sujetos al principio de incertidumbre de Heisenberg.

Sin embargo, solemos considerar que la naturaleza última de estos cuerpos indefinidos son cúmulos de "ondas de energía". Esta es, por supuesto, una afirmación general que ignora el dilema onda-partícula y que se plantea precipitadamente anticipándose a una teoría de campo unificada; además, no aborda la cuestión de qué es lo que se está ondulando, ya que el éter asumido por Descartes ha sido desacreditado (aparentemente de forma definitiva) desde los experimentos de Michelson y Morley y la teoría de la relatividad de Einstein.

Pero mi propósito aquí no es afirmar esta concepción ondulatoria de la materia como la verdad absoluta, sino más bien considerar el impacto de suponer que todo son ondas en nuestra cuestión sobre el estatus de la geometría. Porque si finalmente se decide que las partículas no son completamente reducibles a ondas, entonces la geometría se justificaría por la mera existencia parcial de partículas; por lo tanto, la cuestión se relaciona con las ondas.

Si nos referimos a la onda más simple posible, sea cual sea, un campo gravitatorio o un rayo de luz, se comporta como un pliegue o una hendidura en el tejido del no-éter donde operan las ondas (para usar un lenguaje meramente figurado). Estas hipotéticas fracciones más simples de ondas seguramente poseen algún tipo de naturaleza geométrica. Es decir, si pudiéramos observar la [157]naturaleza con tanta profundidad, esperaríamos discernir puntos, líneas y superficies precisas, aunque a un nivel más burdo de la materia, ciertamente, no podamos.

Por lo tanto, sostengo que la posible naturaleza ondulatoria de toda la materia no constituye un argumento contundente contra la geometría. Aun cuando en la práctica nunca podamos discernir con precisión puntos, líneas y superficies, dado que tal vez no existan cuerpos materiales de forma y tamaño finitos, la geometría sigue siendo concebible como una característica de un mundo de ondas.

---

157 Por supuesto, tal observación tendría que ser independiente del efecto Heisenberg. Un acto puro de consciencia sin producto material. Claramente, esto presupone que la consciencia es, en última instancia, una relación directa con la materia, que la trasciende. El argumento de Heisenberg se refiere a actos experimentales, interacciones de la materia con la materia, que utilizamos para sustituir la consciencia de un efecto por la de su causa. El principio de incertidumbre no es un principio sobre la consciencia modificando sus objetos, sino sobre la imposibilidad de la experimentación no intrusiva.

Todo lo anterior se menciona de pasada, para aclarar cuestiones secundarias, pero no constituye el argumento principal en defensa de la geometría. Es cierto que quizás nunca podamos percibir las ondas directamente; es decir, nuestra suposición sobre su naturaleza geométrica es mera especulación. Sin embargo, esto no representa un argumento contundente contra la geometría en sí, dada *su existencia y sus éxitos prácticos* , lo que significa que la geometría no es una especulación en el sentido de una tesis imposible de verificar o refutar, un mero acto de fe, sino más bien una hipótesis que se confirma repetidamente, aunque nunca se demuestre definitivamente. Simplemente una verdad inductiva, ¡como la mayoría de las verdades científicas sobre la naturaleza!

Pero analicemos con mayor precisión cómo surge la geometría en el conocimiento humano. Tiene dos fundamentos: uno experiencial (en un sentido amplio) y otro conceptual.

3.4 El aspecto **experiencial** de la creencia geométrica radica en que *parece haber* puntos, líneas (rectas o curvas), superficies (planas o deformadas) y volúmenes (de cualquier forma) tanto en el mundo aparentemente material que percibimos a nuestro alrededor como en el mundo aparentemente mental de nuestra imaginación. Esta *aparente existencia* basta para fundamentar una geometría perfectamente real y

válida. **La justificación de la geometría es principalmente *fenomenológica* , ¡no naturalista!**

La apariencia es (les recuerdo) el nivel de existencia aparente, o (en este caso) fenomenal, previo a cualquier juicio sobre si tal fenómeno es una realidad o una ilusión. En otras palabras, no es necesario demostrar que los objetos geométricos son realidades —en el sentido de cosas que se encuentran realmente en la naturaleza física objetiva—; ¡serían igualmente interesantes si fueran meras ilusiones! Porque las ilusiones, ya sean simples «ilusiones físicas» (como la reflexión o la refracción) o proyecciones mentales, también existen y están abiertas al estudio como las realidades.

El estudio de los fenómenos antes de su clasificación como realidades o ilusiones se denomina fenomenología. En el plano fenomenológico, «aparentar ser» y «ser» son una misma cópula. Solo posteriormente, a partir de consideraciones contextuales amplias, se puede emitir un juicio adecuado sobre el estatus epistemológico de ciertas apariencias, considerándose algunas ilusiones manifiestas y las demás realidades [158]. Por lo tanto, si la ciencia geométrica posee un estatus fenomenológico, es decir, si es una ciencia que puede y debe

---

158 En esta etapa, "es" adquiere un significado más restringido y ambicioso que "parece ser".

construirse ya a nivel de los fenómenos, es independiente de los descubrimientos últimos sobre el mundo físico.

El mero hecho, admitido por todos, incluso por los críticos más radicales de la geometría, de que percibamos , a nivel cotidiano, que una mesa tiene cuatro esquinas, cuatro lados y una superficie plana, *basta* para justificar la geometría. Esta percepción a media distancia, aunque finalmente se vea desmentida a nivel microscópico (átomos) o macroscópico (galaxias), debe ser considerada y analizada. Una ciencia de la geometría solo requiere puntos, líneas y superficies *aparentes .*

E incluso si se rechazara este último argumento, que afirma que los puntos, líneas y superficies que vemos en nuestra mesa son solo proyecciones mentales, podemos replicar que, aun así, las proyecciones mentales de puntos, líneas y superficies son objetos suficientemente reales que existen de alguna manera en este mundo. Pueden ser ilusiones, en el sentido de que nos informan erróneamente sobre el mundo exterior; pueden ser construcciones puramente internas, pero aun así *existen* . Un ente subjetivo es tan ente como un ente objetivo, en el sentido de que ambos son fenómenos igualmente válidos.

Por lo tanto, la matriz mental de la imaginación debe ser capaz, al menos, de sustentar tales objetos

geométricos. Y si esta parte restringida del mundo —nuestra mente— muestra puntos, líneas y superficies, entonces la geometría está plenamente justificada, incluso si el resto del mundo —la supuesta parte material— resulta ser incapaz de tal proeza y la geometría resulta inaplicable a él.

Pero esta última perspectiva se vuelve, por lo tanto, muy tenue. Mientras la geometría pudiera rechazarse en principio, debido a la naturaleza esquiva de sus supuestos objetos bajo el microscopio, existía un problema alarmante. Pero una vez que comprendemos que la existencia misma de la geometría requiere la posibilidad de la concreción de sus objetos en algún lugar —aunque solo sea como producto de nuestra imaginación—, el problema se disuelve. En resumen, nuestra capacidad de hablar de objetos geométricos, aunque solo sea para dudar de su existencia, demuestra nuestra capacidad de al menos producirlos mentalmente y, por lo tanto, de su existencia en algún lugar de este mundo. Y si todos admiten que los objetos geométricos pueden existir en alguna parte del mundo (al menos en la mental), entonces resulta bastante difícil y arbitrario, desde un punto de vista inductivo, negar su existencia en otro lugar (en la materialidad) sin pruebas adicionales contundentes. La carga de la prueba recae entonces sobre quienes niegan la geometría material.

3.5 Sin embargo, es necesario enfatizar el aspecto **conceptual** de la creencia geométrica, ya que modera nuestras observaciones previas sobre el aspecto experiencial. La conceptualización de los objetos geométricos tiene tres componentes: dos positivos y uno negativo.

a) El aspecto positivo principal de la concepción geométrica consiste en ***la observación general, la abstracción y la clasificación*** , (i) se refiere a las muestras concretas mencionadas anteriormente de puntos, líneas, superficies y volúmenes, aparentes en los dominios materiales y mentales de la experiencia ordinaria: esta es la observación fenomenológica; y (ii) observa sus similitudes distintivas (por ejemplo, que esta y aquella forma son ambas líneas, aunque una sea recta y corta y la otra larga y curva, digamos): esta es la abstracción; y (iii) las agrupa en consecuencia bajo nombres elegidos: esta es la clasificación.

b) El aspecto negativo de la concepción geométrica reside en el acto intencional de ***negación*** , que refleja la insuficiencia de la mera referencia a la experiencia pura. A diferencia de sus inspiraciones empíricas, un punto teórico carece *de* dimensión (longitud, anchura y profundidad); una línea teórica se extiende en *una sola* dimensión, es decir, carece de superficie; una superficie teórica, en *dos* dimensiones, carece de volumen. Cada objeto geométrico teórico excluye ciertas extensiones empíricas. Se trata, por tanto, de

una abstracción (basada en lo concreto, por supuesto) y no de un objeto concreto puro.

Como he explicado en otra parte, la negación es una fuente fundamental de los conceptos humanos, permitiéndonos formarlos sin ninguna experiencia directa de sus objetos. Es decir, mientras que los referentes concretos de "X" pueden ser directamente perceptibles, los de "No-X" no necesariamente lo son. Consideramos suficiente definirlos mediante la negación de X, puesto que todo (excepto el concepto más amplio de "cosa" o existencia) debe tener una negación, ya que todo en el universo es limitado y deja espacio para algo más.

Esta definición negativa de los objetos geométricos no es, sin embargo, puramente verbal ni una mera conjunción de conceptos previos («no» + «X»). Implica un aspecto imaginativo activo. Mentalmente, o en papel, trazo un punto o una línea, y excluyo o descarto mentalmente cualquier extensión que surja de él. Así, aunque mi matriz mental, o mi lápiz y papel, no puedan en la práctica representar un punto verdaderamente adimensional, una línea fina o una simple superficie, descarto *mentalmente* cualquier grosor excesivo en mi muestra. Este acto puede considerarse un equivalente perceptivo de la negación conceptual.

c) Otro acto conceptual positivo, más audaz, puede denominarse ***asimilación*** , que podemos definir, en

términos generales, como *considerar algo considerablemente diferente como considerablemente similar* . Se trata de una progresión más creativa mediante un símil o analogía algo forzado, a través del cual ampliamos el significado de los términos.

Por ejemplo, el concepto de «dimensión» del espacio se traslada al tiempo. La cuarta dimensión cartesiana, concebida inicialmente como una herramienta práctica, acaba por materializarse y, en Einstein, resulta inseparable del espacio. Así pues, nuestro concepto inicial de dimensión se ha transformado en algo ligeramente distinto, puesto que la extensión temporal de los cuerpos es claramente unidireccional y no tan visible como su extensión espacial (véase más información sobre este tema en capítulos anteriores).

Otro ejemplo es la evolución de la geometría euclidiana, el primer sistema que nos viene a la mente por la experiencia cotidiana (y en la historia de la geometría), a los sistemas no euclidianos posteriores. Una figura considerada "curva" en el sistema inicial se clasifica como "recta" o "plana" en otro sistema. Debemos asimilar esto mentalmente; es decir, debemos decirnos a nosotros mismos que, dentro de este nuevo sistema geométrico, la rectitud o la planitud tienen un significado concreto distinto al anterior, pero *el papel* que desempeñaban estas figuras previamente curvas es equivalente al que desempeñaban las líneas

rectas o las superficies planas en el sistema euclidiano.

> Obsérvese bien cómo la mente recurre repetida y constantemente a la experiencia ordinaria de los acontecimientos y formas cotidianas en los tres actos conceptuales mencionados. Es importante destacar este hecho, porque algunos matemáticos intentan ignorar esta base experiencial y afirman con ligereza que su trabajo es independiente de cualquier experiencia. El presente ensayo pretende desmentir esta afirmación, aumentando la comprensión de ***los procesos genéticos reales.*** fundamento del desarrollo de las ciencias matemáticas.

El ejercicio académico de formular los supuestos iniciales («axiomas») de los diversos sistemas geométricos no se produce en el vacío. Para comprender si las «paralelas» se encuentran o no, visualizo paralelas ordinarias (euclidianas) y luego las imagino curvándose una hacia la otra o separándose; entonces digo: «aunque se encuentren o se separen, puedo seguir considerándolas paralelas dentro de otros sistemas geométricos». Sin algún tipo de concreción, por forzada que sea, las palabras o los símbolos utilizados carecerían de sentido.

3.6 Finalmente, quisiera mencionar de paso que muchas de las observaciones aquí expuestas sobre geometría se aplican a otros campos de las matemáticas. Así, la aritmética también debería considerarse una ciencia fenomenológica. Es decir, sus objetos primarios —la unidad («1») y las crecientes colecciones de dichas unidades («2», «3», etc.)—, es decir, los números naturales, enteros, positivos y reales, no requieren ninguna referencia a una «realidad» establecida, sino que podrían construirse igualmente a partir de un campo sensorial (visual o de otro tipo) compuesto enteramente de eventos o entidades ilusorias. Basta con que algo aparezca ante nosotros para comprender concretamente una unidad, y muchas cosas, para comprender concretamente las pluralidades.

