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.

TEOLOGÍA

Una recopilación temática

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© Avi Sion , 1995-2009, 2022.

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.

Publicado por primera vez en 2009. Ampliado en 2014 y 2022.
Por Avi Sion. Ginebra, Suiza.

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
Teología.
Una recopilación temática.

ISBN: 978-1495972195

Abstracto

La teología trata sobre Dios y la Creación, o más precisamente, sobre nuestras ideas acerca de ellos, cómo se forman y se justifican en cierto modo, aunque se subraya que no pueden ser ni probadas ni refutadas.

Este libro es una recopilación temática extraída de trabajos anteriores [1]del autor a lo largo de trece años (1995-2009). Fue ampliado en 2014 (con un ensayo antiguo) y nuevamente en 2022 (con un nuevo ensayo).

[1] Nota: Algunos capítulos se han fusionado aquí. Asimismo, algunos capítulos se han dividido en secciones más pequeñas.

Prefacio

Algunos lectores podrían considerar fuera de lugar mis referencias ocasionales a Dios en algunas de mis obras. En la actualidad, muchos consideran que cualquier alusión a Dios es necesariamente apologética y prejuiciosa. Pero insisto: mis obras son *filosóficas seculares y racionales* . Simplemente me niego a dejarme intimidar por pseudofilósofos ignorantes que afirman que el ateísmo es un hecho científico establecido. Me considero un filósofo de la antigua y elevada tradición, que no admite dogmas de moda.

En este contexto, *la teología* se reconoce como un campo legítimo y noble de debate filosófico abierto, en el que tanto el teísmo como el ateísmo tienen voz y deben argumentar racionalmente, aunque ambos puedan permanecer siempre igualmente especulativos. En mi opinión, quienes afirman que el ateísmo es científico son tan pretenciosos desde el punto de vista epistemológico como quienes pretenden conocer lo Divino mediante la experiencia y el razonamiento ordinarios. El papel de la filosofía aquí se limita a eliminar ciertas ideas incoherentes y, por lo tanto, a reducir el campo a un número menor de ideas respetables. Más allá de eso, todas las creencias (incluidas las ateas) son convicciones personales.

Contenido

1. Capítulo Uno 5
    1. Lógica y misticismo 5
    2. Sobre las pruebas naturales de la religión 8
    3. La teodicea y la apuesta del creyente 17
    4. ¿ Prueba de Dios por analogía? 25
    5. ¿ Refutaciones de Dios? 27
2. Capítulo dos 35
    1. Los principales argumentos de Nagarjuna 35
    2. Otras cuestiones planteadas 46
    3. Budismo y teísmo 50
3. Capítulo tres 55
    1. Aplicación de criterios lógicos a la teología 55
    2. Concebir los atributos divinos 60
    3. Análisis de la omnisciencia y la omnipotencia 67
    4. Armonizar la justicia y la misericordia 73
    5. La ausencia de forma de Dios 80
4. Capítulo Cuatro 84
    1. Causalidad y voluntad 84
    2. Necesidad e inercia en la causalidad 93
    3. Voluntad directa e indirecta 100
    4. Materia, mente y espíritu 105
    5. Concebir la voluntad divina 108
    6. Darwinismo espiritual 113
    7. Perspectivas teológicas 116
5. Capítulo cinco 125
    1. Dos esfuerzos distintos 125
    2. Muchas personas hacen afirmaciones 128
    3. ¿ Cómo decidir? 131
    4. Una palabra sobre el budismo 133
    5. Evaluación de las reclamaciones 134
    6. Reconociendo la ciencia 137

6. Capítulo Seis 140
1. Interpretaciones de la meditación 140
2. La coexistencia de lo Uno y lo múltiple 149
3. El yo individual en el monismo 155
4. Ya está allí 162
7. Capítulo siete 168
1. La idea de Dios 168
2. La idea de la creación 170
3. Dos actos de fe 172
8. Capítulo Ocho 174
1. Sobre el alma 174
2. Acerca de Dios 179
3. Teología 185
9. Capítulo Nueve 187
1. Variedades de oraciones 188
2. Divina providencia 191
3. Intervención divina en la naturaleza y en la vida humana 198
4. El lado espiritual de la existencia 205
5. La utilidad y el valor de la oración 209
Referencias 217

1. CAPÍTULO UNO

Extraído de *Lógica Judaica* (1995),
Capítulos 2:4 (parte) y 14:1-2;
y los Anexos 10 y 11.

ASPECTOS LÓGICOS DE LA FE

1. Lógica y misticismo

Una de las dificultades del pensamiento religioso reside en sus expresiones categóricas del conocimiento.

En la mente humana existe una tendencia a confundir la comprensión conceptual con la percepción, considerándolas con el mismo grado de probabilidad. Sin embargo, mientras que la percepción (y sus derivados, que denominamos «hecho empírico») tiene un nivel de credibilidad bastante alto (rara vez se encuentra incorrecto lo que percibimos, en su forma más casi no procesada posible), la conciencia conceptual tiene mayores posibilidades, ya que incluye lo

imaginario, lo que nos permite proponer escenarios alternativos y, por lo tanto, una credibilidad relativamente menor, *desde el principio.*

Para la mente simple, que no ha reflexionado sobre cuestiones epistemológicas, el mero hecho de pensar en un escenario conceptual como respuesta a alguna pregunta es suficiente para justificarlo. No se necesita más evidencia ni verificación. Claro que este es un caso extremo. Supongo que una persona que practicara este enfoque del conocimiento a tiempo completo probablemente estaría en un manicomio. En realidad, todos practicamos estos atajos al conocimiento, aunque en distintos grados y, en algunos casos, en diferentes ámbitos.

El peligro reside en confundir *la especulación* con el conocimiento en su estado final.

Toda intuición o creencia es, estrictamente hablando, una especulación, que puede ser correcta o incorrecta. Tras una evaluación adecuada, que en sí misma es en cierta medida especulativa, podemos acercarnos a la verdad y afirmar con mayor seguridad si es correcta o incorrecta. Dicha evaluación consiste en examinar el contexto perceptivo y conceptual, todos los hechos e intuiciones conocidos, y juzgar su coherencia con la nueva idea propuesta, la tesis en cuestión, y considerar el impacto mutuo de estos conjuntos de información. Además, el contexto está en constante cambio, por lo que la evaluación debe ser continua y recurrente para mantener su precisión. Solo así podemos tener una certeza razonable.

En las primeras etapas del desarrollo humano, ya sea histórico o individual, tendemos a ser menos cuidadosos en nuestras evaluaciones del conocimiento. Con mayor madurez, debemos considerar nuestro supuesto conocimiento de manera más crítica y justa, sin prejuicios, con objetividad y libertad. Si no lo hacemos, a la larga sucumbiremos a la duda, y la estructura inevitablemente se tambaleará. Si es sólida, resistirá todas las pruebas; si es débil, puede fortalecerse, o de lo contrario no merece respeto. Este es un desafío que la religión también debe afrontar para sobrevivir.

La lógica no tiene objeción *alguna* al misticismo. No tiene prejuicios respecto al *contenido final* del mundo. Lo que le concierne a la lógica es *la morfología y la etiología de nuestro conocimiento* , las formas y los procesos que lo originaron. En cuanto al misticismo (la «Cábala»), parece constituir un intento de concebir escenarios —que, a primera vista, son especulaciones desde el punto de vista lógico— para explicar ciertos fenómenos o textos. Dado que las preguntas planteadas conciernen a ámbitos inaccesibles a la investigación científica, las respuestas son, en última instancia, inherentemente *inverificables* , aunque sea posible cierto grado de confirmación, duda, mejora o rechazo.

En otras palabras, existen proposiciones que difícilmente podrán ser probadas, ni correctas ni incorrectas, e incluso imposibles de evaluar de manera convincente. Se refieren a Dios, el principio de las cosas, el fin de los tiempos, etcétera. Están más allá de la comprensión humana, porque se encuentran fuera de su alcance mental o fuera de su universo.

Cualquier afirmación al respecto, positiva o negativa, es pura especulación desde un punto de vista humano normal. Incluso aquello que se afirma que es de inspiración divina, aunque bien podría serlo en realidad, es considerado por la lógica como especulativo; puesto que *nosotros* , la gente común, al escuchar tales afirmaciones, nos vemos obligados a considerar la posibilidad de que quien las profiere no haya sido inspirado, por ejemplo. Es un punto muerto.

No debemos rechazar sin más ni ser ingenuos, sino realizar la mayor evaluación posible y, aun así, mantener una mente abierta. Esto se desprende, en cierta medida, de las leyes bíblicas de la aducción. El hecho de que estas leyes se encuentren en la Torá atestigua la necesidad de cierto grado de empirismo y de ejercitar la facultad crítica. Es un reconocimiento de que los hombres (o mujeres), por su naturaleza, pueden confundir su imaginación y especulaciones con la realidad, y a menudo presentan afirmaciones infundadas de inspiración divina. Estamos llamados a juzgar con cautela.

Incluso dentro de la religión, si no especialmente en ese ámbito, las personas pueden equivocarse con mucha facilidad y tienden a aceptar sin cuestionar las ideas que les ofrece su capacidad conceptual. Lo cual no significa, aclaremos, que tal error sea inevitable o incluso habitual en la religión.

2. Sobre las pruebas naturales de la religión

Al analizar la lógica de documentos religiosos como la Biblia o el Talmud, no hemos tenido ocasión de considerar lo que los filósofos denominan «pruebas de Dios». La razón es sencilla: la búsqueda de tales pruebas no es un fenómeno religioso, al menos no originalmente, sino una preocupación de la filosofía secular (específicamente, de la rama llamada teología). Las pruebas de Dios en la Torá están implícitas en las epifanías y los actos divinos que relata, como su aparición a Moisés en la zarza ardiente o la división del Mar Rojo. Cuando los profetas argumentan en favor de Dios, no recurren a la filosofía abstracta, sino que se refieren a acontecimientos bíblicos que se dan por sentados. De manera similar, el Talmud parte del documento bíblico sin cuestionar críticamente su origen ni su contenido. Sin embargo, hoy en día, los debates teológicos inevitablemente se detienen en las pruebas naturales de la religión. La mentalidad moderna así lo exige.

Cabe señalar desde el principio que no existen pruebas irrefutables de las creencias del judaísmo, ni tampoco refutaciones. Todo argumento conocido, en un sentido u otro, tiene su refutación. A menos que cada uno de nosotros experimente personal y constantemente la Presencia de Dios, nos vemos obligados a confiar en *la fe* ; y, al carecer de tal experiencia, nuestra razón tampoco puede negar con certeza su Objeto. Las principales características que atribuimos a Dios en nuestro pensamiento, nuestra «definición» de Él

como Existente, Unitario, Único, Omnipresente, Omnisciente, Omnipotente, Creador y Señor de todo, Juez perfectamente justo y misericordioso, providencial y bondadoso, etc., son todas proyecciones intelectuales y emocionales (construcciones basadas en gran medida en datos de la Torá, sin duda), que en última instancia dependen de actos de fe.

Estos comentarios se aplican igualmente al cristianismo, al islam y a otras religiones monoteístas. En cuanto a sistemas como el hinduismo, el taoísmo o el budismo, también contienen creencias indemostrables e irrefutables, como la idea del karma o la noción de que la liberación es posible (mediante la meditación, por ejemplo). En toda religión existen ciertos puntos de partida que uno puede optar por aceptar o rechazar; la lógica se utiliza en ellas únicamente a partir de esos puntos.

Consideremos, en primer lugar, el argumento más natural a favor de la creencia en Dios. Al observar el mundo a nuestro alrededor, nos maravillamos ante el milagro de la ***existencia*** , ante el hecho de que *algo* exista, y más aún ante el grado de ***variedad, orden y complejidad*** de lo que existe, sin mencionar la maravilla de ***nuestra conciencia de todo ello*** . Este milagro general, que vemos a diario y que pasa desapercibido, es sin duda más impresionante que cualquier milagro particular, como la separación del Mar Rojo. ¿De dónde surgió todo esto? ¡No pudo haber estado siempre ahí! ¿Quién lo hizo posible? Es demasiado fantasioso para haber

ocurrido «por casualidad» y « *de la nada* » (¡incluso suponiendo que los conceptos de casualidad y nada tengan algún sentido!). Pensando así, podemos inferir fácilmente: ¡sí! Debe haber un Dios, poderoso y consciente en un grado muy elevado, que creó todo esto, el milagro de la Naturaleza.[2]

Sin embargo, por convincente que parezca este argumento [3], es fácilmente refutable. De igual modo, podríamos argumentar que si este universo que experimentamos es algo maravilloso, ¡ *cuánto más* maravilloso será una Entidad capaz de crearlo! Nuestro argumento inicial postulaba a Dios como explicación del sorprendente fenómeno que tenemos ante nosotros; pero, tras reflexionar, debemos admitir que con ello nos hemos creado un problema aún más complejo [4].

---

[2] Este tipo de búsqueda intelectual de la Primera Causa se encuentra en la filosofía griega. Una versión talmúdica es la historia del Midrash *Génesis Rabá* (cap. 38), según la cual el patriarca Abraham llegó al conocimiento de Dios razonando hacia atrás, desde cada cosa hasta su causa. En filosofía, este argumento se ha interpretado a menudo como basado en la idea de que todo tiene una causa, por lo tanto, el universo también debe tenerla; pero tal idea solo es coherente si aceptamos la de series infinitas, lo cual es bastante difícil de aceptar y que, en cualquier caso, si se aceptara, excluiría la aceptación de una primera causa. La versión más común hoy en día apela más bien a la necesidad de explicar el *hecho improbable* y *la riqueza* de la existencia; se refiere tanto a la complejidad como a la causalidad.

[3] ¡Y puedo dar fe de que ha habido momentos en mi vida en los que este ha sido el único argumento convincente que me quedaba para defenderme!

[4] En cuanto a la creencia, presente en el hinduismo y el cristianismo, de que Dios se ha manifestado en forma humana (encarnación), no se trata simplemente de un problema técnico más complejo, sino más bien de un concepto inconcebible: ¿cómo

Por lo tanto, podríamos argumentar: **si el mundo requiere explicación, ¡cuánto más Dios!; y si Dios no requiere explicación, ¡cuánto menos el mundo** ! En resumen, nuestra intervención solo ha sido momentáneamente satisfactoria; el problema inicial sigue esencialmente sin resolverse; si logramos algo, fue complicar aún más las cosas.

Así pues, tanto si nos referimos a la existencia del mundo como un todo (estableciendo un argumento cosmológico) como a la variedad, el orden y la complejidad de sus partes (un argumento teleológico), el impacto lógico de tales argumentos ontológicos es idéntico: nulo. Mediante este razonamiento podemos descubrir que la materia pudo haber sido creada *de la nada* por un Ser espiritual, pero esto no nos proporciona una explicación *definitiva* de las cosas. La existencia y el poder del Creador siguen siendo un misterio

puede un recipiente contenerse a sí mismo? En todo caso, tal aparición tendría que postularse como una ilusión proyectada, una especie de holograma, en el mejor de los casos; no puede proponerse como un cuerpo material «real» como el de los seres humanos.

formidable [5]. En cualquier caso, cabe señalar que esta neutralización del argumento no prueba nada en contra de la idea de Dios; simplemente significa que el razonamiento propuesto no es lógicamente concluyente.

Un enfoque filosófico alternativo a la cuestión es epistemológico, más que ontológico. Podemos preguntarnos: ¿qué *constituiría,* en principio, una prueba definitiva a favor o en contra de cada uno de los preceptos de la religión? ¿Qué se necesitaría para convencernos firmemente? Por ejemplo, con respecto a la existencia de Dios, cabría suponer que alguna manifestación de la Divinidad, como una gran luz o

---

[5] Cabe señalar que este argumento suele malinterpretarse como un intento de explicar la materia. Pero, en esencia, no es así; pues la mente (compuesta por la materia de nuestras experiencias internas y el alma que parecemos tener) es un enigma igual de fascinante, si no más. El problema es más amplio: *la existencia* . Desde esta perspectiva, podemos decir que el judaísmo, que concibe un Dios espiritual eterno, anterior y perdurable sobre toda la materia, y Aristóteles, que concibe un universo eterno, que incluye a Dios y la materia, coinciden básicamente en cuanto a la eternidad de la existencia como tal (para el primero, solo en lo que respecta a la existencia de Dios; para el segundo, de forma más amplia). Esto resulta irónico, considerando cómo algunos comentaristas presentan estas doctrinas como radicalmente contradictorias; discrepan, pero únicamente en relación con la cuestión de la longevidad de la materia. Una contratesis verdaderamente radical es la afirmación de que la existencia surgió espontáneamente de la no existencia; al parecer, algunas personas lo creen. Pero conviene señalar cómo esta última tesis resulta "imaginable": visualizamos el evento como una caricatura en la televisión, la pantalla está inicialmente vacía, y luego, ¡pop!, aparece un universo de la nada; sin embargo, para empezar hay una pantalla, y puede haber eventos invisibles detrás de ella.

un suceso muy sobrenatural, convencería firmemente a cualquier empirista.

Sin embargo, es concebible que incluso en tales condiciones, una vez superada la sorpresa y tras haber tenido la oportunidad de reflexionar, ¡uno pueda incluso dudar de su visión! Normalmente, no dudamos de ninguna experiencia a menos que tengamos motivos para ello, debido a alguna experiencia contradictoria; sin embargo, el intelecto siempre es capaz de escepticismo y podría encontrar alguna justificación para ello incluso en las condiciones mencionadas [6]. Podemos considerar este escenario aceptable para la Torá, puesto que sabemos, por su contenido, que incluso después de presenciar acontecimientos extraordinarios como el Éxodo de Egipto o la Entrega de la Torá en el Sinaí, hubo individuos que, evidentemente, como demuestran sus acciones, tuvieron dudas sobre la realidad o el significado de estos acontecimientos.

Respecto a las características de Dios que hemos mencionado, además de la Existencia, cabe hacer los siguientes comentarios. La mayoría de estos conceptos encierran cierta perplejidad lógica. ¿Cómo puede Dios tener tantos atributos y poderes y, sin embargo, ser uno? Algunos, como Maimónides, intentan eludir la cuestión afirmando que

[6] Entre las hipótesis que han circulado en los últimos años para explicar la experiencia del Sinaí se incluyen, por ejemplo, referencias a sustancias psicotrópicas, a dispositivos tecnológicos o a la visita de seres extraterrestres.

su unicidad es algo distinto de la unidad de cualquier cosa en el mundo natural, que es única; o bien, alegando (contrariamente a la práctica de la Torá) que solo podemos describir a Dios mediante proposiciones negativas, diciendo lo que no es (no plural, no finito, etc.). Pero estos son artificios que no resuelven realmente las paradojas. Dios como trascendente e inmanente a la vez, creador increado y motor inmóvil de todo, omnisciente con una perspectiva interna y externa, omnipotente con un control insuperable de los acontecimientos: todos estos conceptos son *extrapolaciones extremas de los poderes y acontecimientos naturales* , pero no tenemos experiencia de ellos ni capacidad para comprenderlos.

¿Cómo puede un ser humano, sin saberlo todo, *saber* que Dios lo sabe todo? ¿Cómo puede un ser humano, en cuya experiencia todos los poderes son finitos, *saber* de un agente de voluntad capaz de hacer lo que quiera? En el mejor de los casos, se trata de una fantasía de Walt Disney, sin atención al detalle. Las definiciones de tales conceptos ilimitados son inevitablemente *un mero juego de palabras* ; no se refieren a nada que conozcamos realmente. De hecho, los conceptos están *plagados de problemas lógicos* . ¿Puede un ser omnisciente saber que es omnisciente? Solo puede suponerlo, pues bien puede haber algo más allá de su conocimiento del que no sea consciente [7]. ¿Incluye la

[7] Por supuesto, *por definición* (deductivamente), un ser omnisciente es consciente de su omnisciencia. Pero el problema radica en el nivel inductivo, en el desarrollo gradual. Es necesario profundizar en este y otros temas similares.

omnipotencia la capacidad de autocreación ex nihilo? La idea es inconcebible. ¿Cómo podemos concebir a Dios como omnipresente, el ser y sustentador del ser de todos los existentes materiales, mentales y espirituales, el contenedor de todo el universo, y aun así no caer en el panteísmo, como hizo Spinoza?

Y así sucesivamente; mi propósito aquí no es agotar el tema ni provocar una pérdida de fe, sino simplemente señalar que cualquier intento de racionalizar nuestras ideas habituales sobre Dios es una muestra de ingenuidad. Es mejor reconocer con humildad las dificultades que esto implica y nuestra dependencia de la fe.

Para concluir este tema, debemos decir que la razón puede ordenar y dar coherencia a nuestros pensamientos sobre Dios y otras creencias religiosas, pero nunca puede probarlas definitivamente. Es inútil buscar pruebas concretas. No hay escapatoria a la necesidad de *la emuná* , la fe. La fe es esencial para la libertad de voluntad y la responsabilidad moral: si el acto moral se realiza bajo la coacción, por así decirlo, de la mera lógica, el ser humano pierde su condición especial de decisor. Decir esto no implica ofrecer una prueba trascendental de la religión, sino simplemente una perspectiva explicativa, propuesta desde dentro de la religión, tras su aceptación. Quienes no se deciden no se ven obligados lógicamente por ella, pero siguen siendo libres de elegir por sí mismos si **creer o no creer** .