4. Sobre “Nuevas entidades aritméticas”

Por entidades aritméticas, nos referimos inicialmente a unidades y pluralidades (los números naturales). Estos objetos, que no están desvinculados de los objetos geométricos, solo necesitan ser fenomenales. Se puede conceptualizar una unidad y pluralidades de unidades tanto desde un campo de percepción ilusorio o imaginario como desde uno real. La modalidad sensorial involucrada también es irrelevante: formas, sonidos, puntos táctiles, olores o sabores; cualquiera de ellos puede ser una unidad.

¿Cuál es el estatus epistemológico de las nuevas entidades aritméticas? Algunos matemáticos afirman que un concepto como el número negativo –1 o el número imaginario $\sqrt{-1}$ es una “nueva entidad” incapaz de reducirse a sus operaciones constituyentes (-, $\sqrt{}$) y números (1, etc.). Las definiciones de dichas entidades abstractas se presentan en series de ecuaciones como:

Donde $-1 + 1 = 0$, $-2 + 2 = 0$, etc.…

o

Donde $\sqrt{-1} \bullet \sqrt{-1} = -1$, $\sqrt{-2} \bullet \sqrt{-2} = -2$, etc.…

Sin embargo, esto significa que los signos utilizados (–, +, =, √, • , / , etc.) constituyen, *a su vez, algo nuevo en cada definición* , aunque se nos presenten con la misma forma física (símbolo y nombre) que las entidades existentes. En este caso, el signo que originalmente era un operador (un concepto relacional entre dos términos) se ha asociado a un término (convirtiéndolo en un término nuevo), de modo que el signo mismo ha cambiado de naturaleza.[159]

Me parece evidente que esta doctrina de irreductibilidad y novedad, si bien constituye un intento de buena fe por explicar los saltos de imaginación que implican tales conceptos matemáticos, en realidad conlleva cierta deshonestidad, ya que tales definiciones se basan tácitamente en los significados

---

159 Personalmente, en referencia a la terminología de la lógica formal, diría que los números negativos, irracionales o imaginarios son *compuestos de cópula y predicado* . Son predicados artificiales, formados por un predicado normal (término final) combinado con el factor relacional (cópula) respecto de cualquier sujeto eventual (primer término). Estos predicados «retienen» o «transfieren» una operación *potencial* —la de restar, hallar una raíz o ambas— hasta que se especifica el término implícito (el sujeto). Dichas expresiones dan lugar a un predicado en su sentido original (es decir, un número) y desaparecen cuando se realiza la operación. Su función como predicados efectivos es meramente utilitaria. Cabe destacar, en este contexto, que dentro de la lógica general, esta *permutación* (como se la denomina) no siempre es permisible (véase, por ejemplo, mi análisis de la paradoja de Russell en el capítulo 45 *de Lógica futura*). Por este motivo, siempre se debe tener cuidado con estos procesos.

implícitos de los elementos básicos que son su origen, tanto lógicamente como en la progresión e historia del pensamiento.

En mi opinión, deberíamos considerar estos saltos como **una extensión indefinida del significado** , es decir, decimos: «que este concepto (-, √, lo que sea) se amplíe un poco (hasta un grado indeciso e indeterminado) para que la siguiente *analogía* sea posible…». Esta extensión del significado (o intención) es en sí misma *imaginaria* , ya que no podemos rastrearla realmente (así como no podemos concretar el concepto de infinito yendo realmente al infinito, sino que aceptamos un vago no final).

(Este desarrollo por analogía no tiene nada de especial. Como he demostrado a lo largo de mi trabajo, toda conceptualización se basa en la agrupación por similitud, con distintos grados de precisión o vaguedad, o en la negación de la misma. Los términos rara vez son predefinibles, sino que suelen ser entidades abiertas cuyo significado puede evolucionar intuitivamente a medida que se encuentran más referentes).

De este modo, generamos entidades *hipotéticas doblemente imaginarias* . Y aquí es posible establecer una analogía con las ciencias concretas, ya que las propiedades de dichas entidades abstractas se comprueban (de acuerdo con principios aductivos), no

solo *lógicamente* en relación con convenciones y leyes arbitrarias inicialmente establecidas por nuestra imaginación (como afirman dichos matemáticos), sino también *empíricamente* en relación con las propiedades conocidas de los números naturales.

Por lo tanto, los números naturales no constituyen simplemente un pequeño segmento del arsenal de entidades matemáticas (como afirman), sino que tienen el estatus de *casos límite* para todas las demás categorías de números (negativos, imaginarios, etc.) [160]. **Si alguna fórmula abstracta nueva propuesta *no funciona para los números naturales* , sin duda se rechaza.**

Esto se evidencia, por ejemplo, en el intento de analogía de William Hamilton entre pares y tríos. Descubrió que, si bien los números complejos expresados como pares (con un número imaginario $i^2 = -1$) podían multiplicarse fácilmente entre sí, en el caso de los tríos (utilizando dos números imaginarios $i^2 = j^2 =$ –1) surgían resultados inconsistentes con las

---

160 Los números naturales poseen, y por lo tanto conservan, un estatus ontológico excepcional. Sus derivados se adaptan inductivamente a las propiedades algebraicas previamente establecidas de los números naturales. El objetivo de todo esto es, por supuesto, desarrollar un álgebra universalmente eficaz: *procesos y reglas que funcionen de forma idéntica para los números naturales y todos sus derivados* , con patrones de comportamiento uniformes.

expectativas cuando se insertaban números naturales en la fórmula.[161]

Nótese especialmente esta referencia a dos (o más) números imaginarios distintos, ***i*** y ***j,*** cuyos cuadrados son ambos iguales a –1. Aquí, introducimos ***j*** como una extensión imaginaria del concepto de ***i*** que no tiene ***otra característica distintiva que la diferencia simbólica que se le aplica*** . Simplemente imaginamos que el significado de ***j*** podría diferir de alguna manera del de ***i,*** de modo que, aunque $i^2 = j^2 = -1$, no se deduce que $i = j = \sqrt{-1}$ (ni siquiera que $ij = -1$). ***Se asume una diferencia implícita y no especificada*** , pero nunca se proporciona [162]. Esto constituye otra ampliación de las matemáticas «por extensión» (es decir, por analogía sin fundamento, como se explicó anteriormente).[163]

---

161 Más tarde, demostró que los cuatrillos o cuatrillones —que involucran tres números imaginarios *i* , *j* , *k*— sí podían multiplicarse entre sí. De manera similar, con una analogía de ocho elementos.

162 En una etapa posterior, estos diferentes números imaginarios *i* , *j* , *k,* etc., se asocian con dimensiones geométricas, pero dicha aplicación no es relevante en la etapa de definición inicial.

163 Cabe reiterar que este proceso mental no se limita al ámbito matemático. Por ejemplo, en psicología, cuando hablamos de «sentimientos mentales», a diferencia de los sentimientos físicos (experimentados visceralmente, en el pecho, el estómago o el resto del cuerpo, ya sean de origen mental o puramente físico), estamos recurriendo a una analogía similar. Por definición, los sentimientos mentales (por ejemplo, «me *gustas* ») no tienen una manifestación concreta que podamos señalar; los introducimos en nuestro pensamiento postulando que son, de alguna manera, parecidos a los sentimientos experimentados en el ámbito físico, pero que se dan en el ámbito mental y son mucho menos sustanciales (más abstractos). La palabra

El ejemplo aquí citado demuestra claramente que, por muy fantasiosas que sean sus construcciones (por definición y analogía), las matemáticas se fundamentan ocasionalmente en la evidencia empírica relacionada con los números naturales, lo que limita su alcance y garantiza su objetividad. Las nuevas entidades matemáticas, aunque se originen a partir de meras convenciones o postulados arbitrarios, deben, en última instancia, superar la prueba de la aplicabilidad a los números naturales, es decir, la coherencia con sus leyes, para ser aceptadas como verdaderas matemáticas. De este modo, los números naturales imponen restricciones empíricas al desarrollo de las matemáticas teóricas.

«sentimiento» adquiere así un nuevo significado más amplio, aunque no tengamos pruebas claras (aparte de la evidencia conductual de ciertos valores) de la existencia de una variante mental del mismo. Por lo tanto, no se debe criticar ni reprochar a las matemáticas por utilizar estos procesos —se encuentran en todos los campos—, pero es importante observar dónde se producen estos saltos de imaginación y reconocerlos por lo que son, para poder seguir comprobándolos empíricamente en la medida de lo posible. Por cierto, este tipo de saltos son relativamente raros en lógica.

5. Imaginando una aritmética completamente empírica

Si se me permite hacer algunas reflexiones extravagantes, poco ortodoxas y de aficionado, consideren lo siguiente con respecto a las fracciones de los números naturales [164].

Un cuerpo físico solo puede dividirse realmente en *n* partes, por ejemplo, si tiene un número de constituyentes (ya sean moléculas, átomos, partículas elementales, quarks o lo que sea) divisible exactamente por *n* ; de lo contrario, la expresión 1/n no tiene una solución realista.

Por ejemplo, un átomo de hidrógeno no se puede dividir por dos, a menos que sus partículas elementales constituyentes contuvieran un número par de quarks. O, si quisiera dividir equitativamente una manzana (por volumen o peso) entre tres niños, tendría que haber un número de moléculas idénticas de manzana que fueran divisibles exactamente por tres. De lo contrario, cada niño recibiría 0,333… (recurrente) parte de una manzana, ¡lo cual no

---

164 Ya hablé de estas ideas en una ocasión, en abril de 1998, en una mesa redonda en los Archivos Piaget de Ginebra.

tenemos pruebas experimentales de que sea posible en la práctica y, de hecho, sabemos que no lo es!

> El concepto de un decimal que se repite infinitamente plantea un gran problema; pensemos en los debates sobre π (pi) a lo largo de la historia de las matemáticas. ¿Cómo puedo siquiera *imaginarme* añadiendo dígitos hasta el infinito, sabiendo que mi vida, la de la humanidad e incluso la del Universo están limitadas en el tiempo, y que el espacio físico también lo está, de modo que no habría suficiente lugar para una verdadera infinidad de dígitos, aunque el tiempo fuera suficiente? Sin duda, tal concepto puede considerarse una antinomia.

Esto significa que la aritmética, tal como la conocemos, no es necesariamente una ciencia completamente empírica; es un ideal que presupone ***la divisibilidad infinita*** de sus objetos. El mero hecho de que pueda imaginar una manzana o un átomo como divisibles a voluntad no los convierte en realidad. Si bien en algunos casos el número ½ o 1/3 puede tener un objeto real, una solución realista, en muchos casos esta suposición es, de hecho, falsa.[165]

---

165 También deberíamos distinguir entre divisibilidad y *separabilidad* . Aunque pueda identificar varias partes iguales en un cuerpo, es posible que, de hecho (por alguna ley natural o convencional), no pueda aislar estas partes entre sí. En ese caso, ¿qué significaría

Incluso en el ámbito mental, aunque aparentemente podemos dividir perfectamente los objetos proyectados en la matriz de la imaginación (sea cual sea su "sustancia"), no se deduce que, vistos a un nivel muy detallado (suponiendo que algún día encontremos las herramientas para hacerlo), dicha división sea siempre, de hecho, concretamente posible.

Estas reflexiones no invalidan la aritmética en su totalidad, sino que exigen un campo o sistema aritmético adicional donde *no* se dé por sentada la divisibilidad infinita de los enteros. Es decir, además de la aritmética actual «ideal» o a priori (que involucra entidades «hipotéticas», como fracciones impropias o decimales periódicos), aparentemente necesitamos desarrollar una aritmética completamente «empírica» o a posteriori —podríamos decir positivista—, aplicable a contextos donde la división no funciona.[166]

---

realmente la división de ese número *por sí mismo* ? ¿Diríamos que 5/5 es igual a 1, o sería una fórmula sin sentido, sin solución? ¿Es 5/5=1 una ecuación universal o solo se *cumple* en situaciones específicas? (Por ley convencional, me refiero, por ejemplo, a que cuando se retiraron de la circulación los cuartos de penique o los medios peniques, un penique ya no podía subdividirse en contabilidad).

166 Evidentemente, aquí utilizo la palabra «empírico» en un sentido específico. Incluso la aritmética «ideal» tiene una *base empírica* , en el sentido de que al menos sus objetos primarios —los números naturales 1, 2, 3, …— son datos fenomenológicos. Pero de ello no se deduce que otros procesos, como la división, siempre tengan una base empírica; de ahí mi uso del adjetivo « *completamente* empírico».

Lo mismo puede decirse, por supuesto, del campo relacionado de la geometría. La divisibilidad infinita es un mero postulado, que puede considerarse un axioma adoptado de un sistema restringido, pero que no debería excluir de entrada la consideración de postulados alternativos para sistemas adyacentes. Las matemáticas basadas en dicho postulado pueden ser efectivas —parece funcionar bien, así que quizás sus deficiencias se compensen a largo plazo—, pero, por otro lado, el desarrollo de otros enfoques podría dar lugar a descubrimientos nuevos e importantes en otros campos (por ejemplo, la mecánica cuántica o la teoría unificada de campos) [167].

¿Por qué las matemáticas deberían estar exentas de las consideraciones pragmáticas y las normas del conocimiento utilizadas en la física? ¿Acaso pueden, como lo fueron en su día la alquimia o la astrología, basarse acríticamente en parte en fantasías? Sin duda, todo campo del conocimiento debe estar, en última instancia, en perfecta y holística concordancia con todos los demás campos y con toda la experiencia, para poder ser considerado una «ciencia». La división del conocimiento en campos es simplemente un artificio útil, que no pretende justificar la doble moral ni

---

[167] Por lo que sé, tales alternativas matemáticas ya existen. No pretendo ser un experto en la materia, ni tengo ningún deseo de parecer original o revolucionario. Se trata principalmente de reflexiones filosóficas.

la ignorancia de detalles aparentemente relevantes. Una vez que la filosofía comprende la naturaleza inductiva del conocimiento, exige un escrutinio riguroso de toda pretensión de verdad a priori y una estricta armonía con todas las verdades a posteriori.

Podríamos ser aún más quisquillosos y molestos, y argumentar que ningún cuerpo material (o mental) es tan finito como parece, como hicimos en la sección sobre «Unidad en la Pluralidad». [168]Dado que los límites de todas las entidades materiales o mentales se establecen arbitrariamente, se deduce que todo es una y la misma cosa, y que, de hecho, nada es divisible. Sin embargo, tales reflexiones (casi metafísicas) no tienen por qué (ni lo harán) impedirnos seguir buscando el conocimiento matemático, ya que pasan por alto cuestiones relacionadas con la causalidad [169].

Que la ciencia matemática, como todo conocimiento, sea inductiva y no meramente deductiva, resulta evidente al leer la historia de la disciplina. Los matemáticos entienden la palabra inducción en un sentido limitado, refiriéndose a saltos desde ejemplos o casos particulares a generalidades (abstracciones o generalizaciones) o a analogías (enunciados del tipo «como en un caso, así en otro»). Pero aquí me refiero

---

168 Véase el capítulo IV.5, arriba.

169 Estos son algunos de los temas que abordaré en mi próximo trabajo sobre el tema.

a muchos más procesos. Los matemáticos, a medida que desarrollan las matemáticas, utilizan el método de ensayo y error (aducción), planteando hipótesis y analizando sus consecuencias, rechazando algunas por considerarlas inadecuadas. Con frecuencia, otros matemáticos, tanto actuales como posteriores, han descubierto que proposiciones matemáticas inicialmente aceptadas eran erróneas, debido, por ejemplo, a la vaguedad de las definiciones o a fallos en el procesamiento, y han sido debidamente criticadas y corregidas.

Los matemáticos son plenamente conscientes de la amplitud de su metodología en la práctica. Para ellos, las matemáticas son una actividad creativa, muy distinta del proceso de aprendizaje que siguen los estudiantes de la materia. Estos últimos reciben los resultados ya establecidos, por lo que su enfoque es mucho más deductivo. Los matemáticos no se limitan a reciclar técnicas ya existentes para resolver problemas y desarrollar nuevos contenidos; para avanzar, deben innovar constantemente y concebir nuevas técnicas.

9. TEOLOGÍA SIN PREJUICIOS[170]

[170] Este capítulo se omitió en la primera edición de *Fenomenología*.

1. Aplicación de criterios lógicos a la teología

La mayoría de los teólogos hablan de Dios sin explicarnos cómo llegaron a saber tanto sobre Él; creen que referirse a la «revelación» a través de algún profeta o a sus supuestas «intuiciones» es justificación suficiente. Por otro lado, algunos filósofos con mentalidad científica no admiten ninguna validez en la teología; argumentan que el concepto de Dios es producto de la imaginación humana y, por lo tanto, que no se puede decir nada de valor científico al respecto. Ambos enfoques son lógicamente incorrectos. O, como está escrito en Proverbios 18:13:

> " *El que responde antes de oír algo, comete una necedad y se avergüenza* ."

La teología es, sin duda, una rama legítima de la filosofía. Es intrínsecamente *especulativa* , ya que jamás podremos *probar ni refutar* su premisa básica de que Dios existe, como demostré en *Lógica Judaica* . En resumen:

a. Cuando intentamos demostrar la existencia de Dios basándonos en la existencia del universo, o en alguna característica empírica (como el

orden o la belleza de las cosas) o en su contenido (como la vida o la humanidad), inevitablemente caemos en un razonamiento circular. Pues entonces *debemos aplicar el mismo criterio* al concepto de Dios; es decir, necesitamos explicar su existencia o atributos y no podemos darlos por sentados. *Más aún* , puesto que Él es menos evidente empíricamente que aquello que hemos intentado explicar recurriendo al concepto de Dios.

b. Cuando intentamos refutar la existencia de Dios con base en datos empíricos o construcciones teóricas, inevitablemente abrimos la puerta a la rivalidad. Sin importar cómo describamos el universo, el creyente siempre podrá decir: «¡Pues *así* lo creó Dios!». El científico (físico, cosmólogo, geólogo, biólogo, etc.) bien podría argumentar que un relato bíblico u otro es incorrecto según la ciencia actual, pero no encontrará argumento alguno para negar la afirmación de que el universo, *tal como lo describe,* pueda tener su origen último en «Dios». El científico no puede negar la «metafísica» al creyente sin incurrir él mismo en ella. Afirmar saber que algo más allá de lo cognoscible *no existe* es tan pretencioso como afirmar saber que *existe* .

El concepto de Dios es, en efecto, una construcción teórica, ya sea propia o ajena. Esto no implica que sea inválido o irrelevante, pues *todo* conocimiento conceptual se basa, en última instancia, en una «construcción teórica», incluyendo toda la ciencia ortodoxa. Un concepto puede ser, sin duda, especulativo, y aun así resultar interesante y relevante para el pensamiento y la acción humanos. Por otro lado, no se deduce que la idea de Dios pueda formarse sin tener en cuenta *pruebas empíricas y lógicas* . Nuestro discurso sobre este tema, como cualquier otro, debe estar en razonable consonancia con el conocimiento actual y ser internamente coherente.

El conocimiento puramente científico sigue las leyes de la inducción con gran rigor: generaliza cuando es conveniente y particulariza cuando no lo es. Cuando, tras una búsqueda diligente, no encuentra lo que busca (por ejemplo, una partícula o un eslabón perdido), asume que lo que buscaba siempre estuvo ausente. En contraste, el conocimiento especulativo es algo más flexible y se niega a generalizar automáticamente de «no encontrado» a «inexistente». Los científicos también especulan, manteniendo la mente abierta a ciertas teorías o predicciones durante mucho tiempo. Sin esta actitud, su pensamiento estaría siempre limitado por un formalismo excesivo.

Los pensadores religiosos tienen derecho a una consideración similar y no deberían ser desacreditados

sin más por la naturaleza misma de su búsqueda por totalitarios pseudocientíficos de mente cerrada. Tal rechazo no sería ciencia, sino dogma secularista. Sin embargo, es cierto que el pensamiento religioso suele ser excesivamente informal y tiende a proceder de forma arbitraria, sin tener en cuenta las reglas de la inducción, ignorando la evidencia empírica y recurriendo a pseudodeducciones descaradamente manipuladoras. Aquí, como en cualquier otro ámbito, tenemos derecho a exigir honestidad y sensatez.

> En particular, calificaría de cretinismo la actitud despreocupada de algunos fundamentalistas religiosos, que consiste simplemente en negarse a aceptar los hallazgos e interpretaciones científicas actuales, como la teoría cosmológica del Big Bang o la teoría de la evolución en biología (o, en un pasado no tan lejano, el sistema copernicano). Tales teorías no son en absoluto (hasta donde sé) incoherentes con el creacionismo, es decir, la simple idea de que Dios creó el universo material, aunque algunos científicos afirmen lo contrario de forma provocativa. Incluso la idea de que el universo material es perpetuo puede conciliarse con el creacionismo, considerándolo como una emanación eterna de Dios.
>
> , tales teorías podrían entrar en conflicto con una interpretación demasiado literal *de la Biblia*

> o documentos similares. En ese caso, quien defiende el libro sagrado no debería desacreditar la religión por completo insistiendo en puntos de vista anticuados, sino más bien atenerse a lo básico y esencial, y adaptar progresivamente sus interpretaciones en consecuencia. Incluso si las teorías científicas actuales no están definitivamente probadas y los científicos admiten abiertamente tener dificultades con ellas, es absurdo librar una batalla a la defensiva contra quienes buscan sinceramente la verdad, por ejemplo, prohibiendo la enseñanza de dichas teorías en las escuelas.
>
> También cabe destacar la inmensa riqueza de la reflexión que encierra el pensamiento científico. Quienes se resisten al progreso deberían considerar el grandioso entramado de la evolución de la vida que nos enseña la biología moderna, que no es sino una continuación de la narrativa aún más amplia de la evolución de la materia que nos enseña la cosmología moderna. ¡Qué gran pérdida para la humanidad si se perdieran estas profundas ideas, que nos enseñan humildad y solidaridad!

El enfoque fenomenológico de la teología consiste simplemente en ser conscientes en todo momento de los procesos mediante los cuales se generan y

construyen nuestras creencias o incredulidades teológicas. Nuestra razón puede entonces evaluar dichos procesos y, de manera equilibrada (sin exceso de racionalismo ni de emocionalismo), llegar a conclusiones moderadas y no ideológicas.

Es importante aceptar desde el principio que la existencia y los atributos de Dios, para nosotros, la gente común que no hemos tenido el privilegio de experiencias o visiones directas y epistemológicamente indudables de Dios, solo pueden ser objeto de hipótesis, e incluso de especulación. *Los conceptos* de Dios y sus atributos pueden construirse y hacerse convincentes, pero nunca pueden establecerse de manera definitiva. Siempre persistirá cierta duda, y es aquí donde entra en juego la fe (que posibilita ciertas acciones a pesar de la duda legítima).

> Y, dicho sea de paso, si estos límites al conocimiento humano son evidentemente ciertos con respecto a Dios y sus atributos definitorios, ¡cuánto más ciertos serán con respecto a todas las historias, rituales y leyes que se encuentran en las tradiciones escritas y orales! Estas últimas no se derivan automáticamente de la aceptación fiel de las primeras, y existen numerosas tesis contradictorias (en todas las religiones y sectas).

2. Concebir los atributos divinos

La cuestión epistemológica de cómo los humanos concebimos los atributos divinos no debe confundirse con la cuestión de probar que el Creador los posee (concediendo su existencia, lo cual no es fácil de probar [171]). Explicar el surgimiento de un concepto (aunque solo sea con fines especulativos) es más fácil que, y por supuesto anterior a, probarlo. Es ampliamente comprendido, tanto por creyentes como por agnósticos y ateos, que concebimos los atributos de Dios mediante la *extrapolación de nuestros propios atributos limitados . Incluso* **la unidad, la unicidad, la ubicuidad y la infinitud** de Dios se conciben de esta manera. Cualquier poder valioso o virtuoso que se encuentre en nosotros en grados limitados, se considera presente en Dios en grado ilimitado. Por lo tanto:

- Desde nuestro poder parcial de voluntad o libre albedrío, podemos concebir que Dios tiene o tendría poder total: **omnipotencia** (o omnipotencia absoluta).

---

171 O para refutar.

- Desde nuestro poder parcial de conocimiento, podemos concebir que Dios tiene o tendría poder total: **omnisciencia** (o conocimiento total).
- A partir de nuestro poder parcial de amor y misericordia, podemos concebir que Dios tiene o tendría poder total: **misericordia absoluta** (o bondad completa).
- Desde nuestro poder parcial de justicia, podemos concebir que Dios tiene o tendría poder total: **justicia perfecta** .

De igual modo, para todos los valores y virtudes, pasamos de nuestras propias cualidades imperfectas a la posesión absoluta de ellos por parte de Dios. Generalizamos desde «algo» de bondad en nosotros hasta «todo» la bondad en Él. Este es un movimiento *inductivo ordinario* del pensamiento, que no requiere justificación especial. A partir de un concepto relativamente empírico, proyectamos un concepto hipotético, que posteriormente se abre a la discusión (confirmación o eventual rechazo). No necesitamos realmente llevar nuestra mente hasta el extremo, ni experimentar personalmente el infinito, la omnisciencia

o la omnipotencia, para poder concebirlo [172]. Así como las proposiciones generales son cognoscibles [173], también lo son los conceptos hiperbólicos. Sin embargo, cabe reiterar que concebir no implica probar.

> Cabe señalar que, inversamente, en lo que respecta a defectos o vicios, mientras que nosotros tenemos algunos, Dios no tiene ninguno. Aquí, no pasamos de algo malo a todo malo, sino a la ausencia total de mal. Esto se hace para mantener la coherencia especulativa: no podemos afirmar positivos extremos si no negamos los negativos moderados o extremos correspondientes. Algunas personas postulan dioses tanto positivos como negativos (la religión zoroástrica o las corrientes del cristianismo que creen en un diablo independiente); pero en esos casos ninguna de las entidades propuestas posee, *en sentido estricto,* atributos extremos, ya que compiten entre sí.