Además, cabe señalar que la prueba de la existencia de Dios no implica en absoluto la prueba del resto de la religión. Dado que Dios existe, subsiste la cuestión de en *qué documento religioso, si es que hay alguno,* debemos confiar como mensaje divino. ¿Debe ser la Torá, los Evangelios, el Corán o el Bhagavad Gita? ¡Aquí también se requiere un acto de fe adicional! Además, incluso aceptando la Torá escrita en su conjunto (en nuestro caso) [8], se requieren *multitud* de actos de fe adicionales para creer en la Ley Oral (el Talmud y los desarrollos rabínicos posteriores). *Cada* ley, actitud e historia en la Biblia y la literatura religiosa posterior es un conjunto complejo de creencias independientes que requieren un nuevo acto de fe. Lavarse las manos por la mañana, la *nidá (* invitación) al *mikve (baño ritual)* , así como la creencia en entidades invisibles (como los ángeles), actos (como el juicio divino) y dominios (como el Mundo venidero) son conjuntos de actos de fe.

Desde esta perspectiva, la exigencia de pruebas de la existencia de Dios se convierte simplemente en el comienzo de un proceso infinito. Si esperáramos las respuestas,

---

[8] Lo cual no es tarea fácil, dada su falta de sistematización (¿por qué la declaración histórica de Dios a la humanidad sería tan desordenada, tan «improvisada»?); y las numerosas inexactitudes e inconsistencias aparentes que contiene (tanto las señaladas por los rabinos como las que ignoraron); sin mencionar el espacio desproporcionadamente grande que se le da a asuntos aparentemente menores, mientras que los temas importantes se pasan por alto o se ignoran por completo. Pero aquí no procede una crítica de la Torá: el presente trabajo la toma, en la medida de lo posible, como punto de partida.

rechazando la fe, jamás encontraríamos el tiempo para adentrarnos en la religión.

3. La teodicea y la apuesta del creyente

En cualquier caso, en la práctica (y debemos insistir en este punto), la gente no se vuelve religiosa por argumentos racionalistas, sino por motivos más viscerales. La buena filosofía procura abstenerse del racionalismo extremo y, si bien suele rechazar el anarquismo confuso, está abierta a una considerable especulación e intuición. Pero la religión permite una mayor libertad al irracionalismo que reside en nosotros, a nuestros anhelos más profundos e instintivos y a nuestras respuestas emocionales. Esta es, creo, su dimensión humana; nos hace más que máquinas.

Desde luego, los extremos de la religión, el "fundamentalismo" o, más precisamente, el "integrismo" [9], son en gran medida producto de un racionalismo excesivo (en un sentido peyorativo del término: es el racionalismo de los simplones), lo que explica la severidad que históricamente han implicado con mucha frecuencia (sus expresiones, en particular la violencia, son, por supuesto, irracionales).

Lo que hace que la gente sea religiosa en la práctica son cosas banales como la esperanza de felicidad en la tierra (que se transforma gradualmente en esperanza de vida en el más allá), la esperanza de mejores relaciones humanas, la esperanza de comprensión, amor, armonía, una mujer u hombre, hijos; también, la liberación de los miedos, la protección de las dificultades de la vida y de la muerte, la

---

9 *«L'integrisme»* , una palabra francesa que parece estar incorporándose al inglés . Resulta útil porque describe el imperio total que la religión puede ejercer sobre sus seguidores, arrastrándolos hacia un compromiso cada vez más exigente. Sin embargo, su connotación es especialmente política; lamentablemente, vienen a la mente las tácticas terroristas de diversos fanáticos islámicos o la teocracia absoluta de los *ayatolás iraníes* (clérigos), que actualmente presenciamos a diario en las noticias. El término sigue siendo preciso en este contexto, sugiriendo totalitarismo, el deseo de algunos de que *todos los* demás sigan su camino y de controlar *todos* los aspectos de sus vidas. «Fundamentalismo» indica más bien el nivel de *texto* al que recurren los seguidores para fundamentar sus creencias; es decir, un enfoque ingenuo y superficial de la exégesis textual. Detrás de la intolerancia, que también se encuentra en cierta medida en el mundo judío actual, está la severidad hacia uno mismo que parece exigir la religión (y otros puritanismos): esto es lo que nos lleva a mirar a los demás con dureza.

liberación de la culpa y de la incertidumbre, la absolución y la guía. (Estos son trazos muy generales, pero entiendes a qué me refiero). La religión hace promesas y amenaza, capturando víctimas fáciles y luego tejiendo una red cada vez más estrecha a su alrededor, con movimientos expertos y la ayuda de sus propias víctimas (estas palabras pueden sonar duras, desilusionadas; pero esta es una perspectiva que tiene algo de verdad). La religión tiene psicología, sabe qué mueve a la gente.

El ser humano posee su propia intuición de la justicia. No es idéntica ni de igual intensidad en todas las personas, pero constituye la fuente de su capacidad para comprender el concepto. Esta intuición personal puede verse influenciada, de una u otra forma, por doctrinas religiosas o de otro tipo —las influencias culturales pueden provocar una reconstrucción racionalista o incluso forzosa del instinto en el individuo—, pero epistemológicamente las precede. El concepto de justicia, por tanto, es en todos los individuos el resultado de un compromiso entre la percepción personal y las presiones socioculturales, cuyo poder sobre el individuo depende de la combinación particular de deseos, temores y culpas que, en un momento dado, determinan su susceptibilidad.

Aparentemente, todo esto tiene poco que ver con Dios, ¡y más con la psicología y la sociología! Pero, en realidad, dado que la religión se aferra tan firmemente a la idea de Dios, tendemos a asociar ambas, y solemos pensar que distanciarnos de la primera implica distanciarnos de la

segunda. La creencia en Dios es teológicamente concebible sin creer en una religión; muchas personas han intentado optar por este punto intermedio. Pero, en la práctica, el vínculo es bastante fuerte. La resistencia a la religión surge en la medida en que, o cuando, las promesas o amenazas que hace se consideran empíricamente insostenibles.

¿Qué esperamos de Dios cuando le pedimos justicia y misericordia? *Justicia* : que nosotros y nuestros seres queridos seamos recompensados por nuestras buenas obras y que nuestros enemigos sean castigados por sus malas acciones y privados de sus dones. *Misericordia* : que nosotros y nuestros seres queridos recibamos dones de gracia y seamos perdonados por nuestras malas acciones. Cuando nuestros corazones son generosos, comprendemos que Dios puede recompensar las buenas obras de nuestros enemigos y, ocasionalmente, perdonar sus malas acciones. Todo esto es un instinto básico del ser humano. Sobre esta base podemos orar por nuestra protección, nuestro sustento, nuestra felicidad, etc.

Por supuesto, los conceptos que implican estas oraciones, ya sean generales o específicas, son complejos. Tienen muchos aspectos, niveles y grados.

Lo bueno y lo malo pueden ser espirituales, mentales, físicos, emocionales, políticos, sociales, económicos, ambientales o incluso estéticos; y pueden manifestarse en diversos grados, directa o indirectamente, de forma categórica o condicional. Uno puede causar bien o mal a los designios de Dios, a sí mismo, a otras personas

(individualmente, en grupos o como especie), o incluso a los animales o la vegetación (individualmente, en grupos o como especie) [10]. Además, pueden existir armonías y conflictos entre todos estos ámbitos: se influyen mutuamente, de forma natural y lógica, de diversas maneras, y es necesario establecer o identificar jerarquías. Adicionalmente, nuestras percepciones entran en juego: el estatus objetivo de un valor o desvalor suele ser irrelevante o discutible, y nuestras intuiciones subjetivas al respecto pueden tener mayor impacto.

Asimismo, los amigos y los enemigos pueden ser reales o imaginarios. Estas nociones se refieren básicamente al beneficio o al daño que otras personas nos causan (de las diversas maneras ya mencionadas). Pero en tales valoraciones intervienen motivos y emociones: cuestiones de

---

[10] En lo que respecta al mundo mineral, el tema es discutible. Solemos considerar que los conceptos de bien o mal se aplican a tales objetos solo en relación con los seres vivos, o eventualmente con Dios. Sin embargo, se podría decir, de forma más absoluta, que la destrucción incluso de una piedra es "mala" para ella, o que una gema, una obra de arte o una maravilla tecnológica tiene un "valor" intrínseco como apogeo del universo. Pero dentro de tal noción, no habría grados ni condiciones. Lo bueno de una cosa sería su existencia inmutable; lo malo para ella sería cualquier modificación en su ser, en cuyo caso sería *otra* cosa, que a su vez tendría relaciones de valor de "o esto o aquello" con los eventos. En cuanto a Dios, a quien concebimos como indestructible e incluso inmutable (aunque un agente libre del cambio), los conceptos de bien o mal no se aplican a Él personalmente; Como mucho, podemos decir que lo que Él quiere es bueno, y lo que Él quiere que nosotros (a quienes les ha otorgado cierta capacidad de elección) queramos es bueno, y no querer es malo.

amor, odio o indiferencia, sinceridad o insinceridad, por ambas partes. Hay amigos y enemigos de hecho (en virtud de su impacto objetivo) y enemigos de intención (que se refieren a si nos afectan de una u otra manera deliberadamente, incidentalmente o por accidente).

Suponemos y esperamos que Dios, el Juez y Árbitro, examine todos estos factores y dicte y haga cumplir una decisión justa.

La invocación a Dios presupone la creencia en el bien y el mal. El zen afirma que el bien y el mal están vinculados, y sus adeptos intentan ver el mundo con neutralidad, sin este concepto dualista. Es cierto que la *idea* del bien automáticamente conlleva la *idea* del mal —o al menos, la ausencia del bien— por *contraste* . Lógicamente, los conceptos pueden fundamentarse en relación con un estándar de valor, que simplemente «traslada la responsabilidad» a una norma arbitraria, a menos que se puedan identificar valores universales. Pero, en realidad, en los seres humanos, estos conceptos de bien y mal son muy difíciles de precisar; son vagos, variables y a menudo inconsistentes. Es más bien un instinto, o a lo sumo una intuición, lo que nos lleva a concebir el bien o el mal. Este es uno de los mayores logros de nuestra facultad conceptual: discernir lo inefable, pero no menos valioso que la percepción sensorial. Es la dignidad y la decencia de los seres humanos.

En relación con Dios, lo que los humanos buscan, y lo que los impulsa a entrar y practicar la religión, es un conjunto de

reglas para el juego de la vida. Si las siguen y realizan ciertas acciones (en el sentido más amplio), les irá bien, como desean; y si no, pueden esperar consecuencias negativas. Es *un pacto* en el que queremos creer y por el que estamos dispuestos a pagar (admitamos o no nuestro mercantilismo). Es una exigencia racionalista de un mundo comprensible en el que el bien y el mal tengan su lugar. La religión llega y promete precisamente eso: una causalidad ordenada (en el caso de las religiones teístas; en el caso de religiones como el taoísmo y el budismo, la oferta es diferente: una evasión mediante la trascendencia de la dicotomía bien-mal). Uno acepta la doctrina con esperanza e *intenta percibir el mundo de la manera prescrita* para obtener consuelo.

Tras un largo periodo de aprendizaje, pueden surgir dificultades al descubrir que las reglas prometidas no se cumplen y que la sucesión de acontecimientos buenos y malos en nuestras vidas, cualesquiera que sean para cada individuo, no se ajustan necesariamente al programa prometido [11]. En este punto, la religión propone dominios trascendentales: el cielo y el infierno [12]. Una percepción de los acontecimientos contraria a las expectativas que la religión suscita, junto con la convicción de haber seguido las reglas al pie de la letra, puede provocar una pérdida de fe y el

---

[11] En este contexto, vale la pena citar a George Santayana (fallecido en 1952): «El fanatismo se describe como redoblar los esfuerzos cuando se ha olvidado el objetivo». Es evidente que no todos reevalúan sus lealtades ideológicas.

[12] Cabe mencionar que la idea del infierno se originó en el zoroastrismo, una religión dualista del siglo VI a. C. que aún cuenta con seguidores. Véase Roberts, pág. 169.

abandono de la religión, o de partes de ella. Pero persiste un vacío si el mundo sigue pareciendo irracional: una necesidad de justicia insatisfecha.

La *apuesta del creyente* [13]es que Dios existe y que su elección particular de religión (o incluso la religión que él mismo diseñó, o una variante de una religión establecida) es la correcta para sí mismo. Es una apuesta, porque la negativa a dar un salto de fe es, en sí misma, un salto de fe hacia algo que también debe ser evaluado.

- ¿Qué pasa si mi religión es **verdadera** y me abstengo de practicarla? ¿Saldré perjudicado o me perderé cosas buenas?
- ¿Y si mi religión es **falsa** y la sigo, arruinaré mi vida o la desperdiciaré?
- ¿Qué ocurre con **otros** sistemas de creencias existentes en el mercado? ¿Cómo se comparan en términos de credibilidad y eficacia?

La decisión implica un cálculo de gran alcance, que podría denominarse la esencia de *la teodicea* , pero en última instancia, *cierto* acto de fe sigue siendo inevitable, sea cual sea la dirección.

---

[13] esto se conoce como *la apuesta de Pascal* ; pero como yo lo pensé de forma independiente, y estoy seguro de que otros también, y un nombre más descriptivo me pareció apropiado, le he cambiado el nombre.

4. ¿Prueba de Dios por analogía?

Recientemente escuché al rabino Marc Raphaël Guedj de Ginebra argumentar, en un sermón, que «así como el alma del hombre ve pero no es vista, Dios ve pero no es visto». Ya había visto un argumento similar en la literatura rabínica, o quizás se trataba de la proposición más simple de que Dios es para el mundo lo que el cuerpo es para el alma [14]. Esto es, por supuesto, un argumento *por analogía* . Sin embargo, cabe señalar que la analogía es *imperfecta* , ya que consideramos que Dios creó el universo, mientras que no consideramos que el alma del hombre cree su cuerpo [15].

En cualquier caso, como se desprende de la objeción anterior, y como siempre he sostenido, si bien la analogía no es errónea en sí misma, rara vez, o nunca, resulta concluyente. Es cierto que la analogía tiene cierta validez, pero esta debe sopesarse frente a las diferencias. Siempre existen diferencias; de lo contrario, las cosas comparadas no serían dos, sino una sola. La cuestión radica en estimar la importancia de dichas diferencias. En el caso planteado,

---

[14] Este argumento, por cierto, se encuentra en la filosofía india, concretamente en Ramajuna (1100 d. C.). (Véase Ferm, p. 15).

[15] De hecho, dudo que la idea de que Dios mantiene una relación con el mundo similar a la que el alma del hombre mantiene con su cuerpo sea estrictamente correcta; podría interpretarse como una especie de panteísmo, algo que desagrada a los rabinos.

como todos admitirán, nuestros conceptos de Dios y del Hombre no difieren simplemente en escala.

Además, antes de intentar inferir a Dios a partir del Hombre, debemos considerar con mayor profundidad si nuestro concepto de Hombre es conocimiento o teoría. Nosotros (yo incluido) asumimos que el Hombre tiene un «alma» basándonos en el hecho de la consciencia: los fenómenos no solo se manifiestan, sino que parecen aparecer *ante* alguien; lógicamente, se requiere un Sujeto que experimenta las cosas. Sin embargo, muchas personas (en particular, los budistas) niegan esta inferencia y enfatizan la transparencia del «alma», su falta de manifestaciones concretas, para concluir que la existencia del «alma» es una ilusión.

Además, el solipsismo sigue siendo una posibilidad filosófica (aunque no una por la que me inclino personalmente). Yo, el Sujeto, percibo algunas cosas más cercanas a mi aparente centro de percepción, a las que llamo «mi cuerpo»; y percibo (de forma más completa, aunque menos íntima) otros cuerpos más allá del mío, que se asemejan al mío y se comportan como él; y de ello concluyo que «hay otras personas ahí fuera», es decir, entidades que son conscientes, aparentemente volitivas y emotivas, en resumen, que aparentemente, como yo, «tienen alma». Pero esa inferencia, aunque es una buena hipótesis de trabajo, carece de certeza deductiva; aún es perfectamente concebible que las «otras personas» que percibo sean fantasmas vacíos.

Evidentemente, estas dudas más profundas (aunque sutiles) debilitan aún más el argumento por analogía que

mencionamos al principio. Si el alma humana está en duda, no puede utilizarse de forma convincente para apoyar la existencia de un alma universal (es decir, Dios).

5. ¿Refutaciones de Dios?

a. El contraargumento que he presentado (capítulo 14.1), según el cual *si el mundo requiere explicación, ¡cuánto más la requiere Dios* !, es una excelente manera de neutralizar ciertas pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Un Ser capaz de crear un mundo tan grande y maravilloso como este, tiene que ser aún mayor y más maravilloso; postular la existencia de tal Ser aumenta, en lugar de disminuir, las dificultades teóricas y, por lo tanto, no presenta ninguna ventaja lógica.

Esto es comparable al conocido contraargumento de que *si el mundo requiere una causa, entonces Dios también la requiere* , pues si el antecedente se basa en el principio de que todo requiere una causa, entonces el consecuente debe someterse al mismo principio. En otras palabras, la idea de que todo tiene una causa es una tesis de que la cadena causal es infinita; por lo tanto, no podemos usarla de manera consistente para justificar una tesis de primera causa. Creo que debemos admitir primeras causas dentro del mundo, por ejemplo, en los actos libremente voluntarios de los seres humanos (cuyas influencias no constituyen causas en el sentido determinista aquí utilizado); en ese caso, el mundo

puede no necesitar ninguna causa o puede tener como primera causa un Dios sin causa.

Podemos unir y contraponer las dos afirmaciones y decir que *si Dios no requiere causa ni explicación, tampoco el mundo* . Mi contraargumento, creo, es original, pero en última instancia, no es más que una ampliación de un contraargumento anterior [16]. En cualquier caso, estos argumentos no refutan la existencia de Dios, sino que simplemente neutralizan las supuestas pruebas de su existencia; es decir, demuestran que dichas supuestas pruebas no son concluyentes.

b. He dicho que tampoco se puede refutar la existencia de Dios de forma concluyente. Ciertamente, la teodicea —desde el Libro de Job— [17]nos da sobradas razones para dudar de Dios, tal como lo concebimos a través del judaísmo. *Si Dios es perfectamente justo y lleno de amor por sus criaturas, ¿cómo es posible que no se prevengan crímenes terribles ni se proteja a las víctimas inocentes?* No hay excusa para tal negligencia [18]: si la libertad humana hubiera sido imposible de crear (como algunos argumentan

---

16 Lo aprendí de Ayn Rand, pero creo recordar que Aristóteles ya lo había enseñado.

17 Por cierto, en relación con mis comentarios anteriores sobre aquellos que, para colmo de males, acusan sin fundamento a todas las víctimas de delitos o desgracias de habérselo merecido, me viene a la mente que Job ya lo había dicho en sus quejas contra las acusaciones injustas y crueles de sus tres amigos (véase también Ferm, págs. 61-62).

18 Argumentar que "Dios le da tiempo al criminal para arrepentirse" es absurdo, ya que así se olvida a la víctima.

[19]), aún existía la opción de no crear a la humanidad en absoluto (y respecto a por qué fuimos creados, nadie encuentra un argumento plausible).

Este argumento convence a muchos de que Dios no existe, o al menos de que no es como lo describen los apologistas, ya que existen evidentes contradicciones entre las expectativas que genera la religión y la experiencia histórica y personal. Sin embargo, si bien es poderoso, este argumento no refuta estrictamente la existencia de Dios: (i) Lo que es justo o injusto a veces, si no siempre, resulta ambiguo o problemático; los jueces o jurados suelen discrepar por diversas razones. (ii) Puede haber caminos ocultos hacia la justicia que, a largo plazo, restablezcan el equilibrio, como han argumentado con frecuencia los defensores de la fe.

Personalmente, no me impresionan demasiado tales argumentos, pues a (i) respondería que solo la víctima (inocente) puede decidir si se siente justamente tratada o no, si aún está viva y en condiciones de hacerlo, y a (ii) respondería que la justicia oculta o tardía es justicia denegada; la cuestión es la prevención, no la mera cura. Sin embargo, debemos admitir que ninguno de estos argumentos o contraargumentos nos permite llegar a una conclusión definitiva. Los argumentos basados en la teodicea, en el mejor de los casos, resultan en la improbabilidad de la

[19] Pero no veo por qué la eliminación oportuna de Hitler y sus secuaces habría sido un problema. Dado que el mundo puede existir perfectamente durante largos períodos sin tales horrores, se deduce que la libertad humana no los requiere.

existencia de Dios tal como lo imaginamos (es decir, justo y amoroso).

c. Existe otra objeción antigua que genera serias dudas sobre Dios, o al menos sobre Dios tal como lo concebimos. Es la siguiente: *si Dios es eterno, perfecto, autosuficiente y está satisfecho, entonces es inmune* a cualquier peligro o deseo, y por lo tanto no tiene necesidad ni motivo para crear/destruir, perseguir/evitar nada, ni utilidad para las cosas o eventos temporales. Dios, solo, sin necesidad de otros desde su completa consumación, sin nada que temer desde su eternidad, no pondría repentinamente en marcha turbulencias innecesarias en su unidad, generando mentiras [20]y sufrimiento sin razón concebible. No está solo ni aburrido, nada existe que lo afecte ni que sea capaz de hacerlo, así que ¿por qué se molestaría?

Creo que esto apunta a una contradicción importante. Significa que la *hipótesis* de que Dios existe con tales y cuales características (eternidad, etc.) queda refutada por los *datos empíricos* que demuestran la existencia misma de un mundo temporal (independientemente de las mentiras y el sufrimiento que contiene). Por lo tanto, lo que aparentemente tenemos aquí, en términos inductivos, no es una mera reducción de la probabilidad y una puesta en duda de una tesis, sino su rechazo y eliminación definitivos. ¡El mundo

[20] Cuando hablo de mentiras aquí, quiero decir que si la existencia es esencialmente unitaria, entonces se deduce que el mundo de la pluralidad es todo ilusiones, y las ilusiones creadas son mentiras.

no solo no es una prueba, sino una refutación de la existencia de Dios!

Este contraargumento no es nuevo en filosofía, pero no lo había considerado antes ni percibido su fuerza persuasiva. Me dejé seducir por argumentos de la literatura rabínica que aludían a la voluntad espontánea de Dios de crear el mundo y la humanidad por puro amor, para compartir su vida y alegría; pero ahora, tras reflexionar, me doy cuenta de que tales tesis carecen de fundamento. De ello se deduce que no solo tenemos (a) una ausencia de pruebas de la existencia de Dios, o (b) quejas que lo hacen improbable, sino que tenemos (c) en la misma existencia de un mundo temporal, una refutación real.

Pero, tras reflexionar más detenidamente, no estoy del todo seguro de la validez de la objeción anterior. ¡Pues la descripción de Dios que aquí se presenta lo asemeja a una piedra! Preferimos concebir a Dios a imagen y semejanza de los humanos, es decir, con libre albedrío (y en un grado extremo). Y creo, aunque aún no lo he demostrado, que la libertad de la voluntad requiere conceptualmente la capacidad (aunque no la necesidad) de actuar de forma completamente anárquica, sin propósito (ni siquiera el objetivo de actuar sin propósito). Si esta es, en efecto, una característica de la voluntad humana, entonces no hay razón para negar una característica similar a la voluntad divina.

d. Otro argumento influyente a favor del ateísmo es la perspectiva que la ciencia moderna le ha dado a la

humanidad sobre lo poco espacio y tiempo que ocupa en este universo.

La ciencia moderna, por supuesto, ha suscitado considerables dudas sobre la veracidad y exactitud de los relatos bíblicos y de otras religiones, tomados literalmente, sobre el universo y la posición de la humanidad en él. Los ejemplos de tales deficiencias son innumerables. Los críticos suelen señalar las numerosas e importantes deficiencias del relato bíblico de la Creación (por ejemplo, con respecto a la duración y el orden del desarrollo universal, la omisión de especies extintas y cambios geológicos, etc.); pero existen muchos otros problemas (por ejemplo, la propuesta de enumeración de grupos étnicos y sus relaciones). Asimismo, en otras religiones existen, según la ciencia moderna, graves errores (por ejemplo, la creencia hindú-budista en un universo cíclico eterno).

Sin embargo, el tema en el que deseo centrarme aquí no está relacionado con afirmaciones tradicionales específicas, sino que tiene un carácter más teológico:

(i) Aunque la ciencia moderna ha concluido que el universo no es infinito (sino que, según algunos, tiene un diámetro de unos 13.700 *millones de años luz*), también ha dejado claro lo minúsculo que es nuestro hogar en comparación (un planeta de unos 12.750 km de diámetro). Vivimos en *una simple mota de polvo* , en una galaxia que contiene unos 200.000 millones de estrellas como el Sol, en un mundo de unos 80.000 millones de galaxias (según un artículo que leí).

(ii) Además, nuestro planeta llegó bastante tarde al panorama mundial (tiene unos 4.500 millones de años, según he leído), y la especie humana, como tal, llegó muy tarde (aunque se considera que la vida comenzó aquí hace unos 4.000 millones de años, *el Homo sapiens* apareció en la cadena evolutiva hace quizás unos 200.000 años). La historia (que comprende los vestigios de la cultura humana) apenas abarca 6.000 años (o, más bien, últimamente, unos 10.000 años): es un detalle insignificante en la historia de la vida en la Tierra.

Así, la ciencia moderna ha demostrado que la humanidad es un detalle minúsculo en el espacio y el tiempo, y surge naturalmente la pregunta teológica: *¿por qué habría creado Dios un teatro tan enorme en el espacio y el tiempo, si su propósito en la creación fuera solo el drama de la redención humana?*

Antes del advenimiento de la ciencia moderna (que comenzó con la revolución copernicana), la gente imaginaba su vida como el centro de atención, un escenario no mucho más grande que la Tierra ni mucho más antiguo que la historia de la humanidad. Pero ahora sabemos que somos un simple detalle en un tapiz inmenso.

Galileo fue perseguido por algunos clérigos, quienes comprendieron el peligro que representaba para sus doctrinas religiosas; y no estaban muy equivocados en esa suposición. El ateísmo moderno se basa en gran medida en *la perspectiva que* la ciencia moderna (astronomía, biología) ofrece sobre la humanidad. Paradójicamente, la arrogancia

humana actual se fundamenta en la humilde comprensión de la insignificancia humana en el gran esquema de las cosas.

La cuestión no radica únicamente en lo que la Biblia afirma incorrectamente o no dice, sino, sobre todo, en una cuestión de dimensiones, de la desproporción entre nosotros y el resto del universo. Esta idea, tácita o explícitamente, constituye un poderoso argumento a favor del ateísmo en el mundo actual. Los defensores de la religión deben tenerla en cuenta y proponer respuestas convincentes. Y, en efecto, tras una reflexión, el argumento de la perspectiva no es insuperable.

Podríamos darle la vuelta y decir: Dios creó un mundo tan inmenso a nuestro alrededor para *darnos una idea de su infinita grandeza* . Nuestro universo entero, a pesar de su inmensidad a nuestros ojos, es quizás, a su vez, una simple mota de polvo a los ojos de Dios. Los fieles siempre han reconocido la grandeza de Dios en comparación con los humanos, e incluso la han considerado un argumento a favor del asombro y la adoración.

Además, podría argumentarse que Dios también quiso *darnos una muestra de su gran amor por nosotros* . ¿Cómo? Si uno considera que una tarea tiene poco valor, le dedica poco tiempo y esfuerzo. Pero Dios necesitó miles de millones de años de compleja preparación antes de crear a la humanidad: formó y destruyó estrellas, formó nuestro planeta, desarrolló la vida en él, creó y destruyó numerosos hábitats y especies, hasta que finalmente la especie humana (aún muy perfectible) surgió históricamente.

En este contexto, podemos citar, por ejemplo, el Salmo 113:5-6.

> *"¿Quién es como el Eterno Dios nuestro, que, entronizado en lo alto, se humilla para contemplar los cielos y la tierra?"*

Como un artista de gran genio, Dios ha creado una obra maestra monumental en torno a los detalles que más le importaban, para dotarla de riqueza y profundidad. En su amor infinito, nos ha brindado gratuitamente atención y cuidado a criaturas inferiores como nosotros (¡un poco como si adoptáramos microbios como mascotas!).

2. CAPÍTULO DOS

Extraído de *La ilógica budista* (2002),

Capítulo 10.

NAGARJUNA SOBRE DIOS Y LA CREACIÓN

1. Los principales argumentos de Nagarjuna

Nagarjuna pretendía demostrar [21]que es «inexplicable afirmar la existencia de Dios como creador del universo» [22]. Lo hace mediante varios argumentos, que intentaré resumir y evaluar, basándome en la explicación de Cheng. Permítanme aclarar desde el principio que personalmente no creo que podamos

---

21 Véase Cheng, págs. 89-96 sobre este tema. Se refiere a MT XXII, así como a TGT X, XII:1 y al último capítulo.

22 Cabe señalar que Nagarjuna identifica a Dios con la deidad india *Isvara* . Cheng se pregunta de paso si esta identificación era correcta; en mi opinión, una identificación más precisa habría sido con el *Brahman* del hinduismo. Sin embargo, esto no nos concierne aquí, ya que los atributos que utiliza para describir a Dios corresponden a los que cualquier filósofo occidental reconocería.

probar ni refutar la idea de Dios [23], por lo que no se me puede acusar de tener intereses ocultos en este tema. Si la conclusión de Nagarjuna se considera una refutación y negación del concepto, estoy demostrando que es errónea. Pero si se considera una simple negación de que el concepto pueda probarse, coincido con él, pero demuestro que su razonamiento a favor de dicha conclusión es lógicamente inadecuado.

(a) Un argumento se plantea de la siguiente manera: «Si existe el hecho de producir, fabricar o crear… ¿qué es lo producido?». Puede ser lo «ya producido», lo «aún no producido» o lo «en proceso de producción». Según Nagarjuna, estas tres alternativas pueden refutarse del mismo modo que el concepto de movimiento, por lo que la producción «no puede establecerse» y, por consiguiente, «no tiene sentido» afirmar la existencia de un «creador o fabricante».

El patrón y el contenido de este argumento ya nos resultan familiares (véase más arriba); Nagarjuna simplemente lo repite aquí, haciendo referencia al universo y a Dios. Pero, como ya hemos demostrado, el argumento contra la producción carece de fundamento lógico, por lo que la conclusión contra el creacionismo y Dios que se deriva de él

---

[23] Normalmente sigo la tradición judía de escribir la palabra de forma incompleta, como «Dios», pero esto ha resultado confuso para muchas personas. El motivo de esta tradición es evitar que la palabra sea llevada a un lugar impuro, o que se rompa o se borre físicamente.

también carece de credibilidad. [24]Cabe señalar, además, que Nagarjuna no establece, como suelen hacer los filósofos, ninguna distinción radical entre «producción» en el sentido aplicable dentro del universo (que es una mera reorganización de elementos preexistentes) y «creación o fabricación» en el sentido aplicable al universo (que es *ex nihilo* , o al menos una conversión de la sustancia espiritual de Dios en sustancias materiales y de otro tipo).

(b) El siguiente argumento que revisaremos es más interesante. Supongamos que algo (simbolizado por una 'x') es "creado o producido por alguien o algo". Ahora bien, x debe ser creado "por sí mismo", "por otro", "por ambos" o "sin causa alguna". Pero, en primer lugar, x no puede ser creado por sí mismo, pues eso implicaría que "crea su propia sustancia", y "una cosa no puede usarse a sí misma para crearse a sí misma", ya que eso sería "acción reflexiva", es decir, la cosa sería "sujeto y objeto a la vez", lo cual es imposible puesto que "sujeto y objeto son diferentes". En segundo lugar, x no puede ser creado por otra cosa, porque esta última constituiría "condiciones causales" y estas deben considerarse como "su sustancia", por lo que serían "la misma" y no "diferentes". De ello se deduce que x no puede ser

---

[24] Falacia de la premisa no concedida. Consiste en dar por sentada una premisa que no es generalmente aceptada y que no ha sido suficientemente fundamentada, o incluso que es generalmente rechazada o que ha sido refutada de manera convincente.

creado tanto por sí mismo como por otro. Por último, x no puede ser creado sin causa alguna, porque "se produciría una falacia de eternalismo".

No me queda claro qué o quién es el sujeto, x, de este argumento. Podría referirse al universo o a Dios. En cualquier caso, el argumento parece ser que una cosa no puede ser autocreada, ni creada por otro, ni ambas cosas, ni increada (es decir, ninguna de las dos). Con respecto a la autocreación, estaría de acuerdo con Nagarjuna en que el concepto es absurdo. Sin embargo, su segunda tesis, que niega que algo pueda ser "hecho por otro", no es convincente. Afirma que las causas o condiciones de algo deben contarse como parte (de la sustancia) de esa cosa, de modo que el supuesto "otro" en realidad no es "otro" (lo que implica que el concepto de creación por otro es contradictorio en sí mismo). Pero no solemos contar todas las "condiciones causales" de una cosa como parte de ella o de su sustancia; Podríamos hacerlo en algunos casos, si dichos antecedentes son exclusivos de esa cosa y no se pueden usar otros factores para definirla, pero normalmente los consideraríamos eventos separados que la producen.[25]

La tercera tesis, contra la creación tanto del yo como del otro, podría aceptarse sin más, puesto que hemos admitido su primera tesis de que es imposible que algo se cree a sí mismo (completamente, *ex nihilo*). Alternativamente, podríamos interpretar la tercera tesis como referida a algo creado parcialmente por otro, y que luego esa parte procede a crear

[25] Falacia de la premisa no concedida.

las partes restantes. Si concebimos así la tercera opción de Nagarjuna, como la creación del otro y del yo en secuencia, debemos discrepar en que esto sea imposible. En cuanto a la cuarta tesis, que algo no puede ser creado ni por el yo ni por el otro, es decir, puede ser increado, de nuevo son posibles dos interpretaciones. Una, que Nagarjuna menciona, es que lo incausado siempre ha existido; Nagarjuna lo considera imposible, de acuerdo con la doctrina budista de que la eternidad es un concepto falaz, pero no he visto ninguna justificación lógica de ese punto de vista y, desde mi perspectiva occidental, la eternidad (de Dios o del universo) es perfectamente concebible. Otra interpretación, que Nagarjuna aparentemente ignora, es que algo podría surgir espontáneamente, es decir, aparecer de la nada; esta es una idea que algunos consideran inconcebible, pero podemos aceptarla como al menos imaginable.[26]

En resumen, Nagarjuna concibe cuatro escenarios para la creación y afirma encontrar razones para rechazarlos todos, concluyendo que la idea de que Dios cree el universo es impensable y, por lo tanto, que Dios es ininteligible. Sin embargo, sus argumentos no nos convencen del todo. Solo su rechazo a la autocreación tiene sentido. Su rechazo a la creación por otros es forzado. Sus interpretaciones de «ambos» y «ninguno» son incompletas, y podemos ofrecer

---

26 Falacia de la negación absoluta. Consiste en negar una teoría sobre un tema y dar la impresión de que, al hacerlo, se niegan todas las teorías posibles al respecto. Para que la negación sea exhaustiva, es necesario considerar todas las teorías alternativas antes de llegar a una conclusión tan negativa.

otras que dejan las cuestiones abiertas. Por consiguiente, el dilema en su conjunto es inconcluso, y es posible que Nagarjuna no llegue a las conclusiones lógicas a las que llega. [27]No obstante, volvamos brevemente a la segunda tesis de Nagarjuna, pues podría estar intentando formular un pensamiento más complejo de lo que aparenta.

Supongamos que Nagarjuna está debatiendo *si Dios creó el universo* . Si consideramos el «universo» como un concepto abierto que incluye todo lo que existe en un momento dado, entonces Dios mismo era *el universo entero* antes de crear *el resto* . [28]Al ver la creación de esta manera, no hablamos de

---

[27] Falacia del dilema inconcluso. Consiste en presentar un dilema como concluyente cuando, en realidad, una (o todas) de sus premisas principales es problemática en lugar de afirmativa. Un argumento dilemático solo se valida cuando todas sus premisas principales son enunciados condicionales (si-entonces), no cuando alguna de ellas es un enunciado condicional (si-quizás-entonces).

[28] En un momento dado (p. 92), Cheng recuerda el argumento de Bertrand Russell contra Dios y el creacionismo: que si bien es razonable indagar sobre las causas de fenómenos particulares, es absurdo indagar sobre una causa para la totalidad de todos los fenómenos. Este es, sin duda, un argumento muy contundente, considerando que (como hemos visto) el concepto de causalidad surge únicamente en respuesta a regularidades percibidas de conjunción entre fenómenos (incluyendo aquí, en este término, tanto las percepciones sensoriales o mentales como las experiencias intuitivas y las concepciones). Es cierto que la búsqueda de las causas de los fenómenos es siempre una búsqueda de otros fenómenos que podrían estar regularmente conjuntados con ellos. Pero el argumento de Russell no es lógicamente concluyente. Porque si Dios existiera y pudiéramos percibirlo algún día (o una «parte» o un «aspecto» de Él), sería simplemente *un* fenómeno más. En ese caso, la creación se referiría no a la causalidad de la *totalidad* de los fenómenos (por

creación *ex nihilo* , un concepto confuso que ignora u oscurece la preexistencia de algo (Dios) que realiza la creación, sino de un universo anterior, con *solo* Dios en él, que da origen a un universo posterior, con Dios *y* otras cosas (materia, seres con mente) [29]. El misterio de la creación en ese caso es simplemente: ¿cómo puede una entidad *espiritual* , como el Dios que concebimos, producir *materia* , ya sea de la nada (es decir, sin autodisminución) o a partir de sí misma (como parece sugerir el concepto de creación *tsimtsum* de la Cábala judía)? Esta última idea, la de que Dios pudiera haber dado algo de sí mismo para dar forma a la materia, no parece demasiado difícil de aceptar filosóficamente (aunque algunos pueden considerarla sacrílega, ya que implica que Dios fue disminuido por ello o consintió en transformar parte de su espiritualidad, aunque solo fuera una pequeña partícula, al estatus inferior de sustancia material).

---

un no-fenómeno), sino simplemente a la causalidad de *todos los demás* fenómenos por un fenómeno, lo cual es un punto de vista bastante coherente. Si se entiende el «universo» en un sentido fijo y restringido, resulta absurdo buscar su causa más allá de ese límite. Pero si el término se considera abierto a todas las interpretaciones, no surge ninguna dificultad. Un término con propiedades similares es «Naturaleza»: si lo entendemos de forma rígida, los «milagros» son posibles; pero si lo entendemos de forma flexible, el concepto de algo «sobrenatural» como eso se convierte, en el mejor de los casos, en algo meramente convencional.

[29] Por supuesto, Nagarjuna rechazaría la proposición de que Dios es eterno y que en algún momento eligió crear el mundo, ya que no admite la eternidad.

Cabe señalar que «creación» no significa simplemente causalidad divina sobre el resto del universo. El tipo de causalidad que se presume implica es la volición, un acto libre de voluntad, más que la causalidad. Además, Dios no se concibe como la causa directa de todo en el universo, sino como Primera Causa y Motor Primordial, es decir, como la causa de su contenido inicial y su movimiento inicial, así como de las «leyes de la naturaleza» que lo rigen. Esto podría interpretarse, desde una perspectiva moderna, como la materia central sujeta al Big Bang, el inicio de esa explosión y la programación de la evolución de la naturaleza posterior, incluyendo la aparición de partículas elementales, átomos de complejidad creciente, estrellas y planetas, moléculas, células vivas, la evolución de las formas de vida, organismos con conciencia y voluntad, etc. (el creacionismo no tiene por qué considerarse vinculado a un escenario bíblico literal).

Una vez que Dios ha querido (es decir, creado) la naturaleza incipiente, esta continúa su curso de acuerdo con la causalidad, con la posibilidad de eventos espontáneos (como sugiere la mecánica cuántica) y de actos de voluntad localizados (por parte de las personas, y quizás de animales superiores, cuando aparecen). Como ya se mencionó, existen grados de causalidad; y cuando algo causa una segunda cosa que a su vez causa una tercera, no se deduce que la primera sea causa de la tercera, e incluso en los casos en que sea (indirectamente) una causa, el grado de causalidad involucrado puede disminuir en comparación con el eslabón precedente de la cadena (amortiguación). De manera similar, con la voluntad, la causa de una causa puede ser una causa

menor o no ser una causa en absoluto. Por lo tanto, es inexacto considerar una Primera Causa, como se concibe a Dios en relación con la naturaleza, como la «causa de todo» en su conjunto, independientemente del proceso. La sucesión de eventos causales y las diversas relaciones causales involucradas deben tenerse en cuenta.

La espontaneidad de los acontecimientos físicos y la libertad de voluntad individual (humana o animal) no entran en conflicto lógico con la creación, ya que ocurren en un contexto existencial creado por Dios. Dios bien puede ser la causa indirecta de los acontecimientos espontáneos o de voluntad individual, en el sentido de hacerlos posibles, sin ser su causa directa, en el sentido de hacerlos necesarios o actualizarlos. Además, afirmar la creación no requiere lógicamente que consideremos, como algunos filósofos griegos, que Dios se ve *obligado a* dejar que la Naturaleza siga su curso sin obstáculos. Es concebible que decida no intervenir en absoluto; pero es igualmente concebible que decida intervenir puntualmente, cambiando ocasionalmente el curso de las cosas (esto sería lo que llamamos «milagro» o, más ampliamente, «providencia»), o incluso deteniendo el mundo por completo en algún momento futuro. El hecho de que sea el iniciador del mundo no le impide involucrarse posteriormente.

Todo lo que acabo de describir es *concebible* , es decir, una teoría coherente de la creación, pero esto no significa que esté definitivamente *probado* , es decir, que sea

deductivamente evidente o inductivamente la única visión aceptable de las cosas en el contexto de todos los datos empíricos disponibles. Cabe señalar que no pretendo brindar apoyo incondicional a dogmas religiosos de ningún tipo. Más bien, reacciono a las pretensiones de muchos supuestos científicos de hoy en día, quienes (basándose en ideas muy simplistas de causalidad y lógica causal) afirman haber *refutado definitivamente* la creación, o quienes, como Nagarjuna, afirman que lógicamente ni siquiera es *concebible* . Tales dogmas no constituyen filosofía genuina. Uno nunca debe dejarse intimidar por el prestigio sacerdotal o académico, sino que siempre debe mantener una mente abierta y considerar los hechos y argumentos con imparcialidad y justicia.

Alternativamente, se podría suponer que Nagarjuna discute en su segunda tesis *si Dios fue creado por algo más* . En ese caso, estaría de acuerdo con su rechazo a la idea. Podríamos afirmar que Dios es increado, basándonos en que lo hemos concebido como una explicación del mundo que se nos presenta, y no podemos seguir buscando una explicación de la explicación, y así sucesivamente, *hasta el infinito* . Sin embargo, esta postura puede ser legítimamente cuestionada, ya que si exigimos una explicación, la coherencia requiere que exijamos una regresión infinita de ellas. Así pues, nos encontramos en un dilema, ante la falta de explicación o el exceso de explicaciones, ninguna de las cuales resulta lógicamente satisfactoria.