Si bien estas generalizaciones son individualmente lógicamente aceptables, en algunos casos, al considerarlas en conjunto o junto con otros conocimientos o creencias, pueden generar

---

172 Mi postura aquí pretende atenuar algunas de mis afirmaciones en *Lógica Judaica* , pág. 206.

173 Esto es incontrovertible, ya que su negación es contradictoria en sí misma, al ser una proposición general.

dificultades lógicas. En consecuencia, debemos intentar conciliar las tesis contradictorias. En particular, la omnipotencia divina puede considerarse en conflicto lógico con el determinismo natural (en el caso de la Divina Providencia) o con el libre albedrío humano (entendido como una abdicación de poder por parte de Dios). Asimismo, la omnisciencia puede verse en conflicto con la imprevisibilidad del libre albedrío humano. De igual modo, la misericordia infinita y la justicia absoluta pueden considerarse en conflicto mutuo, así como con los hechos evidentes de vicio impune o disfrute inmerecido, o de virtud no recompensada o sufrimiento inmerecido.

Pero, como veremos, nuestras concepciones de los atributos divinos no se generan simplemente mediante extrapolaciones tan sencillas de los atributos humanos; en cada caso intervienen matices más complejos.

- Nuestro concepto de omnipotencia se basa también en la analogía humana de que, así como una persona (o grupo) puede aparentemente interferir en el curso natural de ciertos acontecimientos, Dios también puede hacerlo, e incluso con mayor intensidad, independientemente de los acontecimientos. Asimismo, del mismo modo que una persona (o grupo) puede, física o mentalmente (incluso verbalmente), limitar, forzar o bloquear, inclinar o desincentivar a otra a realizar ciertos

actos voluntarios, Dios puede ejercer su voluntad en ocasiones sin que ello implique que el ser humano carezca de libre albedrío.

- Por otro lado, mientras que la libertad de voluntad humana está naturalmente limitada —es decir, existen leyes naturales y acontecimientos humanos (y posiblemente decretos divinos) que ninguna persona o grupo puede eludir o influir—, en el caso de Dios, tal como lo concebimos, no existe tal limitación; Él es más poderoso que todas las demás fuerzas combinadas. Si bien Dios podría hacer que la naturaleza fuera anárquica o impedir cualquier libertad de elección humana, generalmente opta por no actuar de esa manera, y solo excepcionalmente (según los relatos bíblicos de milagros) interviene en los asuntos naturales o humanos. Precisamente esa es su voluntad aparente: que exista la ley natural y la libertad de voluntad humana, puesto que eso es lo que parece estar ocurriendo.

- De manera similar, en lo que respecta a la omnisciencia, podemos hacer más creíble nuestro concepto del poder de Dios al considerar con mayor detalle el poder humano correspondiente a menor escala. Algunos filósofos consideran que la omnisciencia divina es lógicamente incompatible

con el libre albedrío humano, ya que implicaría que Dios conoce las decisiones del hombre antes de que las tome. Sin embargo, si reflexionamos, podemos ver, a escala humana, que estas ideas son más compatibles de lo que parece.

- Una persona puede, mediante la memoria o la inferencia, percibir sus propios actos de voluntad o los de otros en el pasado: esta *retrospectiva* de los acontecimientos volitivos no parece contradictoria. Si concebimos a Dios como ubicado al final de los tiempos (el nuestro, el de toda la historia o la eternidad), contemplando todos nuestros actos de voluntad, el problema se disuelve. Es decir, dicho problema surge de la suposición de la previsión (como ocurriría en el caso de los humanos), pero parece menos complejo si se asume la retrospectiva (para Dios).
- Como sostengo en otro lugar (por ejemplo, véase el capítulo VI, 2.3), podemos *experimentar* el movimiento directamente en el momento presente, es decir, sin recurrir a la memoria. De ello se deduce que el presente se *extiende para nosotros en el tiempo* (un momento), y no solo un punto en el tiempo (un instante). Si bien la extensión de este lapso de tiempo experimentado es

ciertamente pequeña en nuestro caso, es concebible que sea mayor para la capacidad de consciencia de Dios, abarcando lo que para nosotros es un gran lapso de tiempo de una sola vez. Esta tesis resulta aún más plausible, dado que el presente parece, incluso para nosotros, de amplitud variable.

- Si Dios puede abarcar las vidas humanas, toda la historia o la eternidad en un único y grandioso «momento», entonces, con respecto a ese lapso de tiempo, se encuentra en una posición de retrospectiva, es decir, puede ver nuestras voluntades sin afectarlas. Dentro del gran momento al que tiene acceso, todos los acontecimientos son casi simultáneos, como si pudiera viajar mentalmente de principio a fin y viceversa a voluntad. Por lo tanto, lo que para nosotros parece una previsión paradójica, para Él sería simplemente retrospectiva.

- Cabe señalar, además, que la omnisciencia no solo implica la capacidad de conocer a través del tiempo, sino, de forma más amplia, conocer todos los acontecimientos en todas partes, así como todos los acontecimientos atemporales (abstractos). Ver acontecimientos en muchos lugares a la vez podría considerarse casi tan

problemático como verlos en muchos tiempos simultáneamente. Sin embargo, así como la percepción humana puede abarcar una cantidad considerable de espacio, por extensión es concebible que Dios pueda percibir todo el espacio.

- Creo que gran parte de la dificultad conceptual que muchos tienen con la idea de Dios puede resolverse si lo consideramos situado próxima y paralelamente al mundo natural en el que vivimos, y al menos coextensivo con él (y probablemente mucho mayor que él). Con esto quiero decir que la visión de Dios como algo suspendido lejos de todo ello genera dificultades conceptuales para relacionarlo con el mundo natural. Pero si, en cambio, entendemos a Dios como oculto tras (o debajo, o encima, o al lado) del mundo natural, separado de él únicamente por el velo de nuestra propia ceguera, entonces se vuelve más comprensible [174].

- Para modernizar estas ideas con referencia a la Teoría de la Relatividad, podríamos especular que Dios (al menos en lo que respecta al mundo que

[174] La idea budista de un «fundamento original del ser» (experimentado en la meditación profunda), del cual parecen surgir las existencias fenoménicas, resulta una imagen útil en este contexto. Otra imagen que podemos utilizar es la idea kantiana de un noúmeno subyacente al fenómeno.

habitamos) reside ***en el centro (o mejor dicho, en todo su interior y quizás también más allá) de la «esfera» espacio-temporal tetradimensional (cuya «superficie» es nuestro mundo material)*** . De este modo, Dios estaría siempre *equidistante* de (o mejor dicho, contiguo a) todos los lugares y tiempos, a todos los puntos de este mundo. Trascendería el espacio y el tiempo, y a la vez estaría adyacente a ellos (o incluso sería inmanente en ellos). Quizás esto describa lo que los místicos y meditadores profundos denominan el «presente eterno». (Cabe señalar también que los argumentos de Albert Einstein se refieren al mundo *material inmanente* y a la velocidad máxima de las señales luminosas en él: no considera ni niega que *la conciencia* pueda trascender la materia, ni que su alcance pueda ser instantáneo).[175]

Los comentarios anteriores no pretenden ser exhaustivos. Véanse también, en relación con el tema de Dios y la causalidad, mis comentarios en capítulos anteriores, así como en **Illogicidad budista** (2002) y **La lógica de la causalidad** (1999, 2003).

---

175 Desde esta perspectiva esférica, podemos concebir la Creación como algo atemporal y, por lo tanto, quizás coincidir con Stephen Hawking. La Creación se referiría a la interfaz o transición entre Dios (el núcleo espiritual) y el universo material (la corteza exterior). Tangencialmente, dentro de la superficie tetradimensional, no habría un comienzo espacial ni temporal; pero a lo largo del radio de la esfera, la superficie sí tiene un comienzo.

3. Analizando la omnisciencia y la omnipotencia

En *Lógica Judaica* [176], expresé ciertas reservas respecto a la coherencia del concepto de omnisciencia . A continuación, presento un análisis más profundo de este tema.

La forma (a) "Sé que (no sé nada)" es inconsistente, ya que implica "sé algo" y "no sé nada" (es decir, "no sé nada").

Sin embargo, las siguientes formas son consistentes: (b) No sé que (no sé nada); (c) Sé que (sé algo); (d) No sé que (sé algo).

Estrictamente hablando, la paradoja en (a) conduce a la conclusión (b), en lugar de (c), es decir, no excluye (d) desde el principio. A menos que consideremos que "no sé nada" también es inherentemente paradójico, en cuyo caso "sé algo" está implícito: creo que esto se justifica por reflexión, es decir, una vez que se afirma "no sé nada", podemos clasificarlo como una pretensión de conocimiento y, por lo tanto, rechazarlo como implícitamente inconsistente. Otra forma de llegar al mismo resultado es decir que las formas "no

176 Pág. 206.

sé...", (b) y (d), son implícitamente pretensiones de conocimiento, sobre el estado de conocimiento o ignorancia de uno, de modo que implican (c).

La autoconciencia, incluso de la propia ignorancia, implica consciencia y, por lo tanto, conocimiento. En otras palabras, (c) es lógicamente cierto para todos los seres autoconscientes (es decir, los humanos y Dios, al menos; quizás también algunos animales superiores). Sin embargo, no *podemos* afirmar que (c) sea cierto para seres aparentemente meramente conscientes; solo podemos decir que "saben algo".

La forma de omnisciencia es (e) «Sé que (lo sé todo)». La forma más simple «Lo sé todo» implica la reflexividad, porque si uno lo sabe todo, entonces también debe saber ese hecho. Esto es autoconsistente y, por lo tanto, se puede afirmar para Dios. La forma (f) «No sé que (lo sé todo)» *no es* autoconsistente, ya que implica tanto «No sé algo» como *«* Lo sé todo».

De manera similar, (g) "Sé que (no lo sé todo)" es consistente en sí mismo, al igual que la forma anterior "No lo sé todo", y esta es la situación para los humanos y quizás algunos animales superiores (en ambos casos) y animales meramente conscientes (en el caso no reflexivo). La forma (h) "No sé que (no lo sé todo)" implica tanto "No sé algo" como "No lo sé todo", lo cual implica lo segundo: no hay inconsistencia.

La dificultad del concepto de omnisciencia no es deductiva, sino inductiva. Si se concede que uno lo sabe todo, entonces, por supuesto, uno sabe que lo sabe todo. Pero también es concebible que se haya alcanzado el conocimiento total gradualmente, mediante procesos inductivos; en ese caso, ¿cómo se podría estar seguro de saberlo todo? Y si existe esta última *posibilidad* , entonces quien aparentemente se encuentre en un estado de conocimiento total (incluso por medios no inductivos) también tiene ciertas dudas al respecto. Es decir, en la práctica, «yo lo sé todo» no implica «yo sé que (yo lo sé todo)», o más precisamente, aun concediendo *que* alguien lo sepa todo, no se deduce que *lo sepa* con certeza. Es decir, ***la omnisciencia no incluye necesariamente el conocimiento reflexivo de la propia omnisciencia*** . En cierto sentido, este resultado parece paradójico, pero de alguna manera confirma mi recelo general hacia las clases autoinclusivas.

También cabe considerar la compatibilidad conceptual entre los atributos divinos de omnisciencia y libre albedrío. Los teólogos han analizado la compatibilidad entre la omnisciencia de Dios y el libre albedrío *del hombre* , aunque, en mi opinión, no de forma satisfactoria; es decir, quienes han buscado la reconciliación no lo han logrado realmente, hasta donde sé: se trató más de una racionalización que de una verdadera resolución (intento un argumento más

convincente más arriba). Pero, ¿se han preguntado alguna vez cómo puede *Dios* tener tanto libre albedrío como omnisciencia? Si Dios lo sabe todo, incluso de antemano lo que hará, ¿cómo se puede decir que elige libremente sus acciones? Creo que mi intento de respuesta a la primera pregunta (en la sección anterior) también se puede aplicar a la segunda. Para Dios, todo el tiempo es un solo momento, por lo que no hay antes ni después, y todo conocimiento y acción son, en efecto, simultáneos.

En cuanto a las cuestiones lógicas del concepto de Omnipotencia, cabe añadir lo siguiente: la Omnipotencia no puede definirse de forma coherente e ilimitada, como el poder absoluto para hacer absolutamente todo. Más bien, debemos decir: Dios puede hacer todo lo que sea factible en principio.

Lo que lo distingue de todas las demás entidades es que, mientras que nosotros, seres finitos, solo podemos hacer *algunas* (de hecho, muy pocas) de las cosas que están dentro del ámbito de lo posible, Dios puede hacer *todo* lo que se puede concebir. Lo que no puede concebir son cosas *ilógicas* como «crearse a sí mismo», o «crear cosas que sean a la vez A y no-A, o ni A ni no-A», o «anular su propia omnipotencia», o «anular la factualidad de los hechos pasados». Presumiblemente, podríamos añadir a esta lista la imposibilidad de que se autodestruya (lo cual contradiría su eternidad), o de que destruya sus otras

características definitorias. Además, yo personalmente —quizás porque soy judío (lo digo para no ofender la sensibilidad de cristianos, hindúes y otros)— consideraría a Dios incapaz de encarnarse, es decir, de concentrar su ser en un cuerpo finito, sin dejar de ser infinito.