Podríamos oponernos a una conclusión atea argumentando que si consideramos aceptable no ofrecer ninguna explicación para el mundo, también podríamos considerar aceptable no ofrecer ninguna para Dios. Sin embargo, existe una diferencia entre estas dos posturas: el mundo es empíricamente evidente ante nosotros, mientras que Dios no lo es [30]; además, las explicaciones tienen como objetivo simplificar los problemas, mientras que la suposición de Dios introduce preguntas nuevas y más complejas en comparación con la suposición de un mundo sin Dios.

En conclusión, las ideas de Dios y la creación ciertamente presentan dificultades, como afirma Nagarjuna (aunque por razones erróneas), pero abandonarlas por completo también nos deja con dificultades que Nagarjuna no considera. La postura más racional actualmente es probablemente un agnosticismo con tendencia al ateísmo. Esto no excluye un acto de fe personal, basado no en la razón sino en fundamentos más emocionales; eso es precisamente lo que entendemos por «fe» [31]. Es interesante observar, en relación

---

30 La teoría de la existencia de Dios considera la existencia del mundo como evidencia empírica, puesto que es precisamente lo que la teoría pretende explicar. Sin embargo, esta evidencia confirmatoria *no es exclusiva* de dicha teoría, ya que también la afirman teorías contrarias. Este conflicto solo podría resolverse, deductivamente, si se encontraran inconsistencias irreconciliables en todas las teorías excepto en una; o inductivamente, si se hallara algún detalle empírico explicable por una teoría *pero no por las demás* .

31 Incluso el budismo exhorta a sus seguidores a tener fe, fe suficiente para buscar la iluminación mediante la meditación o cualquier otra práctica, hasta que la alcancen y vean su verdad directamente por sí mismos.

con el budismo, que «cuando alguien le preguntó a Buda si el mundo había sido creado por Dios, no respondió» [32].

Cheng afirma que el verdadero enfoque Madhyamika no es ni teísta ni ateo, sino simplemente que Dios no puede *concebirse* como existente. Nagarjuna no deduce realmente de esto último (aunque a veces lo parezca) que Dios no existe, porque solo una afirmación significativa puede ser negada o contradicha de manera significativa. Por lo tanto, incluso rechaza el agnosticismo, puesto que considera relevante la cuestión. Claramente, discrepo y sostengo que Dios es (en cierta medida) concebible, pero no demostrable ni refutable; es decir, se puede formular una teoría teológica razonablemente inteligible y coherente, pero sigue siendo especulativa, ya que no tenemos forma de verificarla ni de refutarla.

2. Otras cuestiones planteadas

Otros temas planteados por Nagarjuna incluyen los siguientes:

- **Pregunta quién creó a Dios, y quién creó a ese creador del creador, y así sucesivamente.** Se trata, sin duda, de una cuestión lógica seria y legítima. Ya la hemos abordado, sin pretender haberla resuelto definitivamente. El contraargumento importante a destacar aquí es que el

32 Cheng, pág. 93.

ateísmo también deja una pregunta sin respuesta: ¿cómo es posible que exista la existencia?[33]

- **Nagarjuna pregunta en qué lugar se encontraba Dios cuando creó el mundo, en qué lugar colocó el mundo que creó y si fue él u otro quien creó esos lugares; y afirma que tales consideraciones dan lugar a una regresión infinita de creaciones y creadores.** Esta pregunta también es legítima, pero más fácil de refutar. Se podría hipotetizar que Dios no ocupa espacio y que creó tanto el espacio como su contenido. Se podría añadir la visión más moderna, según la cual el espacio no es independiente de la materia, ni está «ocupado» por ella, sino que es una relación entre elementos materiales. También es interesante observar que la física moderna postula que ciertos constituyentes básicos de la materia carecen de extensión espacial.
- **Él pregunta por qué, si Dios (tal como lo concebimos) es omnipotente y omnisciente, y por lo tanto no tiene obstáculos, no creó el mundo «en su totalidad y al mismo tiempo».** Para mí, esta pregunta no parece muy inquietante; podemos simplemente responder: ¿por qué no? Es decir, si Dios lo hubiera hecho, Nagarjuna preguntaría: ¿por qué no crear un mundo de procesos?[34]

---

33 Falacia del doble rasero. Consiste en ser severo con el argumento del oponente y, al mismo tiempo, indulgente con el propio, aunque ambos argumentos sean formalmente similares o presenten fortalezas y/o debilidades similares.

34 La falacia del doble rasero.

- Más bien debería haberse preguntado por qué, si Dios (tal como lo concebimos) es completo y autosuficiente, y por lo tanto no carece de nada ni desea nada, creó el mundo. ¿Cuál pudo haber sido su motivo? ¡Esa es una pregunta de 64.000 dólares, para la cual nadie tiene respuesta! **Nagarjuna tal vez intuye esta pregunta cuando argumenta que «Dios quiso crear todas las criaturas» implica «condiciones causales» antecedentes, es decir, que «todas las cosas fueron producidas por *el karma* ».** Pero hay que señalar que si la creación es un acto de voluntad, bien podría carecer de motivo, e incluso si lo tiene, dicho motivo sería una influencia, pero no una causa determinista. No hay inconsistencia en considerar que el libre albedrío a veces carece de motivo, o que cuando está motivado no se ve forzado por sus motivos. Eso es precisamente lo que distingue la voluntad de la acción mecánica: permanece libre y es responsabilidad del Agente independientemente de todas las circunstancias circundantes.
- **Nagarjuna también plantea el «problema del mal» (lo que hoy llamamos teodicea, es decir, la justicia de Dios): si Dios (tal como lo concebimos) es omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno, justo y compasivo, ¿por qué permite que existan el «mal moral y el sufrimiento físico» en el mundo? «Los hombres malvados disfrutan de la felicidad y… los hombres buenos sufren», y sin embargo, Dios no lo impide o no puede impedirlo. «Si Dios no puede impedir el mal, no es omnipotente, y si puede pero no quiere, no es**

completamente bueno». Así pues, al menos dos de los atributos que le atribuimos, la omnipotencia y la bondad perfecta, son mutuamente contradictorios, dado que «obviamente, existe el mal en el mundo» (y siendo omnisciente, debe ser consciente de él). Por lo tanto, Dios es «no omnipotente» o «no completamente bueno» (o ambas cosas), lo que en cualquier caso significaría la ausencia de los atributos que concebimos que debe tener para ser Dios, de modo que «no es Dios» y «no se puede concebir la existencia de Dios».

Este es, sin duda, un gran desafío para los teístas, y el razonamiento de Nagarjuna es generalmente válido. Sin embargo, el problema no es lógicamente insuperable, y la conclusión de Nagarjuna es demasiado apresurada y radical. Podemos suponer que Dios tiene en mente un proceso de rendición de cuentas más complejo (en cuanto a recompensa y castigo, ojo por ojo), o que ha instituido un sistema de pruebas para nuestro bien mayor. Lo que consideramos sufrimiento inexcusable de inocentes, puede que, desde la perspectiva de Dios, no sea tan grave como pensamos, porque (como el budismo mismo sugiere en última instancia) el sufrimiento es superficial e ilusorio. Incluso podríamos haber nacido voluntariamente en este mundo de sufrimiento aparentemente injusto para cumplir algún propósito divino. Y así sucesivamente: los conceptos involucrados son lógicamente demasiado vagos e inciertos como para permitirnos llegar a una conclusión definitiva.

3. Budismo y teísmo

Antes de concluir este tema, quisiera hacer algunos comentarios sobre el budismo en general. En esencia, la doctrina budista no es teísta, en el sentido de creer en un creador, ni particularmente antiteísta, aunque efectivamente atea. Sin embargo, al haber surgido en la cultura india, adoptó la idea de dioses, entendidos como seres sobrenaturales o superhombres, quienes, no obstante, estaban sujetos a las Cuatro Nobles Verdades. Es decir, aunque eran muy elevados espiritualmente y celestiales, debido a su buen karma, también ellos debían liberarse del ciclo kármico o enfrentarse a un renacimiento menor. En una etapa posterior, como afirma Cheng, «el Buda fue deificado», no en el sentido de ser considerado creador, sino en el de poseer las demás «características admirables de Dios o ser divino» que hemos mencionado anteriormente. Inicialmente un hombre santo, fue elevado por sus discípulos al más alto rango de divinidad, por encima de todos los demás dioses descritos, al no estar ya sujeto a la ignorancia ni al karma. Se había disuelto, por así decirlo, en la unidad universal (realidad, *nirvana*) que subyace al mundo de la multiplicidad (ilusión, *samsara*), y así se había fusionado con lo que podría llamarse Dios.

Otro aspecto a mencionar es el de la *idolatría* , es decir, el culto a estatuas que representan a dioses. Esta práctica estaba presente en la cultura india cuando surgió el budismo, y en

otras culturas asiáticas cuando el budismo llegó a ellas posteriormente. Los budistas pronto adoptaron también esta práctica, creando y venerando estatuas de Buda, y más tarde de otros supuestos Budas, bodhisattvas y arhats (santos). Para al menos algunas sectas budistas, la oración y las ofrendas a dichas estatuas parecen ser la principal actividad religiosa. Resulta muy sorprendente que el budismo no rechazara desde sus inicios de forma contundente este politeísmo y la idolatría. Cabría esperar, considerando la mentalidad, por lo demás «científica», de la doctrina budista central, que hubiera criticado y reprimido con vehemencia estas tendencias irrelevantes y dudosas. Sin duda, el motivo inicial fue la tolerancia, aceptando a los posibles conversos tal como eran y evitando el conflicto; pero esta actitud, en la práctica, perpetuó hábitos primitivos.[35]

Pero conviene recalcar que la veneración de tallas de Budas *contradice directamente* la doctrina budista de que «nada tiene un yo», puesto que implica *una proyección mental de la individualidad en las estatuas* . De hecho, *en la mente del*

[35] Jamás he visto que se cuestione la idolatría en ningún texto budista, ni antiguo ni moderno. En cualquier caso, mi análisis histórico se ve confirmado por Humphreys: «A medida que se extendía suavemente por diversos países… [el budismo] tendía a adoptar, o no a refutar, las creencias indígenas, por muy rudimentarias que fueran. De este modo, las creencias más diversas y degradadas se incorporaron al corpus del "budismo", y hoy en día resultan desconcertantes para el estudiante» (p. 12). Más adelante, escribe: «Ciertamente, cien años después de la muerte de Asoka… Buda pasó de ser un ser humano a un ser sobrehumano, y su esencia espiritual entró en un panteón casi tan extenso como el del hinduismo, del que derivaba en gran medida» (pp. 48-49).

idolatrado , la figura a la que invoca y ante la que se inclina es, de alguna manera, parte, emanación o conducto hacia la deidad trascendente, y por lo tanto, posee un «alma» (derivado). Así, la idolatría *perpetúa* uno de los principales errores psicológicos de la humanidad, según el budismo. Si es ignorancia atribuir alma a un ser vivo, que al menos parece tener conciencia, emoción y voluntad, ¡cuánto más insensato es atribuírsela a imágenes de piedra (o papel, o incluso, finalmente, mentales)! Los budistas comunes no pueden, sin duda, aspirar a alcanzar el ideal del budismo mediante tales prácticas, que tienen precisamente el efecto educativo opuesto.

Dicho todo esto, mientras que la doctrina budista central no se centra especialmente en ideas o cuestiones teológicas, sino en promover actitudes y comportamientos sabios y amorosos que tiendan a la iluminación y la liberación, el budismo en la práctica es, para la mayoría de sus seguidores aún hoy, una especie de teísmo.

Además, conviene recalcar que el ataque a la Creación es una distracción. El principal problema subyacente del origen de las cosas persiste, incluso para los no teístas. Tanto los físicos como los budistas deben afrontarlo. En este último contexto, en el principio se encuentra el «fundamento original» del Nirvana. Su naturaleza y esencia son la quietud, la serenidad, la paz, la perfección y la plenitud. De repente, se agita y se subdivide; luego, cada vez más, hasta que se entrega a un frenesí de movimiento y distinciones. El Samsara nace y se desarrolla. Desde entonces, según el

budismo, la existencia es sufrimiento; y el sentido de nuestras vidas es regresar intencionalmente al estado mental original, mediante la meditación y las buenas obras. Entonces, ¿qué causó esta locura? ¿Acaso el fundamento original era inestable o estaba insatisfecho? ¿Fue un acontecimiento «espontáneo» incomprensible o un estúpido «acto de voluntad»? El budismo no lo explica realmente.

En el judaísmo se encuentran nociones muy similares. Cabe destacar, en primer lugar, la ambivalencia respecto a la Creación, que los comentaristas rabínicos presumen que fue un «acto de amor» de Dios hacia sus criaturas (bajo el principio de que todo lo que Dios hace debe ser bueno), pero que, al mismo tiempo, se admite como un acto que dio origen (al menos desde el incidente del Jardín del Edén) a un «mal» empíricamente evidente en el mundo. En particular, mientras que la procreación se prescribe para perpetuar la vida, el acto sexual se considera que implica el «impulso del mal». Cabe señalar también el deber del judío de esforzarse, mediante el estudio, la oración y otras buenas obras (*mitzvot*), para alcanzar —según las interpretaciones cabalísticas— una renovada unión con Dios (*teshuvá*). Si establecemos una analogía entre la idea judía de Dios (uno, único, universal, infinito) y la idea budista, menos personalizada, del Nirvana, vemos la equivalencia entre las preguntas «¿por qué creó Dios el mundo?» y «¿por qué el Nirvana degeneró en Samsara?».

3. CAPÍTULO TRES

Extraído de *Fenomenología* (2003),
Capítulo 9.

TEOLOGÍA SIN PREJUICIOS

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 [36]). 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**

[36] O para refutar.

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).

- 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 [37]. Así como las proposiciones generales son cognoscibles [38], 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 dificultades lógicas. En consecuencia, debemos intentar conciliar las tesis contradictorias. En particular, la omnipotencia divina puede considerarse en

---

[37] Mi postura aquí pretende atenuar algunas de mis afirmaciones en *Lógica Judaica* .

[38] Esto es incontrovertible, ya que su negación es contradictoria en sí misma, al ser una proposición general.

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 [39].

- 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 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).[40]

---

[39] 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.

[40] 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

Los comentarios anteriores no pretenden ser exhaustivos.

3. Analizando la omnisciencia y la omnipotencia

En *Lógica Judaica* [41], 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 sé...», (b) y (d), son implícitamente pretensiones de

---

tetradimensional, no habría un comienzo espacial ni temporal; pero a lo largo del radio de la esfera, la superficie sí tiene un comienzo.

41 Capítulo 14.

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. Armonizar 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 [42]. Justicia y misericordia: ¿cuál es su límite y cuál es su relación?

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.

---

[42] 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.

¿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 *concretas* 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.

4. CAPÍTULO CUATRO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulos 1:1, 2:1-4, 15:2 (parte) y 15:3.

CAUSALIDAD, VOLUNTAD Y DIOS

1. Causalidad y voluntad

Con el término ***causalidad*** , nos referimos a la relación entre una *causa* y un *efecto* . Sin pretender definir de entrada la relación causal, sobre la cual aparentemente todos tenemos cierta comprensión, podemos distinguir conceptualmente dos expresiones primarias y radicalmente diferentes de la misma, o géneros, que denominaremos causalidad y voluntad. El estudio de estos temas puede denominarse etiología.

La causalidad es, cabe destacar, *una relación* de algún tipo entre dos o más cosas individuales o tipos de cosas [43]. Si dos cosas no están relacionadas por causalidad o voluntad, se dice que no están causalmente relacionadas, sin que ello implique excluir la posibilidad de que cada una pueda tener una relación causal con otras cosas. La noción de espontaneidad, que se refiere a eventos que se consideran no causados por *nada* más, se analizará más adelante.

'Causalidad' es el término que aplicaremos a *los deterministas. La causalidad* , que puede describirse de forma general como la relación causal entre cosas, cualidades o eventos «naturales», que hace que, individual o colectivamente, se comporten con ciertas regularidades de conjunción o separación. Una causa en la causalidad puede denominarse «causativa».

Esta forma *natural* de causalidad se puede definir con relativa facilidad, *con referencia a Proposiciones condicionales* de diversos tipos y formas. Entendemos tácitamente las distintas formas de condicionamiento natural, temporal, extensional y lógico como expresiones de un vínculo subyacente, al que denominamos causalidad, o más específicamente, causalidad. Los patrones de

---

43 La raíz latina *causa* se refiere a un propósito o motivo, pero desconozco su etimología más profunda. Un término latino relacionado es *causari* , que significa riña o disputa. En francés, términos relacionados son *une cause* (un caso judicial), *causer* (conversar) y quizás *choose* (cosa); en un contexto legal, la causa se busca mediante la discusión. La cuestión etimológica es solo un aspecto de la historia del *concepto* de causa en todas sus variantes, historia que aún está por escribirse.

comportamiento de las cosas son empíricamente, y luego inductivamente o deductivamente, identificables [44]; el vínculo causal subyacente es una suposición intuitiva generalizada que requiere un profundo trabajo filosófico para su elucidación y validación.

La idea de causalidad puede considerarse derivada de las tres «leyes del pensamiento», en la medida en que estas establecen las relaciones fundamentales de tipo «si-entonces», como en «si X, entonces X» (identidad), «si X, entonces no noX» (no contradicción) y «si no X, entonces noX» (exclusión de un término medio), lo que significa que «X y noX juntos son imposibles» y «no X y no noX juntos son imposibles». Pues, una vez que se constata la existencia de tales relaciones en el mundo y en el discurso, es decir, en todos los modos de modalidad, con respecto a cualquier término X y su negación noX, resulta concebible que se observen relaciones similares *en casos menos evidentes* , entre otros pares de términos, como X e Y.

«Voluntad» es el término que aplicaremos a *la causalidad indeterminista* , que puede describirse, en términos generales, como la relación causal entre un agente y cualquier acción suya, es decir, entre una «persona» (ya sea

44 consulte mi obra *Lógica del futuro* , partes III y IV.

Dios, un ser humano o un animal) y su [45]voluntad (ya sea una actitud personal o un movimiento mental o físico de algún tipo). Cabe destacar que, en la volición propiamente dicha, la «causa» es quien quiere (en el momento preciso de querer), una entidad llamada agente, actor o hacedor, y el «efecto» es un acto específico de voluntad de ese agente, inmediatamente después, o cualquier producto posterior (que puede o no haber sido intencionado).

Esta forma *personal* de causalidad es mucho más difícil de definir. El enfoque más simple es por negación: afirmar que existe un vínculo causal de algún tipo, pero negar que adopte la forma de un condicionamiento natural, temporal, extensional o lógico. Así, la volición se refiere a un comportamiento que no muestra patrones fijos, pero en el

[45] usaré el pronombre «él» en un sentido general, refiriéndome a Él (Dios), él/ella (un ser humano) o ello (un animal); es decir, cualquier «persona», cualquier entidad capaz de actuar, que posea voluntad propia. Con esta terminología no pretendo expresar una opinión sobre si todos los animales tienen «personalidad»; quizás solo los animales superiores la tengan, pero no los insectos ni las bacterias. Simplemente deseo contemplar la posibilidad, no descartarla de plano. Del mismo modo, con respecto a Dios, al mencionarlo no pretendo expresar opiniones religiosas. Incluso en el caso de los humanos, no se pretende aquí afirmar que todas sus acciones sean voluntarias. (Por cierto, los animistas considerarían incluso a las piedras como poseedoras de cierta voluntad; algunos filósofos alemanes del siglo XIX [hablaban] románticamente de la Voluntad como una especie de fuerza general de la Naturaleza). Nuestro objeto de estudio esencial aquí es el hecho abstracto de la voluntad o la capacidad de acción, y no tanto sus concreciones particulares (reales o supuestas). Todo esto quedará claro más adelante cuando analicemos los límites naturales de la voluntad.

que todos, sin embargo, intuimos una causalidad puntual. De hecho, deberíamos decir que la noción de vínculo se debe principalmente al sentido interno de la voluntad; luego, por analogía, se amplía para incluir los vínculos entre eventos externos a la voluntad. Esto parece ser cierto para el individuo y, presumiblemente, en la historia del pensamiento [46].

46 Parece ser —aunque se necesitaría mucha investigación para establecerlo indudablemente como un hecho histórico— que la humanidad inicialmente explicaba (en el momento en que buscaba explicaciones) todos los movimientos naturales de forma antropomórfica, haciendo referencia a la voluntad más que a la causalidad. Este parece ser uno de los pilares de la creencia animista, que proyecta espíritus locales, genios o dioses en los ríos, la tierra, el fuego, el cielo y otros objetos (incluidos los abstractos, por cierto; por ejemplo, asignar un espíritu a la tribu) para explicar sus movimientos. La magia y el ritual se utilizaban para domar o, al menos, desviar estas «fuerzas de la naturaleza». Los filósofos modernos, por supuesto, intentan hacer lo contrario, es decir, explicar la voluntad haciendo referencia a la causalidad o algún proceso igualmente impersonal. Sin embargo, subsisten inconscientemente vestigios de un «naturismo» subyacente en la referencia común, incluso en el discurso científico, a una Naturaleza personificada que «hace» cosas como si tuviera «fines» y creara «leyes». Esto también puede interpretarse como una especie de teísmo secularizado, que enmascara su identidad al aparentar deshumanizar a Dios. Por supuesto, ni siquiera los conceptos de espíritu y voluntad son innatos; deben tener una larga y compleja historia, presente en la humanidad y anterior a ella. Dado que su surgimiento probablemente precede a las obras orales o escritas de religión, filosofía o literatura, debemos examinar la evidencia arqueológica (como las prácticas funerarias prehistóricas o los objetos rituales) para inferir cuándo y cómo pudieron haberse desarrollado.