Sin embargo, no es inconcebible que Dios eventualmente anule, circunscriba o revierta leyes naturales que, lógicamente (hasta donde sabemos), son reemplazables. Aquí es necesario distinguir entre modalidad natural y modalidad lógica (véase mi obra *Lógica del Futuro* al respecto). En este contexto, los «milagros» locales y temporales, como los descritos en la Biblia (por ejemplo, la separación del Mar Rojo) u otros libros religiosos, son perfectamente concebibles, como excepciones puntuales a la ley natural. Las leyes naturales que no son leyes lógicas bien podrían estar condicionadas a la no intervención de Dios; este concepto no disminuiría en absoluto su validez como leyes. No obstante, cabe recordar que muchas de estas leyes están lógicamente interrelacionadas con otras, por lo que no podrían eludirse de forma aislada, sino que Dios tendría que realizar cambios múltiples o sistémicos para producir el efecto deseado.

> Pero no debemos considerar cada intervención de Dios en el mundo como una abrogación de la ley natural. Es muy posible que Dios se haya

reservado un papel como actor poderoso *dentro de* la Naturaleza.

Esta observación se comprende mejor si consideramos la analogía de la voluntad humana (o, más generalmente, la voluntad animal). Concebimos esta última como capaz de dominar el curso natural (es decir, determinista) de los acontecimientos; además, la voluntad de un ser humano puede ser más poderosa que la de otro. Sin embargo, los seres humanos (y otros animales) se consideran parte de la Naturaleza, en un sentido más amplio. De manera similar, por extensión, y a mayor escala y con mayor profundidad, podemos considerar la providencia divina. Volviendo a los ejemplos bíblicos: Él pudo haber dividido las aguas del mar como nosotros haríamos olas en nuestra bañera; pudo haber influido en las decisiones del faraón como nosotros sugeriríamos cosas a mentes más débiles.

Si limitamos nuestro concepto de Naturaleza a eventos deterministas, entonces incluso la voluntad humana y animal, por no hablar de la voluntad de Dios, debe clasificarse como antinatural. Pero si entendemos el concepto de Naturaleza como *todo aquello que sucede* , entonces ni siquiera la eventual intervención ad hoc de Dios en el curso ordinario de los

acontecimientos (deterministas o de menor voluntad) es antinatural.

En conclusión, la omnipotencia de Dios no puede concebirse de forma anárquica. La voluntad divina, a diferencia de la nuestra, no está determinada por fuerzas ni influencias «externas» o «internas». Sin embargo, este concepto, al igual que los demás atributos definitorios, está sujeto a la coherencia y a otras comprobaciones racionales y empíricas, es decir, a las leyes de la lógica.

4. Armonizando la justicia y la misericordia

Así como la existencia de Dios no puede probarse (ni refutarse), tampoco sus atributos pueden probarse (ni refutarse) de forma definitiva. Si un atributo pudiera probarse, aquello a lo que se le atribuye también se probaría necesariamente. (Si todos los atributos pudieran refutarse, no quedaría ningún tema de estudio). Sin embargo, podemos admitir como concebibles aquellos atributos que se han encontrado internamente coherentes y consistentes con todos los hechos y postulados conocidos hasta la fecha. (Por el contrario, podemos rechazar un atributo por estar concebido de forma incoherente, por ser incompatible con otro principio más significativo o, simplemente, por ser empíricamente dudoso).

Entre los muchos conceptos teológicos que requieren esclarecimiento se encuentran los de justicia y misericordia [177]. Justicia y misericordia: ¿cuál es su límite y cuál es su relación?

---

[177] Este ensayo fue escrito en 1997, salvo por algunas pequeñas correcciones realizadas hoy en día. Al leerlo ahora, unos años después, lo encuentro innecesariamente agresivo en su tono. Obviamente, en aquel momento estaba enfadado por motivos personales. Sin embargo, no veo razón para suavizarlo hoy.

La misericordia es, por definición, una injusticia: una forma aceptable de injusticia, que se dice que modera la justicia, la humaniza y limita sus excesos. Pero muchas de las cosas que llamamos misericordia son, en realidad, justicia. A menudo, cuando pedimos (o rezamos) por misericordia, simplemente pedimos no ser sometidos a la injusticia, es decir, al sufrimiento inmerecido o a la privación del bienestar.

La justicia consiste en dar a cada persona lo que le corresponde, ya sea recompensando sus virtudes o castigando sus vicios. Pedir (o suplicar) cualquiera de estas cosas, estrictamente hablando, no es una petición de clemencia, sino una exigencia de justicia.

¿Qué es la misericordia? ¿Una recompensa mayor que la debida (es decir, un regalo) o un castigo menor que el debido (es decir, perdonar o sanar parcial o totalmente después de castigar)? En el caso positivo, no se produce ningún daño real, siempre que las recompensas que otros merecen no se vean disminuidas. En el caso negativo, tampoco se produce ningún daño real, siempre que no haya habido víctimas del delito.

Un exceso de clemencia sería una injusticia. Un castigo insuficiente para un criminal es una injusticia para la(s) víctima(s) del delito. Repartir favores sin tener en cuenta quién merece qué implica un sistema injusto.

En cualquier caso, esta visión inicial de la ley moral es incompleta. La retribución del delito es una forma de justicia muy imperfecta. La verdadera justicia no consiste simplemente en castigar a los criminales después de que hayan cometido el acto vil, sino *en prevenir* el delito. Nuestra indignación hacia Dios o hacia un sistema social, político o judicial no surge solo del hecho de que los criminales a menudo queden impunes y sus víctimas sin venganza, sino del hecho de que se haya permitido que el delito se perpetrara cuando podría haberse evitado. En el caso de los falibles e ignorantes protectores humanos de la justicia, esto a veces (aunque no siempre) es inevitable, por lo que se les puede excusar. Pero en el caso de Dios, que es omnisciente y omnipotente, esto es motivo de gran angustia y duda para quienes aman la justicia.

Solemos decir que existen dos tipos de delitos: los que tienen víctimas y los que no. Estos últimos incluyen los delitos cuya víctima es el propio delincuente (en cuyo caso la víctima es su propio problema), o incluso los delitos contra Dios (quien, al ser esencialmente inmune al daño y, en cualquier caso, perfectamente capaz de defender sus propios intereses, no necesita ocuparse de nosotros aquí). En cuanto a los delitos con víctimas, nos interesan los seres humanos o los animales que sufren algún daño injusto. El daño puede ser directo/personal (físico y/o mental, o en relación con

familiares o bienes, lo que en última instancia significa daño mental y/o físico a la persona) o indirecto/impersonal (sobre el medio ambiente o la sociedad, pero estos también implican, en última instancia, un impacto sobre las personas o los animales).

Un sistema mundial verdaderamente justo requeriría que Dios previniera todos los crímenes con víctimas inocentes, como mínimo; algo que, a juzgar por toda la evidencia empírica, no hace, razón por la cual muchos dudan honestamente de su justicia o de su existencia. Decir (como algunos hacen) que no prevenir el daño inmerecido a inocentes es un acto de misericordia hacia los criminales, dándoles la oportunidad de arrepentirse, es una respuesta muy insatisfactoria. No suena tan bien si se considera que fue una falta de misericordia (es decir, *una injusticia*) hacia las víctimas: no se les dio ninguna oportunidad. Quizás, entonces, si no en un contexto de prevención, el concepto de misericordia tenga cabida en el contexto de la no retribución *retroactiva .*

Vengar a las víctimas de un delito parece una respuesta emocional inútil, demasiado tarde si la víctima sufre daños irreversibles (mutilada, asesinada, etc.). Si la víctima no sufriera daños irreversibles, su rehabilitación y compensación serían lo más importante, preferiblemente a costa del delincuente. Pero sabemos que la venganza también cumple, en

cierta medida, una función preventiva: disuadir actos similares de otros potenciales delincuentes (aumentando el precio final del delito para ellos) o educar a los delincuentes actuales (para que, con suerte, no repitan sus fechorías). Por lo tanto, ser «misericordioso» con los delincuentes que tienen víctimas no solo implica abstenerse de una respuesta emocional inútil, sino también participar en la eventual repetición de delitos similares por parte del mismo delincuente u otros como él.

Cabe destacar que tener en cuenta las circunstancias atenuantes no es un acto de misericordia, sino un acto de justicia. Ignorar el contexto completo al dictar sentencia es una estupidez e injusticia. Quizás el concepto de misericordia se creó únicamente para combatir sistemas judiciales imperfectos, incapaces de distinguir entre matices de motivos y fuerzas. La ley dicta una cosa u otra sin hacer distinciones y debe aplicarse ciegamente, sin variación; por lo tanto, ¡la «misericordia», una excepción aparentemente «irracional» a la ley, es necesaria! No sería necesaria si la ley estuviera formulada con mayor precisión y realismo. Esto aplica tanto a los sistemas de derecho supuestamente divinos como a los sistemas de derecho indudablemente humanos. Si el sistema y quienes lo aplican son estrechos de miras e inhumanos, por supuesto que se necesita la «misericordia»; de lo contrario, no.

Otra forma en que se utiliza el concepto de misericordia es en los deseos o las oraciones. Esperamos que los poderes fácticos (divinos o humanos) nos concedan lo que nos corresponde, recompensando nuestros buenos esfuerzos o previniendo o castigando las malas acciones de nuestros enemigos, aunque esto no siempre ocurra en este mundo imperfecto. Tales súplicas de misericordia son una forma de *realpolitik* : no son realmente llamamientos a la injusticia, sino peticiones de justicia revestidas de palabras humildes, diseñadas para evitar una crítica más fundamental y explícita: el fracaso de la verdadera justicia de los poderes fácticos. De nuevo, si se instituyera la justicia absoluta, no habría necesidad de tales apelaciones a la «misericordia»; lo correcto se haría automáticamente. Pues bien, la justicia humana es inevitablemente deficiente: incluso con la mejor intención y voluntad, las personas no son ni omniscientes ni infalibles, por lo que la incertidumbre e incluso el error son inevitables, y en tal contexto, la «misericordia» es quizás un concepto útil.

Pero en el caso de Dios, ¿qué excusas podemos dar? ¿Cómo podemos justificar para Él la imperfección del mundo? Intentamos hacerlo apelando al libre albedrío: la justicia presupone responsabilidad, que a su vez presupone libertad de elección. Pero este argumento no es del todo convincente, pues podemos profundizar y preguntarnos: si el mundo *no podía* ser justo, ¿por

qué fue creado *?* O si tenía que ser creado, ¿por qué no un mundo de dicha universal e invariable? ¿Quién dijo que el libre albedrío era necesario? Para esta pregunta parece no haber respuesta, y es la base última de la queja de la teodicea. Las contraargumentaciones de la justicia última —causas de recompensas o castigos aparentemente injustos, invisibles para los humanos, ajuste de cuentas posterior, en una reencarnación o en la otra vida— también parecen débiles. Si la justicia es invisible, también es injusta, y la justicia posterior llega demasiado tarde, puesto que durante ese tiempo se permite que exista la injusticia. Así pues, nos encontramos perplejos.

Incluso cuando vemos a dos hombres igualmente buenos tratados de manera desigual, uno recompensado como merece y el otro mejor de lo que merece, o a dos hombres igualmente malos maltratados de manera desigual, nuestro sentido de la justicia se despierta. Más aún cuando quien recibe más regalos es menos merecedor que quien recibe menos. Y más aún cuando el malo no solo no es castigado, sino que recibe regalos, y el bueno no solo no es recompensado, sino maltratado. Porque entonces todo esfuerzo por el bien y en contra del mal se devalúa y se vuelve vano. Si no hay lógica en el sistema de pago, ¿qué incentivos tenemos? Ciertamente, el efecto resultante no es maravillarnos

ante el amor y la misericordia del que paga, sino más bien ante la injusticia y la falta de amor que implica tal distribución caótica.

Quizás entonces deberíamos preguntarnos: ¿qué es bueno y qué es malo? Tal vez sea nuestra concepción errónea de estas cosas lo que nos da la falsa sensación de que la injusticia impera en el mundo. La manera de responder a esto es darle la vuelta a la pregunta y preguntarnos: ¿deberíamos construir nuestros conceptos de bien y mal empíricamente, simplemente juzgando como buenas todas las acciones que parecen resultar en recompensas y malas todas las que parecen resultar en castigos (el valor de mercado de lo bueno o lo malo)? Este enfoque pragmático (que a algunas personas les resulta conveniente, hasta que lo sufren en carne propia) es sin duda contrario a las intuiciones humanas. Porque en tal caso, los criminales se convierten en defensores de la justicia (*justicieros*) y la victimización debería ser siempre motivo de alegría para nosotros. Esto es la antítesis de la moralidad, que se basa en la compasión humana hacia quienes sufren indignidades y la indignación hacia quienes cometen indecencias. Estas intuiciones deben ser respetadas y apoyadas, frente a cualquier pretensión religiosa, ideológica o de intereses particulares.