El desarrollo de esta noción fundamental y común de vínculo causal, desde la voluntad hasta los acontecimientos naturales, procede de la siguiente manera: todo aquello que permanece evidentemente inalterado por nuestros esfuerzos, independientemente de la voluntad de cada uno, se considera naturalmente «unido» o «conectado». Así, mientras que la voluntad puede definirse en parte por la negación de las formas de causalidad natural (condicionamiento), la causalidad, a su vez, se define en parte por la negación del poder de la causalidad personal.[47]

La causalidad natural o determinista muestra patrones, accesibles directa o indirectamente por medios empíricos (proceden de percepciones concretas, que luego se generalizan; o de inferencias derivadas de ellas), pero su aspecto vinculante subyacente se conoce solo por analogía, como un desarrollo conceptual. La causalidad personal o indeterminista, por otro lado, se comprende primero empíricamente (a través de una abstracción intuitiva, mediante un «sentido» interno de la propia voluntad), y luego se distingue formalmente por la negación de la invariabilidad última.

Cabe señalar nuevamente que la causalidad es esencialmente *una relación* . Dado que no percibimos la relación en sí, sino solo, en el mejor de los casos, sus términos, no es fenoménica; es decir, carece de cualidades materiales

[47] Es como enfrentar a la Naturaleza y a las Personas entre sí: si la primera gana, tenemos causalidad; si la segunda, tenemos voluntad.

sensibles o equivalentes mentales de las mismas. La aprehendemos, como ya se ha sugerido, mediante la intuición durante los actos de voluntad, y la inferimos por analogía (un acto conceptual) para que exista de manera similar en la causalidad. Por lo tanto, se caracteriza mejor como una abstracción.

El aspecto estadístico de la causalidad —y, por negación, el de la volición— es secundario, aunque también un aspecto relacional. Este último es ontológicamente una mera expresión de la relación, y epistemológicamente una forma de discernir y clasificar la causalidad. Si la relación subyacente es, o debería ser considerada, una «sustancia» real, o si se trata de una proyección conveniente de la imaginación, es una cuestión discutible. Pero, en términos pragmáticos, no es muy importante, si es que es posible, encontrar la respuesta.

Una distinción interesante entre la causalidad determinista e indeterminista es que las conexiones individuales se conocen en el primer caso únicamente *en virtud de* conexiones generales, mientras que en el segundo caso se conocen *per se* .

- Es decir, la causalidad implica leyes naturales o uniformidades [48]: es a partir de nuestro conocimiento de que un *tipo de* cosa causa otro *tipo de* cosa que sabemos que un *ejemplo* del primer tipo de cosa ha causado un *ejemplo* del segundo tipo de cosa.[49]

---

48 La idea de que la causalidad se refiere a tipos más que a instancias puede atribuirse a Hart y Honoré; al menos, yo la aprendí de su trabajo. Explica por qué el razonamiento « *post hoc, ergo propter hoc* » (después de esto, por lo tanto, a causa de esto) es falaz: es *demasiado apresurado* . Inferimos (inductivamente, por generalización) tipos a partir de instancias, antes de inferir (deductivamente, silogísticamente) instancias a partir de tipos, pero siempre debemos tener en cuenta las posibles excepciones (evidencia inductiva de particularización).

49 Sería erróneo inferir que toda relación causal individual presupone una universal: la proposición “este X causa Y” parece superficialmente singular; pero en la práctica, significa que la entidad individual X siempre causa el *tipo de* evento Y (cuando se encuentra con algún *tipo de* entidad o circunstancia no especificada, Z); por esta razón, esta forma singular no tiene por qué implicar la proposición más amplia “todos los X causan Y”. Pero esto solo confirma que la “causalidad singular” es un concepto dudoso. A primera vista, la cantidad no es la cuestión esencial en la causalidad; si un “universal” (o tipo) tiene solo una instancia, ¡entonces su causalidad sobre otra cosa también podría ser singular! Pero la cuestión es: ¿cómo lo sabríamos? ¿Son cognoscibles las proposiciones de la forma “si este evento singular, entonces aquel otro evento singular; si *no* este evento singular, entonces *no* aquel evento singular”? Seguramente, lo único que tendríamos sería una observación de la presencia de esto y aquello juntos, precedida y seguida por una observación de la ausencia de ambos. Tales conjunciones no bastarían para construir proposiciones condicionales, que se refieren a *negaciones.* ¡ *De* conjunciones! (Para los lógicos, añadiría: las implicaciones materiales son incognoscibles excepto a través de implicaciones estrictas).

- En cambio, en la volición no podemos referirnos a generalidades inducidas o deducidas de ese tipo para establecer una conexión causal entre agente y voluntad, puesto que por definición dicha conexión es siempre *singular e impredecible* .[50]

Como cualquier otro concepto, el de voluntad no debe considerarse exento de términos y condiciones (entendiendo por "términos" las identidades ontológicas de las entidades circundantes y por "condiciones" sus alineaciones temporales y espaciales actuales, así como sus estados y movimientos). El indeterminismo de la volición siempre está limitado y circunscrito por el determinismo de ciertos términos y condiciones, es decir, por factores causales. El poder de la volición no implica omnipotencia, un poder absoluto para hacer cualquier cosa; se trata de una capacidad para un rango limitado de dos o más efectos posibles, cuya causa no es un agente causal, sino un agente. La expresión frecuentemente utilizada "causas y condiciones" suele referirse a "voliciones y causalidades", es decir, causas volitivas y condiciones causales circundantes.

La voluntad parece estar estrechamente ligada a la conciencia. El alcance de las capacidades volitivas de un organismo depende, aparentemente, del alcance de sus

---

50 Por esta razón, el argumento « *post hoc, ergo propter hoc* » se utiliza a menudo con aparente legitimidad en el ámbito de la volición (en contraposición a la causalidad). En tales casos, la lógica subyacente es, de hecho, *aductiva* , en lugar de deductiva. La causa singular se presupone hipotéticamente, siempre que parezca ajustarse a los datos disponibles; si bien este juicio puede revertirse si nuevos datos lo ponen en duda.

capacidades cognitivas. Los animales con órganos sensoriales simples poseen órganos de movimiento simples. Los sistemas sensoriales más complejos permiten sistemas motores proporcionalmente más complejos.

Evidentemente, cada entidad posee su propia «naturaleza», sus propias capacidades y limitaciones inherentes, que se actualizan directa o indirectamente. Para cada entidad, algunas cosas son «voluntarias», pero otras no. Algunas cosas pueden ser voluntarias en determinadas circunstancias, pero no en otras. Algunas cosas se voluntarias con facilidad en un momento dado, mientras que en otros momentos resultan sumamente difíciles.

Las distintas especies tienen diferentes capacidades en relación con cada actividad. El ser humano puede hacer cosas que las moscas no pueden, como inventar un cohete para ir a la luna. Las moscas pueden hacer cosas que los humanos no pueden, como volar sin necesidad de máquinas. De igual modo, dentro de cada especie, los individuos varían en sus capacidades. Yo puedo hacer cosas que tú no puedes, por mucho que lo intentes, y viceversa; aunque también compartimos muchas habilidades. Sin embargo, incluso estas capacidades comunes pueden diferir ligeramente: tú quizás puedas correr más rápido que yo, etc.

2. Necesidad e inercia en la causalidad

Al analizar la causalidad y la voluntad, debemos considerar las relaciones intermedias o afines que vinculan estos dos ámbitos de la causalidad. Para una descripción más detallada de la causalidad, se remite al lector a mi obra *La lógica de la causalidad* [51].

En la causalidad natural o determinismo, debemos distinguir entre *causalidad necesaria* y *causalidad inercial* .

Nuestra comprensión del término «naturaleza» se refiere principalmente a relaciones ***necesarias*** , de modo que, independientemente de lo que ocurra en el mundo, esa secuencia particular de dos cosas está destinada a suceder; es decir, una vez que surge una, la otra también está destinada a surgir. Los detalles pueden variar de un caso a otro en cuanto al tiempo (la secuencia puede ser simultánea o en un momento determinado posterior o algún tiempo después), el lugar (aquí, allá) y otros aspectos; pero la correlación es inflexible. La mayoría de los eventos causales en el mundo proceden así, implacablemente, como cursos de eventos inevitables e invariables que ningún otro evento natural, y mucho menos ninguna voluntad (o al menos ninguna voluntad humana o animal), puede impedir o desviar de ninguna manera. Por ejemplo, la evolución y la trayectoria del Sol están, de hecho, fuera de nuestro alcance para intervenir.

---

51 Para comprender plenamente la presente obra, el lector debería leer primero ese libro. Al menos, conviene consultar los capítulos de resumen (10 y 16).

Por otro lado, parece que algunas secuencias causales son evitables o susceptibles de manipulación voluntaria. Estos procesos naturales pueden caracterizarse como ***inerciales*** . Se trata, estrictamente hablando, de causalidad *condicional* , es decir, secuencias que inevitablemente ocurrirán *siempre que no* haya intervención voluntaria (humana, animal o, incluso, divina). Por ejemplo, el río Nilo habría seguido desbordándose año tras año si no se hubiera construido una presa en Asuán. O, más cerca de casa, mi respiración continúa rítmicamente si no la contengo ni cambio su ritmo voluntariamente.

Así, mientras que el concepto de naturaleza necesaria se refiere únicamente a la causalidad, el concepto de naturaleza inercial alude a una interacción entre causalidad y voluntad. Cuando la voluntad interviene en el curso de la naturaleza, decimos que un evento ***artificial*** ha sustituido al evento inercial. El evento artificial es, por supuesto, «natural» en un sentido más amplio: un potencial natural; pero es un potencial que jamás se actualizará sin la intervención de la voluntad. Por ejemplo, un trozo de arcilla nunca se convertirá en una vasija por mera erosión.

Expresaríamos la causalidad en términos formales como (en su forma más estricta): " **Si ocurre X, entonces ocurre Y; y si no ocurre X, entonces no ocurre Y** " [52]. Las relaciones

[52] El aspecto negativo de esta definición es tan importante como el positivo; nótese bien. La referencia de David Hume a la «conjunción constante» entre causa y efecto no es suficiente por sí sola: la ausencia de causa y la ausencia de efecto también deben encontrarse conjuntas (en el caso más fuerte). Para un

más débiles se pueden definir con referencia a compuestos, reemplazando 'X' por 'X1 y X2 y X3...' y 'Y' por 'Y1 o Y2 o Y3...' según sea el caso.[53]

Cuando ***interviene la voluntad*** , uno de los factores causales —ya sea la totalidad de «X» (como rara vez ocurre) o una parte «X1»— se refiere al acto volitivo, y el resto «X2», «X3», etc. (si los hay) constituyen elementos y fuerzas naturales [54], y el efecto es un evento artificial «Y». En tales casos, se aplica la condición «si X, entonces Y» o «si X1, más X2, etc., entonces Y».

Cuando la voluntad ***se abstiene*** , el factor causal volitivo precedente se niega, es decir, "no X" o "no X1" es verdadero, y los factores causales naturales pasan a primer plano, es decir, "X2", etc., lo que resulta en un evento inercial, "no Y". En tal caso, la condición "si no X, entonces no Y" o "si no X1, más X2, etc., entonces no Y" es operativa.

---

análisis exhaustivo de las ideas de Hume, véase mi *Fenomenología* , capítulo II-5.

53 Consulte mi obra *La lógica de la causalidad* para obtener una descripción precisa de todos los casos posibles. La determinación más fuerte es la causalidad completa-necesaria. Sin embargo, además de esta, existen determinaciones más débiles, a saber, la causalidad completa-contingente, la parcial-necesaria y la parcial-contingente. La voluntad puede encajar en cualquiera de estas como causa completa o parcial, ya sea necesaria o contingente.

54 En el caso “si X, entonces Y”, podemos considerar la “naturaleza” como expresada en la relación condicional entre X e Y. En el caso “si X1 y X2, etc., entonces Y”, el papel de la “naturaleza” está implícito tanto en las otras causas parciales (X2, etc.) como en la relación.

Por lo tanto, no hay nada antinomiano en las relaciones causales que implican voluntad en alguna etapa. El evento querido, *una vez querido, actúa como cualquier otro* causativo, completo o parcial, necesario o contingente, dentro del complejo causal en cuestión. La única diferencia radica en que este causativo no surgió de procesos naturales, sino de la voluntad.

Cabe señalar que *la voluntad, a diferencia de la causalidad, no* [55]*se puede definir formalmente (o más bien, no del todo) con referencia a proposiciones condicionales* . Esa es la principal dificultad del concepto de voluntad, que ha desconcertado a tantos filósofos.

Es cierto que si le pides a alguien que te demuestre que tiene libre albedrío, probablemente responderá: «Mira, si quiero mover el brazo, se mueve; y si decido no hacerlo, no se mueve». Pero tales argumentos *ad libitum* («a su antojo») tienen poco peso, ya que los antecedentes *son* los actos volitivos que intentamos definir o al menos probar, y los consecuentes son simplemente efectos de estos (como sucede, en este ejemplo, efectos indirectos, que dependen de las condiciones corporales; pero lo mismo puede decirse de los efectos mentales indirectos e incluso de los efectos directos dentro del alma misma). Por lo tanto, uno bien podría objetar a la persona examinada: «¿Qué te hizo querer mover o no mover el brazo?». Incluso si este último intenta anticiparse a dicha objeción diciendo: «lo que predigo que haré (o no haré), o lo que me digas que haré (o no haré),

55 Ver el siguiente capítulo.

puedo hacerlo», o mejor aún: «lo que una máquina me diga al azar que haré (o no haré), lo haré», aún se puede suponer que la instrucción dada por el encuestado humano o por la máquina se convierte en un factor causal determinante, en lugar de una mera sugerencia, en la mente de la persona evaluada. En ese caso, el aparente acto de voluntad sería solo un efecto mecánico de dicha instrucción.

Por lo tanto, las proposiciones condicionales no pueden usarse para definir ni siquiera probar la voluntad, sin caer en tautología, circularidad, regresión infinita o paradoja. Sin embargo, esto no *implica* lógicamente que la voluntad no exista [56]. Bien podría haber otras maneras de definirla o, al menos, de probarla. Aún podemos, como mínimo, recurrir a nuestra experiencia intuitiva de la voluntad personal como fuente y confirmación del concepto.

Cabe señalar que *la línea divisoria entre necesidad e inercia puede variar con el tiempo* . Algunas hazañas están, de hecho, fuera de nuestro alcance un día y luego se vuelven factibles (por ejemplo, caminar sobre la luna era, hasta hace poco, imposible). O puede ocurrir lo contrario: algo que al principio nos parecía posible se vuelve imposible más adelante (por ejemplo, ciertos daños cerebrales provocan que la víctima pierda muchas facultades cognitivas y motoras). La necesidad puede ser permanente o temporal, adquirida o perdida; y lo mismo ocurre con la inercia.

---

[56] Contrariamente a lo que afirman filósofos como Gilbert Ryle.

Lo que *aún no es posible* se debe a limitaciones de tiempo: puede haber impedimentos físicos, psicológicos o cognitivos/intelectuales que superar antes de que se den las condiciones necesarias; una vez que ocurre o se logra, lo admitimos como algo que siempre fue posible «en principio», aunque no de inmediato. Lo que *ya no es posible* se debe a la destrucción irreversible de alguna facultad, a la construcción de alguna barrera infranqueable o a la pérdida de una oportunidad; lo que antes era posible, desde el inicio o durante la existencia de la entidad o entidades en cuestión, se ha vuelto imposible. Así, lo que en un momento es una necesidad causal puede ser mera inercia en otro, y viceversa.

Además, por supuesto, las capacidades de los distintos individuos de una misma especie, o de especies diferentes, varían. En consecuencia, lo que es necesario *para* un individuo o especie, es mera inercia para otro; y viceversa. Sin embargo, en cualquier momento y lugar, podemos afirmar como principio absoluto que ningún ser humano ni animal es capaz de influir en el curso natural de los acontecimientos (de modo que dicho curso es necesario), o que ciertos individuos de un grupo determinado tienen la capacidad de hacerlo si así lo desean (de modo que el curso es inercial). Esta misma distinción entre necesidad e inercia puede utilizarse para armonizar nuestras suposiciones sobre la voluntad omnipotente de Dios y la causalidad en la naturaleza (véase más adelante).

En lo que respecta al fundamento epistemológico de las afirmaciones ontológicas anteriores, cabe destacar que

nuestro conocimiento de la causalidad se adquiere *de forma inductiva* .

La proposición «Si X va seguido de Y, entonces X causa Y» puede asumirse lógicamente como verdadera, especialmente si la combinación X+Y se observa repetidamente, a menos que se descubra que a veces X *no va* seguido de Y. En otras palabras, el razonamiento conocido como *post hoc, ergo propter hoc* (que significa «después de esto, por lo tanto, a causa de esto»), aunque deductivamente una falacia, no es falaz en sí mismo, sino solo en vista de un contexto más amplio. La secuencia observada «X va seguido de Y», como cualquier dato empírico, puede considerarse una base para la generalización, siempre que se entienda que la generalidad «X causa Y» puede requerir una particularización eventual si la experiencia posterior así lo sugiere [57]. El ajuste gradual de dichas generalizaciones nos permite identificar condiciones más complejas y relaciones causales más variables.

La relación entre causalidad necesaria e inercial es, por tanto, de generalidad y particularidad (relativa), respectivamente. Se trata de dos niveles de generalización que difieren únicamente en grado. El primero es un impulso optimista hacia el extremo, que produce un absoluto aparente; el segundo es una corrección descendente de este hacia un

[57] En términos de análisis factorial: "X causa Y" es el factor más fuerte de "X es seguido por Y", aunque podríamos tener que rebajarlo ante nuevas evidencias. Simbólicamente: **I** → **Una** $_{n}$ hasta que **O** aparezca alguna vez. Véase mi *Lógica del Futuro,* parte VI. Contrariamente a las alegaciones de Hume, este principio es innegable, puesto que cualquier negación de este tipo implicaría necesariamente su uso.

estatus más relativo, en vista del acceso volitivo evidente. Ambos son inductivos; pero uno ha permanecido incondicional, mientras que el otro se ha considerado condicionado a la falta de ejercicio de la voluntad.

3. Voluntad directa e indirecta

Otra conexión entre los ámbitos de la voluntad y la causalidad se pone de manifiesto al hacer referencia a la distinción entre *voluntad directa* e *indirecta* . En esta etapa, solo es necesario abordar estos términos superficialmente; se aclararán más adelante.

En la voluntad directa, ya sea inmediata o de largo alcance, el efecto es inevitable; es decir, lo que se desea ocurre independientemente de las circunstancias circundantes. En la voluntad indirecta, el efecto es un producto posterior de la voluntad directa, que depende de la presencia de las circunstancias apropiadas. Algo que se desea directamente puede atribuirse exclusivamente al agente, porque no interviene la causalidad en absoluto; o si interviene, tiene la determinación más fuerte, es decir, es una causalidad completa y necesaria. Algo que se desea indirectamente tiene una ascendencia mixta: aunque el movimiento en esa dirección es iniciado por el agente, su curso exacto posterior puede variar según los términos y condiciones que encuentre en su recorrido; es decir, interviene una causalidad parcial y/o contingente en algún punto del proceso.

La relación causal entre un agente y lo que desea es, estrictamente hablando, directa, si lo que desea se produce de forma automática e invariable tras su voluntad (ya sea de forma inmediata o no): la consecuencia es inevitable, independientemente de lo que ocurra posteriormente en la naturaleza y de cualquier intento de interferir. La voluntad indirecta se refiere a un vínculo más débil, que en realidad es una secuencia de dos eventos causales: (a) una voluntad directa, seguida de (b) una causalidad condicional. En tal caso, lo deseado no se produce de forma invariable ni automática tras la voluntad, por la sencilla razón de que eventos naturales posteriores u otras voliciones pueden interferir mientras tanto e impedir la plena realización de aquello a lo que se dirigía la voluntad.

Como notación formal para la voluntad, podemos usar " **A quiere W** ", para referirnos a "el agente A quiere la acción W", de modo que nos ajustemos al esquema familiar sujeto-cópula-predicado. Esto no es una mera convención, sino que implica que la relación en sí misma ("querer") es uniforme en todas sus manifestaciones, y que lo que confiere particularidad a cada acto de voluntad es el agente que lo realiza (A) y la dirección o el resultado de la acción (W).

Cabe señalar que, si bien se utiliza la palabra «voluntad» para indicar explícitamente la implicación de la voluntad, en la práctica se emplean otras palabras que implican la voluntad de forma tácita. Por ejemplo, son comunes las palabras «hacer», «crear» o «producir», pero resultan ambiguas, ya que no siempre denotan voluntad.

Generalmente, en lugar de las dos palabras «voluntad» (W), se utiliza un verbo específico de una sola palabra con la forma « voluntad» (*Ws*); por ejemplo, «camina», «canta», «piensa» o «espera», en lugar de «voluntad caminando», «voluntad esperando», etc.