Algunos afirman que no existen víctimas inocentes, lo que implica (por ejemplo) que incluso quienes

perecieron en el Holocausto debieron haber cometido algún crimen *equivalente* en una vida anterior, si no en la actual. Otros sostienen que no existen culpables; por ejemplo, muchos budistas aparentemente comparten esta opinión, en referencia a la ley kármica. Estas proposiciones son dos caras de la misma moneda. Tan pronto como se adopta una doctrina de justicia perfecta, divina o natural, se cae en esta trampa. Solo admitiendo la imperfección de la justicia en el mundo podemos sensibilizarnos ante el sufrimiento inmerecido de las personas (ya sea ajeno o propio).

5. La falta de forma de Dios

Finalmente, quisiera compartir una reflexión que tuve recientemente en la sinagoga, un aspecto de la «vacuidad» que no había abordado antes. El Dios del judaísmo, y en general de religiones monoteístas similares, es absolutamente ***informe*** ; es decir, carece de forma o figura, de características sensibles o fenoménicas. (Más precisamente, se concibe a este Dios como *carente* de características fenoménicas, pero perfectamente capaz de *producirlas*). ¿Cómo, entonces, podemos nosotros, simples mortales, conocerlo?

De pie en oración, reconozco con gratitud que no proyecto ninguna *imagen* de Dios, pues no tengo ninguna, ya que no me han enseñado ni permitido ninguna. El Dios que yo (como judío) celebro es informe, muy similar en ese sentido al «vacío» que los budistas presumen como la raíz y la esencia de toda existencia. Al observarme pensando en Dios, noto un esfuerzo de «intuición», una intención de trascender el mundo material y mental de las apariencias y, hasta cierto punto, aprehender al Ser informe que asumo que está presente.

Así, nuestro «conocimiento» de Dios se basa en una analogía o una generalización, a partir de la intuición propia. Mediante la abstracción de mi propio ser, puedo concebir el ser de los demás y el Ser de Dios. Si atribuimos a Dios poderes como la cognición, la voluntad, la valoración y el afecto, en sus formas extremas (como la omnisciencia, la omnipotencia, la justicia y la misericordia perfectas, la bondad absoluta), es porque poseemos en nosotros mismos una conciencia interna de tales poderes (en menor grado). Nuestro concepto filosófico de Dios no es una construcción conceptual derivada de la experiencia de la Naturaleza, es decir, basada en apariencias *fenoménicas y causalidad* , sino un producto de la introspección.

Algunos podrían argumentar que, así como nuestra alma tiene o habita un cuerpo, Dios bien podría habitar el mundo (panteísmo, animismo) o estar encarnado en él en forma humana (el hinduismo, algunas ramas del budismo y el cristianismo comparten esta creencia) o estar simbolizado y representado por imágenes inanimadas, es decir, estatuas o dibujos (esto es llamado idolatría por el judaísmo, el islam y algunas ramas del cristianismo).

Según quienes la rechazan, el defecto de ***la idolatría*** (término etimológicamente derivado del griego *eidos* = forma) reside en ignorar la fuente interna de los conceptos de divinidad y en desviar la atención hacia

imágenes físicas o mentales, es decir, hacia características fenoménicas. Así como es absurdo identificarse con el propio cuerpo o la imaginación, tampoco se puede equiparar a Dios ni conocerlo a través de una forma. Aun aceptando el teísmo (que, por supuesto, sigue siendo objeto de debate), la ventaja psicológica del monoteísmo radica precisamente en su enfoque en lo informe.

Respecto al concepto de ***encarnación*** de Dios, fundamental en muchas religiones desarrolladas, personalmente lo considero inconcebible: no veo cómo la inmensidad de Dios puede *ser simultáneamente* (y no simplemente *proyectarse* en el mundo) algo tan pequeño como una persona o una forma inanimada. Consideremos también nuestra diminuta dimensión en comparación con la del universo; y especulemos sobre el posible tamaño infinitesimal de nuestro universo en relación con la infinitud de su Creador. Por otro lado, la apoteosis o deificación de un ser humano o un animal me resulta impensable: una parte no puede convertirse en el todo. Pero, por supuesto, esto puede deberse simplemente a mi formación judía; cada uno es libre de pensar como mejor le parezca. No me interesa promover la intolerancia religiosa ni los conflictos, sino simplemente aclarar conceptos y debatir cuestiones como filósofo.

Lo que quiero señalar aquí es que la analogía entre Dios y el alma humana se considera generalmente

limitada. Si bien la mayoría de los teístas (aunque no necesariamente los animistas o panteístas) consideran que Dios creó el mundo natural material y mental, la mayoría de los creyentes en el alma humana no la consideran *creadora* del cuerpo. Se puede asumir que el alma es un resultado del cuerpo (como en el naturalismo, donde el alma no puede existir sin él) y/o un habitante del mismo (como en ciertas religiones, donde el alma puede abandonar el cuerpo), con cierto grado de control sobre él e influencia del mismo, pero no se asume que lo produzca. Por otro lado, una de las principales razones por las que se postula la existencia de Dios, en la cosmovisión monoteísta (acertada o erróneamente), es para cumplir el papel de primera causa y motor primordial del mundo natural.

Por supuesto, todos estos debates son considerados irrelevantes por naturalistas, muchos budistas y otros ateos. Pero en lugar de llegar a una conclusión dogmática sobre temas tan especulativos, creo que lo importante es mantener una mente abierta y centrarse en comprender todos los aspectos, matices y opciones.

ILUSTRACIONES

Figura 1. Existencia, apariencia y realidad.

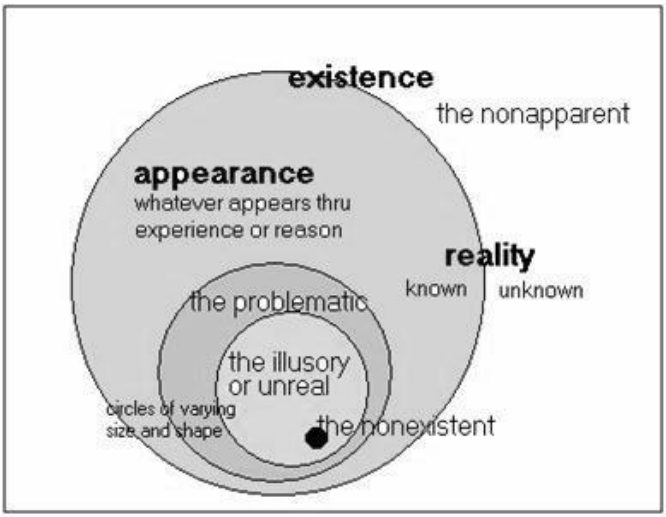


Figura 2. Dominios materiales, mentales y espirituales supuestos.

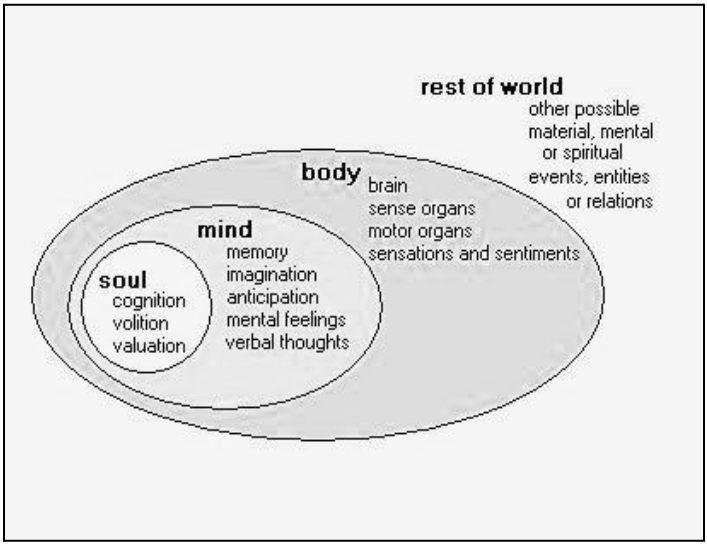


Figura 3. Clasificación de apariencias.

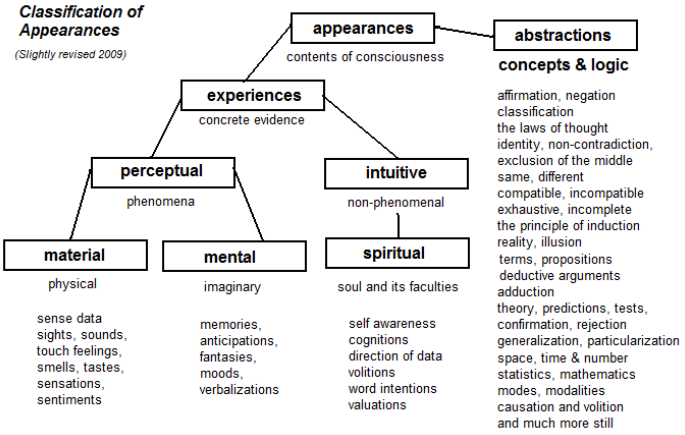


Figura 4. Tres tipos de continuidad.

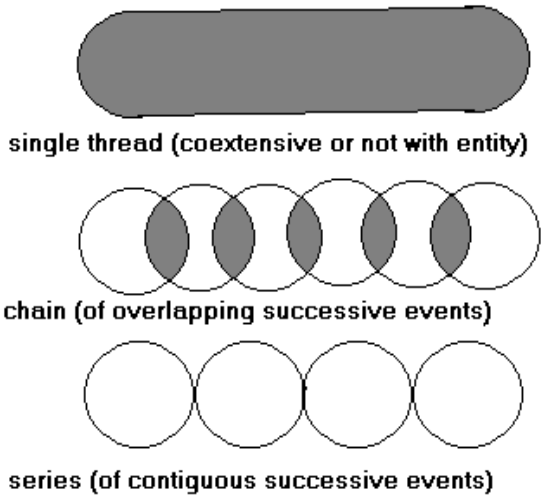
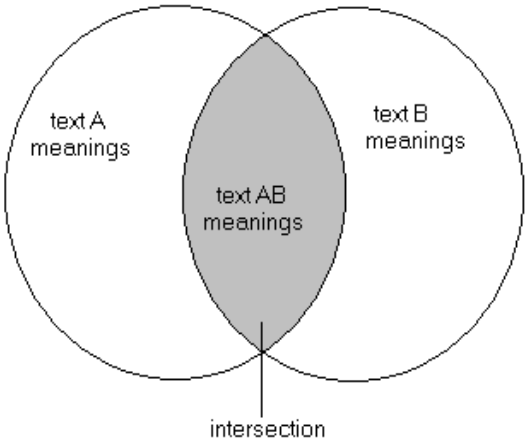


Figura 5. Significado contextual.



APÉNDICES Y REFERENCIAS

Apéndice 1: Uso de la meditación

En este ensayo [178], mi propósito es introducir al lector al concepto de «meditación» y cómo la práctica de la introspección influye en las posturas filosóficas. A continuación, ilustro cómo se pueden generar conocimientos fenomenológicos mediante observaciones y reflexiones durante o después de la meditación. Las conversaciones que siguen no pretenden ser lecciones de meditación. No se realizaron en una sola sesión, sino a lo largo de varias [179]. Por supuesto, el resultado de mis meditaciones no se limita a lo que se escribe a continuación, sino que constituye la totalidad de este libro. Muchos de los temas tratados en él fueron, en realidad, planteados, aclarados y resueltos gracias a dichas meditaciones.

---

178 Estas reflexiones fueron escritas en 1998 y recientemente se han editado ligeramente para esta publicación.

179 Para que conste, mi primera práctica de meditación fue en 1979, *zazen* con un monje japonés conocido como Roshi, cuyo centro se encontraba en el Monte de los Olivos en Jerusalén. Recuerdo que una vez, durante una sesión de meditación, exasperé tanto a este amable maestro con mis movimientos que perdió la paciencia y me gritó: «¡NO TE MUEVAS!». En los años siguientes, aprendí excelentes técnicas de meditación yóguica, como la postura del loto, *pratyahara* (aceptar el dolor y otras perturbaciones), el silencio interior y la conciencia de la respiración, pero en general practiqué poco. Solo en los últimos años mi interés se ha intensificado y practico una especie de meditación zen a diario. ¡Sinceramente, no puedo decir que sea muy avanzado!

Para muchas personas, la meditación es algo desconocido o que evoca misticismo. Sin embargo, como demuestra el siguiente ejemplo, lo que ocurre durante la meditación —en este caso, la técnica de la « **conciencia de la respiración** »— es muy práctico y accesible para todos. Uno no se convierte en un zombi, sino que permanece plenamente consciente e incluso activo. La meditación con fines filosóficos implica, obviamente, curiosidad, preguntas y búsqueda de respuestas. Observe el tipo de detalles que se buscan y la información que se puede extraer de ellos. Se requiere esfuerzo, pero el énfasis está en la observación y la memoria, más que en la conversación (que puede tener lugar después).

> A veces, al principio, me cuesta concentrarme en la respiración. Para intentar generar y mantener mi atención, me pregunto cuál es mi propósito y mi creencia al hacerlo. Pero una actitud mercantilista es contraproducente. Uno puede pensar, al principio, «Ahora quiero meditar en mi respiración», para encaminarse y evitar la dispersión mental, pero no debe aferrarse a ese pensamiento después.
>
> En general, los maestros de meditación recomiendan evitar usar la meditación como un medio para un fin, en lugar de como un fin en sí misma. Se nos aconseja ir más allá de la mera búsqueda de descanso psíquico, calma y

serenidad (con lo que a menudo me siento satisfecho últimamente), o, como en este caso, del conocimiento filosófico (que puede volverse nervioso y verboso), o incluso de las mayores ambiciones de la "iluminación" (la promesa de las tradiciones orientales de que la meditación conduce a una revisión radical de la realidad).

Esto también se aplica a un objeto de meditación específico, como la respiración. Si considero la conciencia de la respiración simplemente como una técnica (similar a un *mantra* o *mandala sin sentido*) que, con suerte, me impulsará a la concentración y *al samadhi* , entonces mi interés en la respiración en sí misma es artificial. Por lo tanto, intento concebir la respiración como algo especial, tanto a nivel biológico como posiblemente metafísico (los yoguis la consideran reveladora de la «naturaleza de la realidad»).

El secreto del éxito en la meditación de atención plena a la respiración reside en *disfrutarla* . Esto no significa sentir placer al practicarla, sino despertar interés en ella. Así, uno puede observar pacientemente su respiración *en todos sus detalles* y perseverar en ello sin mayor esfuerzo durante un breve periodo.

La meditación de la respiración es principalmente una práctica *táctil* , en la que siento el movimiento de mi

cuerpo o el impacto del aire en las distintas fosas nasales. Claro que también se pueden experimentar otras sensaciones, como olores o sonidos del entorno, o incluso tener pensamientos e imaginaciones, pero a medida que aumenta la concentración en la respiración, todo esto tiende a desvanecerse. Además, el resultado final de la meditación de la respiración es más mental que físico.

Al principio, o a veces, hay un componente sonoro asociado, ya que oigo *el* sonido del aire pasando por mi nariz; pero a medida que mi estado mental se calma, mi respiración se vuelve cada vez menos ruidosa, hasta que ya no puedo confiar en su sonido para ser consciente de ella, sino que debo concentrarme únicamente en los aspectos táctiles y de movimiento.

Un error en este tipo de meditación consiste en acompañar cada inhalación o exhalación con un *sonido interno* (es decir, un sonido mental). Es *como si* la voluntad necesitara «tocar una melodía» o «cantar una canción» para que se produzca la respiración. Esto demuestra que no se está observando la respiración natural, sino que se está interfiriendo con la voluntad, imitando el sonido de la respiración como un medio para producirla.

Actualmente medito con los ojos cerrados para limitar los estímulos sensoriales y conectar conmigo mismo.

Pero si considero la experiencia con los ojos abiertos, debo añadir ciertos factores visuales. Principalmente, percibo *el* movimiento de mi cuerpo al respirar (el ascenso y descenso de mi pecho).

Además, *visualizo* la respiración entrando y saliendo por mi nariz [180]y/o mi abdomen. Esta visualización mental es quizás menos intensa con los ojos abiertos que con los cerrados. Pero, en cualquier caso, constituye el equivalente, en el ámbito visual, al sonido interno mencionado anteriormente. Esto también es un error de meditación, ya que la voluntad interfiere con el fenómeno, añadiéndole elementos artificialmente.

Sin embargo, tras reflexionar, debo matizar las observaciones anteriores sobre los errores de meditación.

En primer lugar, cabe decir que tales sonidos e imágenes generados internamente pueden considerarse *objetos de meditación* . Si se logran detener por completo mediante la fuerza de voluntad, perfecto: la meditación se facilita al limitarse a objetos naturales. A menudo esto no es posible, y es necesario dejar que la mente se calme gradualmente: en tal

---

[180] Cabe mencionar que existen al menos dos perspectivas para visualizar el recorrido de la respiración por las fosas nasales. La más aproximada consiste en «ver» la respiración desde el punto de vista de un observador situado ligeramente *a un lado* . A medida que avanza mi meditación, en cambio, «miro» *por los conductos* nasales, como si estuviera ubicado en su confluencia (¿la ubicación del «tercer ojo»?).

caso, las creaciones de la voluntad deben aceptarse como un objeto natural más, y observarse sin perturbarse, sin «luchar» contra ellas.

En segundo lugar, cabe señalar que tales percepciones auditivas y visuales internas podrían no ser fruto de una voluntad perversa. Podrían ser simplemente una necesidad biológica, relacionada con la *correlación entre las modalidades sensoriales* . Ante la ausencia de sonidos físicos correspondientes a la sensación táctil de respirar, se necesitan sustitutos sonoros mentales, y ante la ausencia de imágenes físicas correspondientes, se necesitan sustitutos visuales mentales. Estas equivalencias podrían ser un producto natural, una especie de «diccionario» continuo que traduce las experiencias de una modalidad sensorial en experiencias de la otra.

Pero debo añadir que, según mi experiencia, este paralelismo se desvanece al cabo de un tiempo (en algunos casos está ausente desde el principio, en otros aparece y desaparece); por lo tanto, no puede ser una necesidad absoluta, sino más bien una simple tendencia; es decir, debemos admitir que las experiencias puramente táctiles son posibles, sin acompañamientos visuales o auditivos, ya sean físicos o mentales.

Además, la impresión de que la voluntad está involucrada suele ser bastante marcada, aunque

ciertamente no siempre; por lo tanto, no debemos generalizar en ningún sentido, es decir, que los eventos mentales a veces son voluntarios y a veces no.

En tercer lugar, cabe señalar que algunas meditaciones yóguicas incluyen la visualización o la imaginación auditiva como [181] *técnicas* positivas que facilitan la meditación. Si bien algunas de estas técnicas pueden ser invenciones de charlatanes, puedo afirmar que he experimentado personalmente métodos eficaces (por ejemplo, en *ajapa jap* [182], imaginar la respiración "psíquica" que va desde el centro energético *muladhara hasta agya* y viceversa, emitiendo un sonido *similar* y un *tarareo*). Por consiguiente, la interferencia de la voluntad no debe considerarse intrínsecamente errónea, sino que puede utilizarse de forma constructiva.

En este contexto, cabe señalar que al menos algunos budistas parecen considerar que lo mental/voluntario y lo natural/externo son, en última instancia, una misma

---

[181] Me gustaría proponer el término "auditorización" para la imaginación de los sonidos (así como se usa "visualización" para la imaginación de las imágenes).

[182] Me refiero aquí a la Meditación Dinámica (y a técnicas más avanzadas de Kriya Yoga) tal como se enseñan en la Escuela Escandinava de Yoga y Meditación por Swami Janakananda Saraswati y sus discípulos Swami Nityabodhananda (mi primera esposa, Nina) y Hari Prem. Cabe mencionar que solo soy un practicante aficionado ocasional de estas técnicas, habiendo asistido en el pasado a algunos cursos con dichos maestros.

cosa. Su diferencia es una ilusión; todo es, en última instancia, mental o todo es, en última instancia, físico, y la distinción pierde sentido. Esto puede ser una experiencia vivida en niveles más profundos de meditación o una teoría que resultaba apropiada para ciertos metafísicos. En cualquier caso, nos invita a moderar nuestra reacción ante la interferencia de la voluntad en la meditación.

Cuando medito, considero que lo mejor es «tomar conciencia de la respiración gradualmente» (como me enseñaron mis maestros). Si dirijo mi atención a la respiración demasiado de repente, la altero, pierde su regularidad natural y se vuelve irregular. Es como si, casi inevitablemente, al recurrir a nuestra capacidad cognitiva, despertáramos impulsos no deseados. Infiero que dirigir la atención es un acto de voluntad muy delicado; si se hace bruscamente, la voluntad es demasiado fuerte y afecta al objeto [183]. Esto contradice la intención inicial de concentrarse en la respiración.

Por lo tanto, debemos aprender, mediante ensayo y error, a ser más delicados y a ejercer la voluntad justa para la cognición pura, sin llegar a alterar su objeto. La modificación del objeto puede consistir en la adición, la supresión o una combinación de ambas (alteración). La infusión de sonidos o imágenes imaginarias son

---

183 Es algo parecido al problema que planteó Heisenberg en relación con las observaciones físicas.

ejemplos. Un ejemplo más extremo es *el pensamiento* sobre la respiración, que puede borrar por completo toda percepción de ella y llevarnos a un largo discurso que involucre elementos verbales y oníricos, que, después de un tiempo, puede no tener nada que ver con el objeto original de la meditación (nuestra respiración aquí y ahora).

Esto nos lleva a las complejidades del conflicto entre pensamiento y meditación. Idealmente, la meditación está libre de la interferencia del pensamiento; es una observación serena y sin pensamientos. En la práctica, a menudo hay que lidiar con todo tipo de perturbaciones mentales, y el truco consiste entonces en adoptar una posición de observador de estos pensamientos recurrentes. Quizás la clave para asumir el rol de observador no sea tanto situarse *por encima de los pensamientos* , sino reservar un pequeño espacio (una modesta fracción de uno mismo) *junto* a los acontecimientos turbulentos. No es fácil alcanzar una posición dominante; lo único que necesitamos es afianzarnos, obtener una pequeña plataforma de observación. No se debe luchar contra el pensamiento ni pretender sofocarlo, sino aceptarlo e intentar, al mismo tiempo, ser aceptado por él como un espectador curioso. Después de un tiempo, el pensamiento puede desvanecerse, como si temiera ser visto.

Lo anterior requiere algunas aclaraciones. La interferencia de la voluntad se produce especialmente cuando intento utilizar la técnica de conteo de respiraciones propuesta por ciertos budistas. Esta técnica es útil para centrar la atención en la respiración de inmediato, lo que facilita mantenerla. Sucede que dicho conteo se disocia de la consciencia de la respiración, pero ese no es el problema principal. Más bien, la desventaja de este conteo es que, por lo general (salvo raras excepciones), uno termina intentando controlar la respiración.

a) Para que la respiración *sea más perceptible* , se intensifica o se exagera.
b) También existe la tendencia a *alargar* la respiración para hacerla más saludable y tranquila.
c) Para que encaje en el conteo, uno intenta hacerlo *más regular* , es decir, hacer que cada respiración en su conjunto tenga la misma duración que la anterior (incluso si las respiraciones de inhalación y exhalación tienen duraciones diferentes).
d) Estas distorsiones en el modo táctil se ven exacerbadas por sonidos y visiones internas que se corresponden con la respiración voluntaria, ayudando a formarla y dirigirla.

También hay que evitar reacciones opuestas a estas distorsiones, como intentar que la respiración parezca más natural haciéndola *irregular* . El objetivo siempre

es observar la respiración tal como es, con el mayor detalle posible. Si la respiración pasa desapercibida, esa *ausencia* es suficiente para observarla.

Por estas razones, personalmente he dejado de usar el método de contar respiraciones (aunque, por supuesto, puedo usarlo ocasionalmente si me apetece [184]). Me parece más sensato dejar que mi mente se calme por sí sola y luego, poco a poco, tomar conciencia de mi respiración. Esto no siempre funciona, depende de mi estado energético (de lo descansado y bien alimentado que esté, etc.); pero esta dependencia también existe con el otro método. Me parece ilógico perturbar mi mente en un intento de calmarla; es como intentar detener las turbulencias en el agua o el aire agitando los brazos. Aunque, a veces, reconozco que trotar un poco mejora la forma de caminar.

Lo que en última instancia hace que la respiración sea perceptible y natural es la creciente concentración que se adquiere en ella. Al principio, uno se siente distante de su respiración; más adelante, con práctica, se encuentra inmerso en ella. La sensación de distancia física entre el observador y lo observado es una expresión de la distancia *mental* que se experimenta durante la meditación. A medida que aumenta la

---

184 Puede que haya momentos en que simplemente no podamos calmar nuestros pensamientos sin recurrir a esta técnica. El hecho de que personalmente en este momento me resulte más intrusiva que útil no significa que deba descartarla por completo.

concentración en la respiración, uno se siente (el observador) ubicado en la nariz, el pecho o el plexo solar, donde se observa la respiración (lo observado).

Observando con atención, se aprecian las diferencias entre la inhalación y la exhalación. En mi caso (aunque puede variar), la inhalación suele ser algo más áspera, ruidosa y corta que la exhalación. La primera es más física; la segunda, más mental. Además, conviene notar las diferencias en la entrada y salida de aire entre las dos fosas nasales. En mi caso, esto se debe en parte a una fractura de nariz; pero el yoga nos enseña que el uso de las fosas nasales varía según la hora del día, por ejemplo.

Cabe señalar que las observaciones anteriores no pretenden ser una guía para la meditación. Mi guía favorita es: ***Zen Mind, Beginner's Mind, de Shunryu Suzuki*** (Nueva York y Tokio: Weatherhill, 1973).