Podemos distinguir entre actos de voluntad propiamente dichos y la ausencia de tales actos. En términos más formales, esto se refiere a una distinción entre « **A quiere no W** » y « **A no quiere W** », aunque a veces en la práctica la línea divisoria es ambigua (dependiendo del grado de consciencia involucrado). Estos —voluntaria y no voluntaria— son dos subclases significativas de la voluntad en un sentido más amplio, que podemos denominar voluntad positiva y negativa, o actividad y pasividad, respectivamente. Debería ser obvio que la no voluntad a menudo puede considerarse un tipo de acto de voluntad, al menos cuando nuestra inclinación es muy fuerte a actuar y tenemos que *contenernos* para no hacerlo. Por esta razón, las consideraciones lógicas relativas a la voluntad también deberían aplicarse *mutadis mutandis* a la no voluntad, para cualquier criatura dotada de la facultad de volición en cuestión.

Decir que A puede querer W no significa necesariamente que A pueda querer W ***a voluntad*** , es decir, directa e inmediatamente; puede ser que A solo pueda llegar a W indirectamente y con el tiempo, ***a través de un proceso*** , por etapas, primero queriendo W1 en ciertas circunstancias específicas, luego queriendo W2 en otras circunstancias

apropiadas, y así sucesivamente… hasta que W ocurra. Es decir, la capacidad en principio no significa capacidad sin sumisión a términos y condiciones [58]. La distinción entre voluntad directa e indirecta puede expresarse formalmente de la siguiente manera.

- Voluntad directa: " **Si A quiere W, entonces W ocurre** ".
- Voluntad indirecta: " **Si A quiere W, y las condiciones X, Y, Z... (o similares) ocurren en conjunto, de forma natural o voluntaria, entonces W ocurre; pero si A quiere W y las condiciones apropiadas no ocurren también, entonces W no ocurre** ".

Así, en el caso de la voluntad directa, aquello a lo que apunta la voluntad es idéntico al resultado de la misma ('W' en ambos casos). En cambio, en el caso de la voluntad indirecta, el objetivo de la voluntad (lo que hace que se la denomine voluntad de 'W') no siempre coincide con el efecto producido, llamémoslo 'V', porque la voluntad misma es insuficiente para garantizar la aparición de 'W', sino que lo hace solo cuando ciertos factores circundantes (X, Y, Z…) se alinean adecuadamente. Siempre que la voluntad se manifiesta, produce *un* efecto mínimo V (aunque solo sea dentro del agente de la misma, posiblemente en el entorno mental o incluso material); pero ese efecto (V) puede corresponder al objetivo de la voluntad (V=W) o no

[58] Por supuesto, vivimos en un mundo real, con límites y reglas específicas. Desear que algo sea de cierta manera no lo convierte en realidad; pensar lo contrario es una locura.

(V<>W): si necesariamente coincide, la voluntad puede clasificarse como directa; de lo contrario, es indirecta.[59]

Así pues, para reiterar, varias causas parciales dan lugar a W. Una de ellas es la voluntad de (dirigida a) W, que en sí misma constituye una voluntad directa del agente. Si esta encuentra causas parciales apropiadas en su entorno (X, Y, Z, etc.), habrá producido W indirectamente. De lo contrario, producirá algo distinto a W. El agente, por supuesto, puede alcanzar el mismo objetivo mediante diferentes actos volitivos directos, incluso en el mismo conjunto de condiciones (y más aún cuanto más varíen las condiciones). Por ejemplo, se puede viajar del punto P al punto Q de diversas maneras.

Las condiciones requeridas pueden ser factores naturales, como un sistema nervioso y muscular en funcionamiento, o factores físicos o mentales (como una máquina o una guía) derivados de otros actos de voluntad del mismo agente o de otros. Siempre que afecten el curso de los acontecimientos, son relevantes para la voluntad y su clasificación como directa o indirecta. Las condiciones pueden ser necesarias o contingentes; es decir, puede haber un único conjunto de circunstancias que posibiliten el resultado en cuestión, o puede haber muchas alternativas posibles.

---

[59] Tenga en cuenta que el término 'V' puede ser reemplazado por la disyunción 'V1 *o* V2 *o* V3...' en casos de volición indirecta donde el efecto varía según factores circundantes desconocidos o no especificados, es decir, cuando los factores X, Y, Z... mencionados en el antecedente no cubren todas las causalidades posibles.

Si bien en la práctica solemos considerar la voluntad como *efectivamente* «directa» si se dan las condiciones normales (como un cuerpo y una mente sanos, etc.), *dado que dichas condiciones inanimadas no podrían producir tal efecto sin esa voluntad* , en rigor, no es así si un cambio de condiciones la obstaculizara o desviara de alguna manera. El objetivo aquí es destacar la distinción fundamental entre la *actividad* de la voluntad y la relativa *pasividad* de sus condiciones previas.

4. Materia, mente y espíritu

La compatibilidad entre causalidad y voluntad (y, por ende, la espontaneidad natural) es innegable. Nada impide que exista algo de ambas en nuestro mundo, en forma de dominios adyacentes e interactivos. La voluntad es a la causalidad como los agujeros en un queso suizo. La causalidad puede aplicarse en la mayoría de los procesos, con la excepción de algunos en los que la voluntad es aplicable.

Es necesario aclarar la distinción entre un «agente» mecánico y un «agente» en el sentido que se le da dentro del concepto de volición. La volición es esencialmente activa, mientras que la causalidad es esencialmente pasiva. Cuando decimos que un agente de volición hace, actúa, crea o produce algo, les atribuimos un significado especial a estos términos, basado en la introspección. Cuando usamos términos

similares en referencia a la causalidad (por ejemplo, a una máquina), su connotación se diluye mucho, ya que en este ámbito todo ocurre por reacción automática.

Cuando decimos de una máquina, o incluso de una planta, que hace o causa algo, queremos decir que alguna cualidad o movimiento suyo da lugar a otra cualidad o movimiento suyo (o de algo más, posiblemente creando así una nueva entidad). Pero no queremos decir literalmente que la máquina o planta *misma* , aun suponiendo cierta espontaneidad en el surgimiento de sus cualidades o movimientos, haya logrado el resultado. Por otro lado, en el caso de la voluntad, la persona (Dios, humano o animal) *como un todo unitario* de alguna manera desde una postura *estática* inicia/origina algún *cambio o movimiento* en su entorno inmediato, y en algunos casos desde allí más allá. Es en este sentido que entenderemos aquí el término «agente»: con el concepto subyacente de *responsabilidad* .

Mientras que en la causalidad causa y efecto pueden estar separados espacial y temporalmente, así como conceptualmente, en la volición, el acto inmediato de voluntad debe considerarse como algo que ocurre dentro o emana del actor (su ser, alma o espíritu), y no más allá de él en la mente, el cerebro, el sistema nervioso o el cuerpo circundantes: tales *consecuencias eventuales* no están enteramente dentro del poder y la responsabilidad del actor, sino que dependen de otros factores, como ya se explicó.

Así, mientras que la causalidad puede considerarse esencialmente relacionada con secuencias de eventos (en

sentido amplio) dentro del mundo material/físico, mental/imaginativo y psicosomático, la voluntad debe considerarse relacionada con el mundo espiritual y su interacción con ese mundo de causalidad o naturaleza. Una vez que la voluntad ha introducido sus decisiones en el curso de la naturaleza, esta continúa su curso, pero por un nuevo camino; la voluntad, por lo tanto, desvía el flujo de la causalidad de otro plano (superior o más profundo).

Por lo tanto, la inercia y las condiciones son dos aspectos de la interacción entre el alma y la naturaleza. **La inercia describe el curso natural de las cosas cuando la voluntad no interviene; las condiciones son los factores naturales que entran en juego cuando la voluntad sí interviene.** Unas se dan en ausencia de voluntad, otras en su presencia. Algunas cosas (de hecho, la mayoría) escapan al control de la voluntad; se clasifican dentro del ámbito de la necesidad natural (y posiblemente, en algunos casos, como espontaneidad natural).

Todo esto nos lleva a la relación causal de *Influencia* . Bajo este importante concepto, estudiaremos (más adelante) con mayor detalle las formas en que el agente de la voluntad puede verse afectado por eventos naturales o por otros agentes de la voluntad.

5. Concebir la voluntad divina

Si concebimos a Dios como existente y omnipotente, debemos considerar ***todas las necesidades naturales como meras inercias relativas a Él*** , con la excepción de las necesidades lógicas (es decir, que los hechos son hechos, que las contradicciones son imposibles, que no hay un punto medio entre la existencia y la no existencia, y otras verdades evidentes por sí mismas, cuyas contradicciones son contradictorias en sí mismas).

Esta premisa no obstaculiza el conocimiento científico, puesto que todo nuestro conocimiento de las leyes naturales se basa, en última instancia, en generalizaciones a partir de casos particulares empíricos. Decir que Dios puede, si así lo desea, intervenir en cualquier ley natural no implica que vaya a hacerlo. Podemos argumentar que fue su voluntad instituir tales leyes desde un principio, aunque se reservó la posibilidad de una intervención excepcional [60]. Por lo tanto,

---

60 Quienes creen en la intervención divina pueden distinguir entre (a) ***milagros*** o intervención manifiesta, aquellos casos excepcionales en los que conocemos (o creemos conocer) la intervención, y (b) ***providencia*** o intervención oculta, la supuesta intervención más frecuente que ocurre "entre bastidores", es decir, sin nuestro conocimiento específico (aunque cabe señalar que a veces ambos términos se usan de forma más genérica, incluyendo uno al otro o siendo ambos sinónimos). Pero incluso cuando Dios no interviene, conserva el poder de hacerlo; por lo tanto, en tales casos, ejerce moderación. Cabe destacar que el judaísmo celebra tanto la intervención divina manifiesta como la

todas las necesidades naturales relativas a nosotros, seres inferiores, pueden considerarse efectivamente necesidades, incluso si admitimos que, en sentido estricto, son inercias que, en principio, podrían ser abrogadas por la voluntad de Dios.

Esta postura debe diferenciarse del llamado ocasionalismo de filósofos como Al-Ghazali (1059-1111): estos últimos niegan la causalidad natural en favor de la voluntad divina universal, mientras que nuestra postura aquí consiste en conciliar ambas. No afirmamos que Dios sea la causa directa de todo lo que sucede en el mundo, sino que simplemente lo concebimos con el poder de intervenir a voluntad, aunque en la gran mayoría de los casos se abstiene de ejercerlo. Al-Ghazali, musulmán, merece elogios por haber rechazado la idea de Avicena (o Ibn Sina, 980-1037), basada en la filosofía griega, de que el mundo material era una *consecuencia necesaria de Dios, insistiendo en cambio en que era producto de la voluntad* divina . Al-Ghazali creyó que debía recurrir a la negación de toda causalidad natural para lograr esa refutación; pero, como se demuestra aquí, fue una medida excesiva.[61]

Muchos pensadores se han alejado de las ideas de la creación divina y la intervención en la naturaleza, al suponer que estas ideas implican lógicamente la responsabilidad divina por

---

oculta, respectivamente, en las festividades de Pésaj (por ejemplo, véase el libro del Éxodo) y Purim (véase el libro de Ester).

61 En cualquier caso, la postura de Al-Ghazali no es la misma que la de David Hume (1711-76), con quien a menudo se le compara; este último pretende negar toda causalidad.

todos los acontecimientos del mundo, la negación de la ley natural y el conflicto con el libre albedrío humano. Sin embargo, es posible una hipótesis coherente si comprendemos bien la diferencia entre necesidad natural e inercia, así como la que existe entre causa directa e indirecta. Respecto a esto último, vale la pena citar textualmente un pasaje de mi obra *La ilógica budista* [62]:

> Cabe señalar que «creación» no significa simplemente causalidad divina sobre el resto del universo. El tipo de causalidad que se presume es la volición, un acto libre de voluntad, más que la causalidad. Además, Dios no se concibe como la causa directa de todo en el universo, sino como Primera Causa y Motor Primordial, es decir, como la causa de su contenido inicial y su movimiento inicial, así como de las «leyes de la naturaleza» que lo rigen. Esto podría interpretarse, desde una perspectiva moderna, como la materia central sujeta al Big Bang, el inicio de esa explosión y la programación de la evolución de la naturaleza posterior, incluyendo la aparición de partículas elementales, átomos de complejidad creciente, estrellas y planetas, moléculas, células vivas, la evolución de las formas de vida, organismos con conciencia y voluntad, etc. (el creacionismo no tiene por qué considerarse vinculado a un escenario bíblico literal).
>
> Una vez que Dios ha querido (es decir, creado) la naturaleza incipiente, esta continúa su curso de acuerdo con la causalidad, con la posibilidad de eventos

---

62 Véase el capítulo 10. Se ha añadido cursiva en negrita para enfatizar.

espontáneos (como sugiere la mecánica cuántica) y de actos de voluntad localizados (por parte de las personas, y quizás de animales superiores, cuando aparecen en escena). Como ya se mencionó, existen grados de causalidad; y cuando algo causa una segunda cosa que a su vez causa una tercera, no se deduce que la primera sea causa de la tercera, e incluso en los casos en que sea (indirectamente) una causa, el grado de causalidad involucrado puede disminuir en comparación con el eslabón precedente en la cadena (amortiguación). De manera similar, con la voluntad, ***la causa de una causa puede ser una causa menor o no ser una causa en absoluto. Por lo tanto, es inexacto considerar una Primera Causa, como se concibe a Dios en relación con la naturaleza, como la "causa de todo" agrupado independientemente del proceso. La sucesión de eventos causales y las diversas relaciones causales involucradas deben tenerse en cuenta*** .

La espontaneidad de los acontecimientos físicos y la libertad de voluntad individual (humana o animal) no entran en conflicto lógico con la creación, ya que ocurren en un contexto existencial creado por Dios. Dios bien puede ser la causa indirecta de los acontecimientos espontáneos o de voluntad individual, en el sentido de hacerlos posibles, sin ser su causa directa, en el sentido de hacerlos necesarios o actualizarlos. Además, afirmar la creación no requiere lógicamente que consideremos, como algunos filósofos griegos, que Dios se ve *obligado a* dejar que la Naturaleza siga su curso sin obstáculos. Es

concebible que decida no intervenir en absoluto; pero es igualmente concebible que decida intervenir puntualmente, cambiando ocasionalmente el curso de las cosas (esto sería lo que llamamos «milagro» o, más ampliamente, «providencia»), o incluso deteniendo el mundo por completo en algún momento futuro. El hecho de que sea el iniciador del mundo no le impide involucrarse posteriormente.

Todo lo que acabo de describir es *concebible* , es decir, una teoría coherente de la creación, pero esto no significa que esté definitivamente *probada* , es decir, que sea deductivamente evidente o inductivamente la única visión aceptable de las cosas en el contexto de todos los datos empíricos disponibles. Cabe destacar que no pretendo brindar apoyo incondicional a dogmas religiosos de ningún tipo. Más bien, reacciono a las pretensiones de muchos supuestos científicos de hoy en día, quienes (basándose en ideas muy simplistas de causalidad y lógica causal) afirman haber *refutado definitivamente* la creación, o quienes, como Nagarjuna, afirman que lógicamente ni siquiera es *concebible* . Tales dogmas no constituyen filosofía genuina. Uno nunca debe dejarse intimidar por el prestigio sacerdotal o académico, sino que siempre debe mantener una mente abierta y considerar los hechos y argumentos con imparcialidad y justicia.

6. Darwinismo espiritual

¿Puede el darwinismo, correctamente concebido (y no como algunos lo han malinterpretado históricamente), contribuir a las humanidades (es decir, al discurso ético, social, económico y político)? El marco temporal de la evolución biológica es muy extenso, mucho más extenso que la historia de la humanidad. Las humanidades se basan principalmente en esta última para obtener datos empíricos y predecir qué formas de comportamiento y organización social probablemente resulten beneficiosas o perjudiciales para los individuos, los grupos humanos o la humanidad en su conjunto. La supervivencia de la especie humana (y de otras) es un criterio legítimo de juicio para las humanidades, derivado de la biología. Pero dentro de ese amplio marco, son posibles muchas conjeturas, entre las cuales solo podemos juzgar con referencia a la historia, aunque sea de forma aproximada. Muchas preguntas a las que se enfrenta la humanidad siguen sin respuesta, ya sea que recurramos a la biología o a la historia, por la sencilla razón de que abordan cuestiones novedosas que no tienen precedentes en el pasado.

En cualquier caso, en este trabajo hemos visto la *especificidad* de los seres humanos en cuanto a su grado de conciencia y voluntad en comparación con otros animales. Estas dos diferencias son lo suficientemente radicales como para sugerir que, cualesquiera que sean las conclusiones a las

que la biología pueda llegar con respecto a la vida en general, debe reconsiderarlas con sumo cuidado al intentar aplicarlas específicamente al *Homo sapiens* . Una especie que presenta distinciones tan importantes inevitablemente estará sujeta a consideraciones biológicas más específicas y menos mecanicistas. Nuestro destino no puede dejarse al azar. Si los humanos tienen la capacidad de elegir, entonces su naturaleza es recurrir al discurso ético para que les ayude a decidir de manera meditada qué camino seguir.

En este contexto, es importante comprender el término «supervivencia» en su sentido más amplio y profundo. En última instancia, no se trata simplemente de la continuidad *física* a cualquier precio; esto es solo una supervivencia mínima. Existen grados superiores de supervivencia, que abarcan desde la salud física hasta el bienestar psicológico y la vida espiritual. El ser humano, en particular, no es un mero cuerpo, sino una entidad eminentemente mental y espiritual. La humanidad no se rige únicamente por la materia, sino que tiene otras consideraciones, aparentemente «superiores». Por consiguiente, *los criterios* de éxito o fracaso pueden ser diferentes para los humanos que para otras especies.

Una persona puede tener éxito material pero fracasar estrepitosamente en otras dimensiones de su ser. Otra puede fracasar en el ámbito material pero tener éxito en el intelectual o espiritual. ¿Quién está mejor? Si insistimos en aplicar la «perpetuación genética» como la única norma biológica concebible, preferiremos la primera opción. Pero si admitimos que, en el plano humano, pueden intervenir otros

factores, podríamos preferir la segunda. Lo cierto es que muchas personas ya no están sujetas al instinto reproductivo y optan por tener una vida sexual sin procrear, o por hacerse monjes o monjas.

Físicamente, son eliminados por selección natural; pero ¿qué prueba eso? Quizás algunos de estos últimos funcionan en otra escala evolutiva, donde lo que más importa no son los genes, sino el alma. Quizás los genes solo existen para dar origen a las almas, o como vehículos para ellas. La interpretación materialista no es necesariamente la última palabra. Es decir, desde un punto de vista ético, es solo una doctrina como cualquier otra.

De acuerdo con el principio biológico de la evolución, podría argumentarse que el alma «evolucionó» en ciertas formas de organismos vivos como *un instrumento* del cuerpo, mejorando así sus posibilidades de supervivencia y reproducción. Desde una perspectiva materialista, la «filosofía espiritual» podría considerarse una aberración, en la que el alma ha olvidado su función original y se ha arrogado la pretensión de ser el fin de la vida y de que el cuerpo debe servirle. Sin embargo, es igualmente concebible que, una vez que el alma apareció en el ámbito biológico, superó todas las demás consideraciones en las actividades materiales de los organismos que la poseían.

Esta última perspectiva podría caracterizarse como «darwinismo espiritual» —o como *la salvación de los moralmente más aptos*— , una doctrina diametralmente opuesta al «darwinismo social» histórico, que se refiere al

dominio físico o político de los delincuentes. Si reflexionamos, el principio espiritual de la salvación de los moralmente más aptos no es nada nuevo; siempre ha sido la base de filosofías espirituales como el judaísmo o el budismo. Algunas personas avanzan en el camino espiritual, otras se quedan atrás o retroceden. Algunas se esfuerzan por evolucionar espiritualmente y son «salvadas» o «iluminadas»; otras se niegan a usar su vida de forma constructiva y permanecen en la oscuridad o se hunden aún más. Así sucede, y pocos, muy pocos, encuentran el camino hacia la verdadera «supervivencia», es decir, la «vida eterna».

7. Perspectivas teológicas

Algunos observadores, principalmente por motivos religiosos, se resisten a la conclusión de que existe evolución de las especies. Señalan la extrema improbabilidad matemática (cercana a cero) de los supuestos "cambios" que habrían ocurrido en el tiempo que la paleontología les permite comprender. También ofrecen argumentos estadísticos contra la posibilidad de que la vida se originara espontáneamente mediante combinaciones aleatorias de moléculas, en los primeros quinientos millones o incluso en los 4.600 millones de años de la Tierra, o incluso en los aproximadamente 15.000 millones de años del universo. Además, argumentan que la conjunción de las condiciones astronómicas y, específicamente, terrestres necesarias para

que surgiera la vida era demasiado improbable como para atribuírsela al azar.[63]

Tales objeciones matemáticas son ciertamente impresionantes, al menos para un profano como yo. Para empezar, se podría replicar que lo improbable no es del todo imposible. Además, puede que existan procesos naturales o leyes de la naturaleza aún por descubrir que reducirían significativamente las improbabilidades matemáticas una vez incorporadas en sus ecuaciones. Antes de llegar a una conclusión no naturalista, por muy satisfactoria que sea, me parece prudente (más acorde con la lógica inductiva) buscar esos datos o leyes que faltan.[64]

Los detractores sostienen además que el registro paleontológico aún presenta muchas lagunas importantes, y que hasta que se encuentren esos "eslabones perdidos", cualquier conclusión al respecto sería prematura. Argumentan que la existencia de tales discontinuidades aparentes tras más de cien años de extensa investigación podría considerarse evidencia de una discontinuidad real.

---

63 De ahí se concluye que debió ser necesaria alguna intervención divina, como si se hubieran manipulado los dados. No soy competente para juzgar las matemáticas implicadas; pero si es correcta, la conclusión milagrosa parecería justificada, a menos que se proponga una explicación más natural. Véase, por ejemplo, Schroeder, o las *Actas, mucho más antiguas* , de la Asociación de Científicos Judíos Ortodoxos.