Apéndice 2: Sentimientos de vacío

Existe otro significado del término "vacío" que conviene considerar, uno que guarda cierta relación con los significados ya mencionados. Todos experimentamos, en cierta medida, el vacío *emocional* .

Una de las contribuciones más interesantes e impresionantes del budismo a la psicología, en mi opinión, es su énfasis en lo *vago. El agotamiento* que solemos sentir, como la incomodidad, la inquietud o la duda, se manifiesta como un importante motor de la acción humana. Algo parece faltar, algo que nos impulsa a actuar al respecto.

> Estas emociones negativas, que denomino sentimientos de vacío, son causa o expresión de estados mentales *samsáricos . Este sentido peyorativo de «vacío» no debe confundirse con el «vacío» opuesto, asociado al nirvana* . Sin embargo, pueden estar relacionadas, ya que las emociones en cuestión podrían ser esencialmente una especie de vértigo al vislumbrar el vacío.[185]

---

185 Estas emociones se clasifican como formas de «sufrimiento» (*dukkha*) y «engaño» (*moha*). Según los comentaristas budistas, en lugar de flotar con confianza natural sobre el «fundamento original» de la conciencia tal como se presenta, surge una especie de pánico que da lugar a esfuerzos por establecer bases más concretas. Para lograr este fin,

La mayoría de las personas suelen sentir ese vacío interior, una desagradable sensación de vacío o hambre, y pasan gran parte del tiempo intentando desesperadamente superarlo, buscando frenéticamente paliativos. En el peor de los casos, pueden sentirse como "un don nadie", desprovistos de identidad personal. Diferentes personas (o una misma persona en diferentes momentos) pueden reaccionar de maneras distintas ante esta falta de identidad, o ante momentos de aburrimiento, impaciencia, insatisfacción o incertidumbre. (Otros factores influyen y determinan la respuesta).

> Muchos buscan distracciones inútiles, llamándolo "matar el tiempo"; otros se entregan a actividades autodestructivas. Algunos tienen antojos; otros fuman, beben alcohol o consumen drogas. Algunos ven la televisión; otros hablan mucho y no dicen nada; otros prefieren ir de compras o robar en tiendas. Algunos se enojan y buscan pelea con su pareja o vecinos, solo para tener algo que hacer, algo de lo que quejarse; otros se involucran en la violencia política o inician una guerra. Algunos se ponen melancólicos y se quejan de soledad o infelicidad; otros hablan de fracaso, depresión o ansiedad. Algunos se masturban; otros tienen

recurrimos a búsquedas sensoriales, sensuales, sentimentales o incluso sensacionalistas.

> sexo con todo el mundo; otros violan a alguien. Algunos empiezan a preocuparse por su salud física; otros van al psiquiatra. Algunos se convierten en fanáticos de los deportes; otros se enredan en búsquedas psicológicas, filosóficas, espirituales o religiosas absorbentes. Algunos se convierten en adictos al trabajo; otros duermen todo el día o intentan hundirse en el olvido de alguna manera. Y así sucesivamente.

Como muestra este catálogo parcial y desordenado, todo lo que consideramos estupidez o pecado, todos los males de nuestra psique y sociedad, o la mayoría, podrían atribuirse a esta vaga emoción negativa de vacío, a menudo experimentada de forma subconsciente, y a nuestro impulso de "curarla" como sea. Despertamos deseos, antipatías o ansiedades, compulsiones, obsesiones o depresión, en un intento por comprender y sofocar este sufrimiento de vacío interior. Ocupamos nuestro tiempo con pensamientos como: "Creo que me estoy enamorando", "Este tipo me saca de quicio", "¿Qué voy a hacer con esto o aquello?" o "Tengo que hacer (o no hacer) esto o aquello". En realidad, todo es "mucho ruido y pocas nueces".

Si generalizamos a partir de muchos sentimientos momentáneos como estos, podríamos llegar a la conclusión de que “la vida no tiene sentido”. Eso, parafraseando a William Shakespeare:

La vida no es más que una sombra que camina,
un pobre jugador.
Que se pavonea y se agita durante su hora en el escenario.
Y entonces no se oye nada más: es un cuento.
Contado por un idiota, lleno de ruido y furia,
No significa nada.

Macbeth (acto V, escena 5).

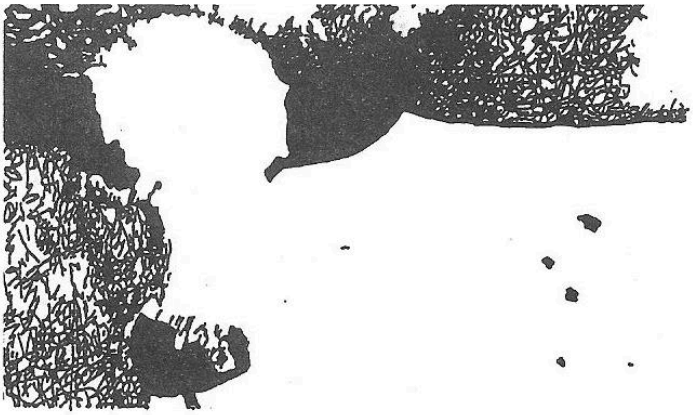
Por supuesto, también podemos reaccionar de forma más positiva, y darle a nuestra vida un significado más constructivo. Creo que esto es posible *una vez que reconocemos ese vacío interior cuando lo sentimos* y nos aseguramos de no reaccionar de las maneras negativas a las que solemos recurrir inconscientemente. Una vez que comprendemos que este sentimiento de vacío no se puede superar con métodos tan ingenuos, podemos empezar a buscar maneras de disfrutar de la vida a través del crecimiento personal, actividades saludables, ayudando a los demás, aprendiendo, cultivando la creatividad, siendo productivos, etc.

La meditación regular es un buen remedio. Sentarse en silencio durante largos periodos cada día facilita la toma de conciencia del vacío emocional cuando aparece. Al relativizar estos sentimientos negativos

recurrentes, poco a poco nos liberamos de ellos. Simplemente parecen fugaces, débiles e irrelevantes. La vida se convierte entonces en una celebración del tiempo: aprovechamos el poco tiempo que tenemos para crear algo hermoso con él.

Apéndice 3: Proyección mental

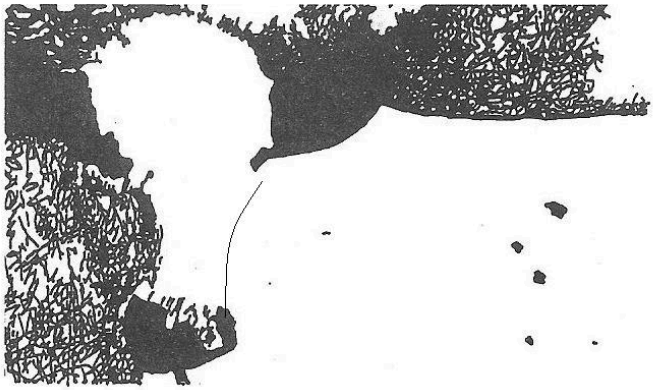
La siguiente ilustración está tomada de *Buddhism Plain and Simple* de Steve Hagen (Londres: Penguin, 1997), donde se reproduce un fragmento de *The Ape That Spoke* de John McCrone (Reino Unido: Macmillan, 1990).



MYSTERIOUS FIGURE

Ahora bien, Hagen (pág. 28) nos invita a observar esta imagen e intentar comprender qué ilustra. A primera vista, puede parecer una figura reclinada —a mí me lo pareció—. Pero, de hecho, se trata de otra cosa (como se aclara en la página siguiente). El propósito de Hagen al mostrar esto es ilustrar que algo puede

parecer muy misterioso hasta que se comprende, pero una vez que se *reconoce* su verdadera naturaleza, se vuelve evidente. Repite este verbo «ver» a lo largo de su libro, sugiriendo que la iluminación es así: una *revelación repentina* de lo que siempre estuvo presente.



Mysterious Figure - revealed !

Si bien entiendo su punto de vista sobre la iluminación, y supongo que así es como se produce, su interpretación del proceso mental de reconocer a la vaca es muy discutible. No se trata de un evento místico de «visión», sino *de una proyección mental* de una línea divisoria que forma el rostro de la vaca, como se muestra en la ilustración retocada. Tales proyecciones, como sostengo en este volumen, son

cruciales para la construcción del conocimiento a partir de la experiencia.

(2009)

Acerca de este libro

Este volumen reúne ensayos sobre fenomenología y temas relacionados, escritos en los años 1990, 1997-98 y 2002-03 (y ampliados en 2004-05).

Mi interés por la fenomenología se remonta a los inicios de mi interés por la filosofía. Al principio, como todos, era un «realista ingenuo», hasta que, en un día de invierno de 1970-71, en un piso modesto de Montreal, me impactó profundamente la crítica de Descartes, Hume y Kant a esa postura lockeana. Poco después, comprendí que la respuesta a tales dudas era simplemente que «realidad» e «ilusión» tienen un punto en común: ambas se manifiestan. Y muchas cosas pueden pensarse y decirse sobre las cosas ya en este nivel, el de la «apariencia», antes de juzgar si lo que se ha manifestado es real o ilusorio. Esta idea me ha acompañado desde entonces, protegiéndome de toda clase de filosofías absurdas. Fue un tema importante de mi tesis doctoral, Lógica del Futuro, muchos años después (en 1990).

En 1997-98, estando desempleado, cursé diversas asignaturas en la Universidad de Ginebra: filosofía, lingüística, psicología y astronomía. Algunos profesores me enseñaron cosas nuevas; otros me

indignaron por los errores que transmitían a sus alumnos. En ambos casos, tomé más apuntes, algunos de los cuales acabaron formando parte de este libro. Otro factor que impulsó la creación de este libro fue mi creciente interés personal por la meditación en los últimos años. Esto reavivó un interés largamente latente por el budismo. Escribir *Lógica Judaica* (1995) propició una gran madurez en mi reflexión sobre cuestiones religiosas, de modo que ya no podía leer ningún texto sin ser rigurosamente crítico. Así, en 2002, al leer un texto sobre la "lógica" de Nagarjuna, me sentí lo suficientemente seguro y firme como para elaborar con rapidez y facilidad *Ilógica Budista*. Simultáneamente, escribí los capítulos principales del presente libro, alineando mis escritos sobre cuestiones fenomenológicas con mi pensamiento actual.

El lector paciente encontrará sin duda importantes reflexiones filosóficas en este volumen. Una recomendación general, querido lector: lea mis notas a pie de página; en mi estilo de escritura, ¡son parte integral del texto!

> Gran parte de mi escritura comienza con notas manuscritas en trozos de papel. Un pensamiento fugaz, una reflexión mientras leo un libro o después de una conversación, se plasma apresuradamente en papel, sabiendo que no lo recordaré por mucho tiempo. ¡Cuántas veces he perdido lo que parecía ser "la

respuesta a todo" por tardar demasiado en escribirlo! Los pequeños apuntes se acumulan con los años; algunos contienen ideas aparentemente muy importantes, otros quizás una simple palabra que valdrá la pena usar algún día. De vez en cuando, organizo estas notas en diferentes carpetas, sin tener en cuenta su orden cronológico, pero sí su tema principal: "lógica general", "causalidad", "fenomenología", o lo que sea. Ocasionalmente, con una repentina inspiración o con la intención de ser más disciplinado, tomo una o dos de estas carpetas y empiezo a transcribir las notas a mi computadora. Por supuesto, la nota original es telegráfica, limitada por el tamaño del papel en el que fue escrita. En el momento en que transcribo una frase, esta se expande. Naturalmente, empiezo a desarrollar la discusión, revisando la idea inicial con mayor espíritu crítico y ampliándola. Incorporo más notas. Y así nace un ensayo. Una vez que he reunido varios ensayos, estos deben armonizarse antes de conformar un libro. Esta tarea, a su vez, estimula el esfuerzo intelectual, la investigación, la reflexión sobre algunos temas y la reestructuración de textos.

Referencias

Bortoft , Henri. «La visión orgánica de Goethe». *Network* (dic. 1997). [Ed. David Lorimer. The Scientific and Medical Network, Gibliston Mill, Colinsburgh, Leven, Fife, Escocia.]

Curtis , H. y NS **Barnes** . *Invitación a la biología.* 4.ª ed. Nueva York: Worth, 1985.

Guenther , Herbert V. *Filosofía budista: teoría y práctica.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hamlyn , DW Una historia de la filosofía occidental. Londres: Penguin, 1988.

Hsing , Yun. *Loto en un arroyo.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.

Hume , David. «Una investigación sobre el entendimiento humano » *. Los empiristas.* Garden City, NY: Anchor, 1974.

Obras de Avi Sion

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: Lógica del futuro (1990); Lógica judía (1995); Ilógica budista (2002); Fenomenología (2003); La lógica de la causalidad (1999, 2003, 2010); Voluntad y conceptos causales afines (2004); Reflexiones (2005); Meditaciones (2006); Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009); A Fortiori Logic (2013). Estas obras pueden consultarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

ISBN 978-1495917592