64 No hay razón alguna para esperar que Dios intervenga de manera grandiosa y pública en el curso de la naturaleza. Más bien, en mi opinión, cabe esperar y buscar persistentemente algún tipo de conclusión naturalista.

Pero en lo que respecta a la transición evolutiva, estos críticos no ofrecen ninguna explicación natural sobre cómo podrían aparecer nuevas especies sin surgir gradualmente por procreación a partir de especies anteriores. Para mí, la continuidad evolutiva es más creíble que la discontinuidad, porque es más fácil explicar los eslabones perdidos mediante suposiciones razonables como que (a) las poblaciones de las especies desaparecidas eran quizás relativamente pequeñas y efímeras, (b) los rastros de la mayoría de los ejemplares vivos han sido destruidos por procesos naturales con el tiempo, y (c) la mayoría de los pocos rastros existentes están demasiado dispersos y bien ocultos como para haber sido encontrados, que intentar explicar de otra manera la aparición abrupta observada de fósiles de numerosas especies nuevas.

Estos críticos no proponen una hipótesis sobre saltos de una forma de vida a otra mediante reproducción ordinaria u otros procesos naturales, sino sobre la creación sucesiva de especies; es decir, apelan a milagros continuos mucho después de la Creación inicial del mundo. Así pues, aunque su crítica al gradualismo es, en principio, aceptable para los naturalistas en la medida en que existen preguntas sin respuesta (a saber, los eslabones perdidos), su sugerencia de un cambio milagroso, como es comprensible, no es bien recibida. Carece de peso, no por prejuicios ateos, sino por su debilidad metodológica, puesto que existe una hipótesis más simple (poblaciones pequeñas y efímeras, y destrucción, dispersión y ocultación de huellas).

Ciertamente, los biólogos modernos abordan activamente esta cuestión y debaten abiertamente sobre ella. Consideran cuatro o cinco patrones de cambio, basados en el registro fósil: el cambio filogenético (cambio gradual dentro de un mismo linaje de organismos), la cladogénesis (división de linajes basada en el efecto fundador), la radiación adaptativa (diversificación repentina —en tiempo geológico— asociada a la apertura de nuevas fronteras biológicas) y los equilibrios puntuados (basados en la especiación alopátrica), además de la extinción. Las teorías propuestas por Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, Niles Eldredge, Stephen Jay Gould y Steven M. Stanley pretenden ofrecer respuestas científicas a esta interesante cuestión del ritmo de la evolución.[65]

Una de las pruebas de la evolución que quizás resulte más inquietante para el creacionismo es la gran cantidad y diversidad de especies que existen y han existido en este planeta, así como la ocupación de distintos nichos geográficos por diferentes especies. Un creacionista diría que esto demuestra la riqueza de la imaginación de Dios y su capacidad para crear espacios especiales para cada una de sus criaturas. Sin embargo, si el propósito último de Dios era específicamente, como afirman los comentaristas bíblicos, la creación de los seres humanos y el drama de su redención, ¿por qué recurrir a un camino tan indirecto?

Cuando el escenario aceptado era, como en la narración bíblica, un proceso de siete días, la humanidad podía parecer su mayor logro. Pero ahora que la ciencia concibe un proceso

65 Véase Curtis y Barnes, capítulo 39.

de miles de millones de años, que involucra el nacimiento, la vida y la muerte de innumerables organismos y especies, y que solo al final del cual, hace unos 6000 años, aparece el hombre histórico, ¡uno bien podría preguntarse qué sentido tenía todo aquello!

¿Por qué algunas especies —que a nosotros nos parecen feas y estúpidas— existieron durante cientos de millones de años y luego desaparecieron sin descendencia en alguna catástrofe natural? Un Ser omnisciente no necesitaría realizar «experimentos» para llegar a la conclusión. Si bien la fe se ve sacudida por tales reflexiones, la idea de la evolución no debería considerarse intrínsecamente antiteísta. Quizás deberíamos ver a Dios no como un técnico lineal, sino como un artista que deseaba añadir riqueza y profundidad a su creación.

Sin importar cómo se describa, la evolución también puede imaginarse como un proceso dirigido por Dios, de modo que lo que parece mecanismo o azar es en realidad una intención oculta. Podemos decir: (a) Él programó todo desde la Creación; o bien: (b) Él está detrás de escena en cada etapa, eligiendo cada giro en cada bifurcación importante del camino. O también: Él creó genes capaces de una gran cantidad de combinaciones y mutaciones posibles, ya sea (a) permitiendo que cambien naturalmente, como propone la ciencia secular, o (b) usándolos como un conjunto potencial de herramientas para la intervención providencial, como prefiere la religión. En cualquier caso, no hay problema ni dificultad en conciliar ambos puntos de vista.

Como he dejado claro a lo largo de este texto, estoy siempre abierto a la idea de la intervención divina. Sin embargo, prefiero considerarla una fe personal (insisto en las palabras "personal" y "fe") *aplicable a todos y cada uno* de los resultados científicos, y no una tesis *que compita con* las científicas. Esta postura me permite mantener mi fe en Dios, independientemente de los avances científicos. Sea cual sea la opinión de los científicos en un momento dado sobre lo que consideran una descripción veraz de la naturaleza, yo digo: "De acuerdo, obviamente fue la voluntad de Dios"; y si los científicos cambian de opinión más adelante basándose en nuevas pruebas o debates, ¡simplemente vuelvo a decir "De acuerdo"!

La mera posibilidad de tal flexibilidad demuestra que nada de lo que la ciencia descubra o concluya sobre el mundo puede afectar jamás la fe en Dios. La noción de Dios es, en efecto (como sugirió Karl Popper), infalsificable; esto puede hacerla irrelevante para la mayoría de las investigaciones científicas, *pero aun así no la falsifica* . En este sentido, podemos pensar en Dios como un absoluto: nuestra idea de Él no es relativa a ninguna visión particular del mundo, sino compatible con todas (aunque, por supuesto, *esto no es prueba* de la existencia de Dios).

Sin embargo, este principio de tolerancia fracasa si uno insiste en una interpretación literal y rígida (en contraposición a la alegórica) de ciertos textos religiosos, y se niega a readaptar constantemente sus creencias detalladas a los datos empíricos y las teorías actuales, continuando con

la promoción de doctrinas recibidas en contra de toda evidencia y argumento racional, para parecer inquebrantablemente fiel.

la psicología del *fanatismo religioso* . El fanático busca aparentar una religiosidad firme, creyendo que tal comportamiento demuestra la posesión de las virtudes del coraje y la lealtad. Pero, en realidad, bajo esta apariencia de grandilocuencia, la religiosidad excesiva es, por el contrario, una señal de cobardía y traición, que la clase clerical (de cualquier confesión) ha demostrado históricamente ser experta en explotar. A las víctimas (y, en última instancia, los clérigos también lo son, por supuesto) se les enseña la abdicación intelectual, es decir, a renunciar a su experiencia y razón cuando contradicen el dogma religioso, bajo la amenaza de que si tienen opiniones diferentes (por muy bien fundamentadas y argumentadas que estén) perderán la aceptación de Dios y de la comunidad religiosa.

En las sociedades totalitarias (como el nazismo o el comunismo), se programa la misma mentalidad: para evitar el castigo y obtener recompensas materiales, admiten y hacen todo lo que los que ostentan el poder sugieren o exigen. Creo que el temor de Dios es una buena actitud, una enseñanza religiosa que, lamentablemente, a muchos les falta; pero no concibo que Dios desee que las personas nieguen e incapaciten su propia mente y la de sus semejantes. La verdad no se logra mintiendo ni fingiendo. El crecimiento espiritual se basa en el testimonio honesto y la crítica racional.

Una actitud religiosa abierta no debe interpretarse como una negación rotunda de la revelación ni de su historicidad, sino como el reconocimiento de que dicha revelación, de haber ocurrido, bien pudo haberse formulado *en el contexto del* conocimiento del hombre y del mundo en el momento histórico de su aparición, ya que su propósito no era la anticipación de información material, sino la guía espiritual atemporal. Por el contrario, cualquier negación por parte de los científicos de la posibilidad o existencia de Dios en el contexto de sus hallazgos e ideas es pretenciosa; es usar su (merecido) prestigio más allá de los límites de su campo de estudio, haciendo «inferencias» lógicamente injustificadas.

Las personas religiosas que se resisten a la ciencia [66]no le hacen justicia a la religión, sino que la hacen parecer retrógrada. Me parece que, asumiendo que Dios existe, la ciencia moderna ha *engrandecido* , en lugar de menospreciar, la idea de Dios. Hasta hace poco, el escenario que imaginábamos y creíamos sobre la creación del universo, de la Tierra, de la vida y de la humanidad era muy simple. Los cielos no eran muy altos, el tiempo no era muy largo, todo era relativamente preformado y estático, la Tierra era un pequeño teatro y la vida en ella un drama menor.

---

66 Cabe destacar que tales actitudes no son exclusivas del judaísmo, el cristianismo y el islam, sino que también se encuentran en el hinduismo y el budismo. Estas últimas religiones también *contienen muchas creencias que están desfasadas con la ciencia moderna* . Un ejemplo (extraído de diversos textos): la creencia de que la Tierra y la humanidad siempre han existido, con seres sensibles (en forma humana o de otro tipo) girando eternamente en la rueda del karma, y así sucesivamente. Estas religiones tampoco predijeron el Big Bang ni la evolución.

Actualmente, el universo tiene quizás 15 mil millones de años y contiene miles de millones de galaxias, cada una con miles de millones de estrellas y agujeros negros, todos en constante movimiento y expansión. La materia inanimada ha evolucionado desde quarks a electrones, protones y neutrones, luego a pequeños átomos, a estrellas y átomos más grandes, de nuevo a estrellas y planetas, a moléculas de agua y carbono, hasta llegar a la vida. En la Tierra, se han producido enormes cambios geológicos y climáticos, con la aparición y diversificación de organismos vivos, y una desconcertante variedad de destinos individuales y de especies en un entorno cambiante, salpicado por algunas catástrofes naturales gigantescas que han provocado extinciones masivas.

Durante cientos de millones de años, una gran variedad de criaturas extrañas y maravillosas han habitado este planeta, mucho antes de que nosotros y la mayoría de nuestros vecinos más visibles apareciéramos en él. Se estima que «menos del 0,1%, quizás menos del 0,1%» [67]de las especies que alguna vez existieron siguen existiendo en la actualidad. Los humanos (en su forma actual) somos recién llegados a la historia de la vida en la Tierra. Otras especies, muy similares a los humanos, vivieron y desaparecieron; algunas incluso coexistieron con nuestros ancestros durante decenas de miles de años antes de extinguirse.

---

67 Curtis y Barnes, pág. 552.

Sin duda, este nuevo escenario es mucho más interesante e impresionante. Imaginen el drama que se desarrollará a lo largo del tiempo. ¡Sin duda, glorifica a Dios!

5. CAPÍTULO CINCO

Extraído de *Rumiaciones* (2005),
Capítulo 2.19.

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

1. Dos esfuerzos distintos

Es importante distinguir entre religión (incluido el discurso filosófico basado en una religión en particular, con fines apologéticos o polémicos) y filosofía propiamente dicha (que no recurre directamente a premisas de una tradición religiosa, aunque puede abordar cuestiones religiosas).

Esto se deriva de la distinción entre fe y razón, teniendo en cuenta que la fe puede ser razonable (es decir, sin prueba ni refutación concluyentes) o irrazonable (es decir, a pesar de la refutación concluyente). Cabe señalar que la fe razonable es necesariamente anterior al hecho, pues si un hecho ya está

indudablemente establecido, no hay necesidad de tener fe en él. La fe irrazonable es contraria a los hechos.

Algunos filósofos consideran irracional la fe en meras especulaciones, aquellas que en principio no son ni demostrables *ni* refutables *(* por ejemplo, la fe en la existencia de Dios o en el karma estricto). Sin embargo, yo clasificaría estas últimas como razonables, pues siempre es concebible —aunque remotamente— que eventualmente se encuentre alguna prueba o refutación; es decir, el «principio» en sí mismo es difícil de establecer de forma definitiva. Además, la categoría de meras especulaciones es incluso aplicable a algunas teorías científicas (por ejemplo, la interpretación de Bohr de la incertidumbre cuántica como indeterminación).

La religión se basa en la fe, es decir, en la aceptación de tesis con razones inductivas y deductivas insuficientes, o sin ninguna razón, o incluso en contra de la razón (es decir, aunque haya una divergencia seria de las conclusiones científicas basadas en la experiencia y la lógica comunes), sobre la base de declaraciones de alguna supuesta autoridad espiritual, o incluso simplemente porque uno se siente así por impulso emocional.

La filosofía, por otro lado, se basa en la comprensión personal, en consideraciones puramente empíricas y lógicas; si bien algunas o muchas de sus tesis podrían ser, hasta cierto punto, hipotéticas o incluso especulativas, permanecen circunscritas por actitudes y teorías científicas; es decir, se

realiza un esfuerzo sincero por integrarlas con el conjunto de la experiencia y la razón.

Cabe destacar que la diferencia entre religión y filosofía no siempre es clara. La religión no siempre es contraria a la razón, y la filosofía no siempre está exenta de mera especulación. La diferencia radica en si la credulidad, o *el grado de creencia* , en las proposiciones especulativas es proporcional o no a la cantidad de evidencia y prueba disponibles. En el caso de la fe, la confianza en una proposición dada es desproporcionada a su peso científico; mientras que en el caso de la convicción racional, se procura tener en cuenta el peso científico de la hipótesis planteada: uno está dispuesto a admitir que «quizás» las cosas no sean como uno piensa.

Ambas difieren también en contenido o propósito. Las religiones son intentos de afrontar los problemas de la finitud y el sufrimiento humanos mediante explicaciones y soluciones esencialmente *sobrenaturales* . El objetivo de la religión es grandioso: la redención individual y colectiva. Las filosofías recurren a explicaciones y métodos *naturales* , intentando comprender cómo se obtiene y se valida el conocimiento humano, y así (junto con las ciencias específicas) identifican gradualmente vías y medios para el progreso humano. Cabe destacar que la búsqueda filosófica aún implica una valoración subyacente; pero el objetivo es más modesto.

Hacer tal distinción no implica (ni debería implicar) un sesgo antirreligioso. No se trata de una ideología «secularista»,

sino simplemente de una ideología secular. La religión (o al menos aquellas partes de religiones particulares que no son decididamente antiempíricas o antiracionales) sigue siendo una actividad humana legítima y respetable; simplemente se reconoce como un ámbito intelectual distinto, algo que debe diferenciarse de la filosofía para mantener una perspectiva equilibrada en el conocimiento.

2. Muchas personas hacen afirmaciones

Históricamente, esta división fue creada por los filósofos para proteger a la filosofía (y, en general, a las ciencias particulares) de ser reducida a un papel secundario, como la "sirvienta" de la religión. Era necesario independizar la filosofía de la religión para que los filósofos pudieran emitir juicios críticos, si fuera necesario, sin tener que obligarse a ser "religiosamente correctos" ni arriesgarse a la ira de las poderosas autoridades religiosas.

La secularización de la filosofía fue precisamente eso: una revuelta contra las conclusiones preconcebidas impuestas por las autoridades religiosas (es decir, personas que se autoproclamaban colectivamente como únicas portadoras de la verdad) como un «hecho» innegable. Es importante comprender *la lógica* que subyace a dicha revuelta, es decir, por qué es epistemológicamente válida y necesaria.

Cualquiera puede levantarse y afirmar haber sido agraciado por alguna revelación/salvación divina (o por el espíritu

santo) o haber alcanzado alguna iluminación/liberación budista o hindú.

A lo largo de la historia, muchas personas han formulado afirmaciones metafísicas similares. Algunas incluso han llegado a proclamarse dioses o incluso Dios. Otras no han hecho afirmaciones explícitas sobre sí mismas, sino que han sido proclamadas por otros. Algunos de estos afirmadores —en particular Moisés, Jesús, Mahoma y Buda— fundaron religiones de gran relevancia mundial que han influido enormemente en la vida de millones de personas y han cambiado el curso de la historia. Otros, como el chamán local, el faraón egipcio o el reverendo Moon, han tenido una influencia menor.

El denominador común de todas estas afirmaciones es alguna experiencia mística extraordinaria, como una visión profética o un despertar al nirvana o al moksha (iluminación/liberación). Quien realiza la afirmación (o quien otros la atribuyen) posee una experiencia especial, inaccesible para los mortales comunes, gracias a la cual se convierte en una autoridad religiosa, cuyas afirmaciones sobre lo que es verdadero o falso deben ser aceptadas por fe por personas que no han tenido personalmente una experiencia comparable.

El impulso fundacional siempre proviene de alguna experiencia esotérica, a partir de la cual la filosofía y la ciencia exotéricas quedan relegadas en cierta medida, si no completamente subvertidas. El legado del maestro fundador se transmite posteriormente a discípulos que no

necesariamente reclaman un estatus igualitario, pero que se comprometen a estudiar y enseñar fielmente los descubrimientos originales del fundador.

La religión es esencialmente elitista, incluso en los casos en que su experiencia central (de revelación o iluminación) se considera, en principio, abierta a todos, aunque solo sea por la extrema dificultad de alcanzar dicha experiencia.

En algunos casos, los discípulos pueden aspirar a igualar el logro del maestro con suficiente esfuerzo y perseverancia. En otros casos, los discípulos del maestro no pueden aspirar a alcanzar jamás su nivel. Pero en ambos casos, son los guardianes de la fe en cuestión y, por lo tanto (en diversos grados), adquieren autoridad institucional sobre esta base, por encima de los demás fieles.

Por lo tanto, en este contexto, tenemos esencialmente dos categorías de personas.

a) Aquellos que han tenido (o afirman tener) la experiencia religiosa en cuestión *de primera mano* .

b) Aquellos que, *de forma indirecta* , confían en la afirmación anterior sobre la base de la fe, tengan o no estatus institucional de autoridades.

3. ¿Cómo decidir?

Esta distinción no pretende ser una crítica ni una devaluación de ninguna de las dos categorías de personas. Sin embargo, es una distinción necesaria para comprender la diferencia de perspectiva epistemológica en cada caso.

Desde la perspectiva de quien lo experimenta directamente, es decir, quien ha vivido personalmente la experiencia mística en cuestión, su discurso es (al menos para su propio disfrute) pura filosofía, no religión. Presumiblemente, no se le exige tener fe, pero toda la información y el razonamiento se le presentan de forma clara y concisa. Su tarea es bastante sencilla; su responsabilidad es nula, su certeza, total.

Pero quien recibe información de segunda mano se enfrenta a una tarea difícil desde el punto de vista epistemológico. Debe decidir por sí mismo si la afirmación del maestro original es verdadera o falsa. Debe decidir si confiar en él o no. Se le exige que acepte un argumento *ad hominem* .

Esta objeción no cuestiona la veracidad del supuesto maestro. Algunos son, sin duda, charlatanes que mienten para dominar o explotar a otros; algunos de ellos son cínicamente conscientes de su propia deshonestidad, mientras que otros se engañan a sí mismos y a los demás. Pero bien podría ser que algunos supuestos maestros no solo sean sinceros, sino que realmente hayan tenido la experiencia que afirman y la hayan interpretado correctamente.

Pero ¿quién puede saberlo? Desde luego, no el ciudadano común, que (por definición) nunca ha tenido la experiencia en cuestión y, en la mayoría de los casos, jamás podrá replicarla; por lo tanto, no está capacitado para juzgar. Sin embargo, se le pide que la acepte por fe, a veces bajo la amenaza de la condenación eterna o la continuación del samsara si no obedece.

¿Cómo puede el ciudadano común saber con certeza si alguna persona (contemporánea, o más probablemente de un pasado lejano, que incluso podría ser una simple leyenda) ha tenido o no una determinada experiencia mística? Es una tarea imposible, ya que dicha experiencia es intrínsecamente *privada* .

Hasta la fecha, carecemos de medios científicos para penetrar la conciencia de otras personas. E incluso si pudiéramos, aún necesitaríamos evaluar la importancia de la experiencia en cuestión. Tales juicios jamás podrían ser absolutos ni estar exentos de dudas, sino necesariamente inductivos y abiertos al debate. Por lo tanto, la «certeza» que exige la fe no podría construirse racionalmente.

De nada sirve recurrir a testigos. A veces, dos o más personas confirman las declaraciones de los demás o de terceros. Además, con frecuencia, las supuestas autoridades discrepan y rechazan las afirmaciones ajenas. Pero, ¿quién nos confirmará a nosotros, simples espectadores, que alguna de estas personas está cualificada para autenticar o descalificar a nadie?

Así pues, la fe es un salto a lo desconocido. Sin embargo, a menudo es un salto necesario, pues la filosofía y la ciencia no pueden responder de forma convincente a todas las preguntas (en particular, a las morales), y en algunos casos todos necesitamos tomar decisiones con urgencia. Por lo tanto, la filosofía debe reconocer la religión como una elección legítima, aunque muy personal. En este contexto, cabe destacar que el secularismo también es una religión: un acto de fe que afirma que no existe verdad en ninguna otra fe religiosa.

4. Unas palabras sobre el budismo

Hoy en día, el budismo suele describirse como «una filosofía más que una religión», dando a entender que no se basa en la fe. Pero esta descripción es claramente injusta: existen numerosos fundamentos de fe dentro del budismo. La creencia en el ciclo de la reencarnación (samsara), la creencia en la posibilidad de trascenderlo (nirvana), la creencia en que al menos un hombre alcanzó este estado de Buda (Siddhartha Gautama), la creencia en los medios específicos que propuso (disciplinas morales y meditativas, especialmente el desapego), la creencia en multitud de historias y textos relacionados: todos estos son actos de fe.

Estas creencias requieren tanta fe como la creencia en la existencia de Dios y otras creencias más específicas (como la creencia en la Torá, el Nuevo Testamento cristiano o el

Corán) dentro de las religiones monoteístas. El seguidor del budismo debe aceptar por fe la validez de su meta y camino espiritual *antes* de convertirse en Buda (si es que alguna vez lo logra). El fin y los medios no son algo filosóficamente evidente *hasta que* se alcanza el fin a través de los medios. Esta es la misma situación que en las religiones monoteístas.

Así pues, el budismo no es principalmente una filosofía, sino una religión; afirmar lo contrario es publicidad engañosa. Lo mismo ocurre con el hinduismo, que comparte muchas doctrinas con el budismo (además de tener ciertas tendencias monoteístas, aunque no son exclusivas).

5. Evaluación de reclamaciones

Es importante mantener una actitud abierta, aceptando algunas de las afirmaciones de las religiones como plausibles, y a la vez, sereno, teniendo presente que algunas de ellas carecen de fundamento. La intolerancia religiosa no es una postura filosófica adecuada, sino un prejuicio, un dogma. El verdadero filósofo, sin embargo, se mantiene sobrio y no se deja llevar por preferencias emocionales.

No obstante, las afirmaciones trascendentales pueden ser juzgadas y clasificadas hasta cierto punto. Podríamos decir que su clasificación es competencia de la teología (una rama de la filosofía).

Como ya se ha señalado, algunas afirmaciones son directamente contrarias a la experiencia y/o la razón; si no se puede establecer una armonización, la filosofía debe excluirlas. Algunas son lógicamente concebibles, pero remotamente; estas deben dejarse de lado. Y, por último, algunas son muy posibles en nuestro contexto actual de conocimiento; estas pueden servir de inspiración y motivación para la investigación secular.

En términos generales, es más fácil descartar afirmaciones falsas que probar de forma concluyente las afirmaciones verdaderas.

Cada afirmación específica debe considerarse y evaluarse por separado. No es lógico rechazar una doctrina por completo, habiendo encontrado fallas solo en algunos aspectos (a menos que estos sean esenciales, sin los cuales nada más se sostiene). En este tipo de investigación, conviene tener presente la diferencia entre una falacia de *non sequitur* y una refutación: refutar premisas no implica necesariamente que sus conclusiones sean falsas, ya que podrían deducirse de otras premisas.

Al elegir una religión, solemos basarnos en las recomendaciones morales *y los patrones de comportamiento* de su fundador y discípulos (así como, desde una perspectiva más sociológica, en las tradiciones transmitidas en nuestra familia o sociedad) como indicadores. Si quienes predican siguen sus consejos, eso ya es un punto a su favor. Si tanto los consejos como la práctica son sabios, puros, virtuosos, bondadosos y amorosos, etc., instintivamente sentimos

mayor confianza. De lo contrario, si detectamos hipocresía o destructividad, nos sentimos repelidos. (Por supuesto, toda esta evidencia es inconclusa: sugiere, pero no prueba).

Pero, por mucho que una enseñanza religiosa nos convenza personalmente, su discurso no puede tomarse dogmáticamente como premisa fundamental de la filosofía. *Para un místico experimentado, bien podría serlo; pero para el resto de nosotros, no.* La filosofía es otro modo de indagación humana, con otros objetivos y medios. La espiritualidad y la racionalidad no están necesariamente ligadas, ni necesariamente son mutuamente excluyentes. Pueden mezclarse en cierta medida, pero nunca confundirse por completo.

Así pues, si alguien afirma tener alguna experiencia mística o se remite a textos autorizados basados en tal fundamento, su filosofía bien podría ser considerada con atención y de la que se podría aprender hasta cierto punto, pero en última instancia es irrelevante para la filosofía pura; o, más precisamente, tal discurso solo puede volverse relevante, en parte o en su totalidad, siempre que se someta a los estándares seculares de la filosofía pública.

Esto último solo puede referirse a experiencias y conocimientos fácilmente replicables, es decir, al alcance de todos (excepto una minoría con órganos dañados), si se consideran ciertos datos empíricos y se siguen una serie de argumentos inductivos y deductivos. Su objetivo es desarrollar, mediante el lenguaje cotidiano, una cosmovisión y comprensión potencialmente universales.

Es cierto que, como algunos argumentarían, la filosofía de alto nivel (al igual que las matemáticas o la física avanzadas) resulta, en la práctica, incomprensible para la mayoría de las personas. Del mismo modo que la meditación u otras técnicas religiosas no se dominan fácilmente, se requiere mucho esfuerzo e inteligencia para aprender y aplicar la lógica en profundidad. Además, el principiante que se adentra en el camino de la filosofía está tan lleno de esperanza (y fe en los resultados finales) como el iniciado religioso; y a lo largo de ambas disciplinas, los pequeños éxitos lo animan a seguir adelante.

Así pues, cabe plantearse la incómoda pregunta: ¿cuál es la diferencia entre el elitismo filosófico y el religioso? En última instancia, quizás ninguna, ¡o simplemente una diferencia de grado! Esta respuesta sería válida al menos para una religión razonable. Pero en el caso de una religión irracional, no deberíamos permitirnos creer en ella —ni siquiera como una remota posibilidad— hasta que, si es que alguna vez, se vuelva manifiestamente razonable; es decir, hasta que nuestra visión básica de la realidad sea realmente trastocada por experiencias personales concretas.

No es prudente compartimentar excesivamente la mente y la vida; en casos extremos, se corre el riesgo de desarrollar algún tipo de esquizofrenia. Es más bien conveniente procurar mantener la racionalidad y la espiritualidad en armonía. La fe en las ideas religiosas no tiene por qué ser una cuestión de «todo o nada»; se puede elegir y discernir

guiándose por la razón. La razón no se opone en principio a la fe; permite sus aspectos esenciales.

6. Reconocer la ciencia

El reto para los filósofos de la religión actuales, que desean reintroducir a Dios y/o otras ideas religiosas en la mentalidad moderna, consiste en reconocer y aceptar plenamente las conclusiones actuales de la ciencia moderna. ¡Es inútil intentar convencer a un contemporáneo culto de que las afirmaciones científicas —sobre la edad y el tamaño del universo, la evolución de la materia, la edad e historia de nuestro planeta, la evolución de la vida vegetal y animal en él, el origen de la especie humana— son todas erróneas! Semejante discurso resulta irrelevante para la mentalidad moderna, si no absurdo.

Aún hay espacio, junto a la cosmovisión científica, para las ideas religiosas; sin embargo, estas deben adaptarse inductivamente para sobrevivir. Esto siempre es posible aprovechando (dentro de lo razonable) las lagunas en el discurso científico vigente, sea cual sea en un momento dado. En lugar de enfatizar los conflictos, los pensadores deberían buscar las posibilidades conceptuales de armonización. Los verdaderos científicos mantienen una mente abierta incluso cuando existen lagunas.

El creacionismo no tiene por qué ser un dogma inamovible. En lugar de insistir en que el mundo fue creado en 6 días

hace unos 6000 años, digamos que Dios es el creador de la materia-energía inicial del universo, así como de las leyes de la naturaleza y la evolución inherentes a él, y que Él provocó el "big bang" hace 13.700 millones de años.

Además, en física, se sugiere que la indeterminación aparente en la mecánica cuántica es quizás la oportunidad que Dios aprovecha para intervenir diariamente en los detalles del proceso universal. O, en biología, se propone que las primeras transformaciones de materia mineral en materia viva y luego animada (dondequiera y cuandoquiera que ocurrieron) se debieron tal vez a la intervención divina; y en lugar de combatir el darwinismo, se lo acepta como parte del plan de Dios y se plantea la hipótesis de que las mutaciones ocasionales, aparentemente espontáneas, de los genes bien podrían ser milagros.

6. CAPÍTULO SEIS

Extraído de *Meditaciones* (2006),

Capítulos 5, 6, 8 y 33.

MEDITACIONES

1. Interpretaciones de la meditación

La filosofía subyacente a la meditación, común a las principales tradiciones religiosas, suele denominarse « **teosofía** » [68]. Formular dicha filosofía no implica, por supuesto, afirmar que sea necesariamente verdadera en todos

[68] Etimológicamente, proviene de Dios + sabiduría. También puede interpretarse desde una perspectiva atea (a pesar de su nombre). Aldous Huxley la ha denominado «filosofía perenne» debido a su recurrencia a lo largo de la historia y su relevancia en diversas culturas. Numerosos autores a lo largo de la historia han logrado formular esta filosofía, total o parcialmente, con considerable éxito, y no pretendo aquí igualarlos ni superarlos. Mi propósito es simplemente analizar algunos de sus aspectos, partiendo del supuesto de que el lector ya ha estudiado (o estudiará en el futuro) otros textos.

los aspectos; debemos reconocer que se trata de una filosofía especulativa o metafísica. Podemos perseguir los fines que plantea en el camino de la fe personal, sin necesidad de «probarla» definitivamente ni de «refutar» doctrinas rivales.

Si consideramos las siete tradiciones místicas actuales históricamente más influyentes —a saber, las del judaísmo, el cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el taoísmo y el secularismo— [69]sin pretender ignorar ni descartar otras (que aquí se supone que tienen mucho en común con partes de uno u otro de los paradigmas principales [70]), podemos destacar algunas de las similitudes y diferencias entre ellas.

En casi todas estas tradiciones, la meditación se entiende como un «retorno» a un estado elevado de conciencia original, o una «reunión» con la Fuente espiritual subyacente. Se considera que el ser humano, en algún momento, «cayó» de su condición espiritual natural e ideal, y se «desprendió» aparentemente de su lugar en la unidad y la totalidad de la realidad absoluta; y, a partir de entonces, lucha por recuperarlo y reintegrarse al todo [71].

---

69 En esta categoría incluiría el confucianismo, aunque comparte algunos conceptos con el taoísmo; algo esperable, ya que ambos provienen de la misma cultura, China.

70 Por cierto, el autor ha estudiado todo esto en mayor o menor medida: teóricamente a través de diversos textos y, en algunos casos, de forma práctica.

71 El judaísmo habla de *teshuvá* (retorno), *devekut* (adherencia) y *yichud* (unificación). La palabra sánscrita «yoga» se refiere a la unión, al igual que la palabra griega *henosis,* utilizada por el neoplatonismo.

Desde una perspectiva secularista, el argumento correspondiente sería más bien de carácter evolutivo o de desarrollo: es decir, aunque según toda evidencia nunca antes habíamos tenido una conciencia superior, podría ser algo a lo que, como individuos y como especie, podamos aspirar de manera realista para alcanzar nuestro máximo potencial neurológico y biológico. Sin embargo, no es necesario asumir que este pico evolutivo o de desarrollo corresponda a una experiencia mística de realidad absoluta.

Un *problema importante de La interpretación* consiste en la aceptación o el rechazo del monoteísmo, la creencia de que la realidad última es una Persona espiritual, es decir, Dios. Cuatro de las siete tradiciones —el judaísmo, el cristianismo, el islam y el hinduismo— optan por el monoteísmo, aunque en distintos grados. El judaísmo [72]y el islam [73]insisten en el monoteísmo exclusivo, mientras que el cristianismo [74]opta

---

[72] El judaísmo rechaza cualquier noción de encarnación de Dios. Desde la perspectiva judía, Dios es espiritual, no material. La afirmación de la Torá de que Dios creó a los humanos a su imagen y semejanza (Génesis 1:27) debe entenderse como una semejanza espiritual, no física. La infinitud de Dios no puede concentrarse en un ser finito (como suponen muchas otras religiones al deificar alguna figura histórica o legendaria), y no debe confundirse con el universo fenoménico de materia, espacio y tiempo (como lo confunde Spinoza).

[73] Cabe mencionar que dentro del islam existe una doctrina que otorga a Mahoma, el Mensajero de *Alá* (Dios), el estatus divino de «encarnación humana del Espíritu» (citando a Lings, p. 33). En este contexto, el islam debería compararse con el cristianismo y el hinduismo, más que con el judaísmo.

[74] La doctrina de la Trinidad fue una consecuencia lógica de la apoteosis de Jesús, el fundador del cristianismo. La Iglesia quiso otorgarle un estatus divino, al tiempo que enfatizaba su

por una doctrina trina, y el hinduismo [75]acepta un amplio panteón de formas alternativas o menores de divinidad (avatares y dioses).

El budismo, por otro lado (al menos oficialmente), niega que la realidad última sea una entidad espiritual eterna, o Alma (*Atman* en sánscrito), con conciencia, voluntad, valores y una personalidad (es decir, un Ser) – en resumen, niega la existencia de Dios [76]– y en cambio afirma la "vacuidad" última de todo [77].

Sin embargo, tras un análisis más detenido, descubrimos que la doctrina budista sugiere (quizás a medida que ha evolucionado con el tiempo) una realidad última sustancial, algo llamado «el fundamento original de la mente (o del

---

espiritualidad y reafirmaba la doctrina judía de la unidad. Cabe destacar que la idea cristiana de la Trinidad difiere de la aparente dualidad radical del zoroastrismo. Mientras que la filosofía cristiana parece adherirse a la unidad de Dios en su nivel más elevado, la filosofía zoroástrica parece considerar las dos fuerzas formativas básicas del bien y del mal como primarias irreductibles. Conceptos y cuestiones análogas se encuentran en el hinduismo, aunque en mayor medida.

[75] En la práctica, es abiertamente politeísta, aunque a nivel académico reconoce el monoteísmo como la verdad última. El politeísmo tiende generalmente a un pluralismo radical (de muchos teoremas primarios irreductibles), si bien algunas de sus formas pueden considerarse relativamente compatibles con el monismo (o el monoteísmo).

[76] Lo cual fue defendido por el hinduismo en la India de Buda .

[77] Cabe señalar que los místicos judíos (cabalistas) han propuesto un concepto similar, el del *Ayn* (en hebreo, "No hay", es decir, No-Ser, diferente y más allá del ser ordinario) o *Eyn Sof* ("No hay fin", es decir, Infinito, en extensión o amplitud [Grande] y en intensión o profundidad [Insondable]).

ser)» o «naturaleza búdica», que, a todos los efectos, podría equipararse en muchos sentidos a la idea monoteísta de Dios. Además, es evidente que Buda se ha deificado de facto en la mente popular, y vemos que las masas budistas lo identifican con lo que nosotros llamaríamos Dios.

El taoísmo es comparable al budismo en el sentido de que el Tao (o Camino) parece algo impersonal, similar al «espacio original vacío». Sin embargo, en el taoísmo se menciona ocasionalmente el Cielo, lo que sugiere una creencia en Dios o deja la cuestión de Dios relativamente abierta o ambigua [78]. Por otro lado, si bien el taoísmo contempla la figura de los Inmortales (comparables a los Budas), no parece tratarlos como dioses [79].

La filosofía secular, al igual que el budismo, rechaza la noción de Dios. Sin embargo, los ateos pueden practicar la meditación con motivaciones psicológicas y éticas materialistas, argumentando que es saludable para el individuo buscar la paz interior y el equilibrio, y beneficioso

---

78 En definitiva, el taoísmo es esencialmente una filosofía monista, ya que concibe el principio supremo como una Unidad. Sin embargo, dado que el taoísmo describe esta Unidad como origen de la Doble (Yin y Yang) y, posteriormente, de la Múltiple, puede compararse con el dualismo e incluso, en ocasiones, con el pluralismo (esto no se dice con la intención de menospreciar el taoísmo, sino más bien para resaltar su riqueza).

79 Según mi limitado conocimiento (por eso he situado esta religión más cerca del secularismo), cabe señalar (aunque los libros que leemos sobre ella en Occidente apenas lo mencionan) que el taoísmo, tal como se practica popularmente en China, incluye muchas creencias sobrenaturales (muchas de las cuales clasificaríamos como simples supersticiones): fantasmas, demonios, exorcismos y demás.

para la sociedad en general. También señalan beneficios prácticos, como una mayor concentración en el trabajo o mejores relaciones interpersonales. Así, meditan desde una perspectiva más estricta de meliorismo y eudemonismo, es decir, como un medio para el autodesarrollo y la felicidad dentro de un marco de cosmovisión materialista.[80]

La diversidad doctrinal de las principales tradiciones no debe cegarnos ante su unidad esencial. La mayoría coincide en que la realidad última, la fuente común de todas las apariencias, debe ser unitaria. *La diversidad siempre exige lógicamente una explicación: solo una Unidad parece tener una finalidad satisfactoria.* Esta Unidad es lo Absoluto, mientras que la multiplicidad de apariencias, sean reales o ilusorias, son relativas en comparación con ella. La verdadera filosofía es, por tanto, necesariamente monista, lo que no significa que podamos negar la existencia paralela en algún nivel de pluralidad.

Entre los rasgos comunes a estas tradiciones se encuentra la idea etiológica de la unidad subyacente de todos los entes, entendida como una primera causa inexplicable e incausada. En el monoteísmo, este es el estatus de Dios, el Creador del mundo. De manera similar, budistas y taoístas hablan de lo «no nacido» e «incondicionado» como el trasfondo y origen

---

80 Cabe señalar que algunos laicistas actuales se adhieren a la meditación basándose en ideas que, de hecho, fueron diluidas a partir de la teosofía general o de alguna religión oriental de moda como el budismo, sin ser conscientes de sus motivos e intereses espirituales o sin negarse a admitirlos.

de todos los fenómenos. [81]El debate entre el monismo teísta y el monismo ateo se abordará con mayor profundidad más adelante.

También debemos destacar las similitudes soteriológicas entre las distintas tradiciones. El mundo en su conjunto anhela su salvación, el retorno a su unidad primigenia. La redención es una necesidad y una tarea tanto individual como colectiva. Al mejorar uno mismo, se ayuda a otros a mejorar y se repara el mundo en su conjunto; y uno mejora al esforzarse por ayudar a los demás y cuidar del mundo.

En el budismo (o al menos en su versión Mahayana) se considera que la realización suprema (la budeidad) solo es posible para aquellos que se dedican a la redención de todos los demás seres sintientes (esto se denomina «el camino del bodhisattva»). Aquellos que, de forma más egoísta, trabajan únicamente para su propia salvación (como se acusa a los

81 Cabe destacar que la idea de la ausencia de causalidad también se encuentra en el secularismo. En la física moderna, la encontramos en el principio de Heisenberg, que sugiere la espontaneidad de algunos procesos naturales; o, de nuevo, en la teoría del Big Bang, en relación con la existencia de la semilla primordial de la materia y su explosión inicial. En psicología, algunos pensadores (aunque no todos) admiten la existencia del libre albedrío en los seres humanos.

budistas Hinayana de hacer [82]) no alcanzan, mientras lo hagan, la cima espiritual más elevada.

En el judaísmo, y de manera similar en otras religiones monoteístas, puesto que los seres humanos, como chispas que brotan de una llama, participamos de la esencia espiritual de Dios, podemos [83]decir —al esforzarnos por redimirnos y ayudar a otros a encontrar la salvación— (con la debida proporcionalidad y respeto) que participamos en la redención divina [84]. Recíprocamente, Él tiene un interés directo en nuestra salvación y le conviene igualmente promoverla. Todos tenemos un interés común y no podemos encontrar la verdadera paz en el aislamiento.

En hebreo, esto se denomina *tikkun atsmi vehaolam* , que significa la «reparación» de uno mismo y del mundo, e

---

82 Creo que esta acusación es injusta. El ideal del Theravada (llamado Hinayana por la escuela Mahayana) consiste en concentrarse primero en el propio bienestar; una vez logrado esto, la compasión sincera por los demás se despertará naturalmente (esta es una posible interpretación de la trayectoria de Gautama Buddha). En cambio, el Mahayana considera necesario trabajar en uno mismo y en los demás simultáneamente, ya que cada aspecto de este camino contribuye al éxito del otro. Supongo que ambos enfoques son probablemente igualmente válidos, dependiendo del carácter o el karma de la persona en cuestión.

83 Los *tzadikim* («hombres justos» en hebreo), y en particular el *Moshiach* («el Ungido» o Mesías), participan activamente en la salvación de las almas. Podríamos decir que esa es su profesión espiritual. Pero, por supuesto, la gente común también participa ocasionalmente en esta labor, aunque sea como aficionados.

84 Esto se infiere, en particular, de la filosofía del cabalista Isaac Luria.

implica una pérdida de plenitud que debe recuperarse. Sin embargo, cabe destacar que esta doctrina no invita a pretensiones de divinidad humana. Si bien anhelamos algún día reunificarnos con Dios, la Fuente Divina de nuestra alma o espíritu, esto no significa que llegaremos a *ser* la totalidad de Dios. Significa simplemente que perderemos nuestra individualidad ilusoria y descubriremos nuestro verdadero lugar en el universo como pequeñas fracciones de la plenitud de Dios.[85]

---

85 Cabe señalar que la doctrina judía ortodoxa podría no incluir la reintegración final de todas las almas en Dios. Esta suposición se basa en enseñanzas orales, no escritas. Recientemente consulté sobre el tema con un rabino (el rabino Mendel Pevzner de Ginebra, un jasid de Lubavitch). Él enseñó que nunca nos fusionaremos con Dios, sino que permaneceremos separados como almas individuales, con la función de proclamar eternamente la soberanía de Dios y alabarlo. Además, confirmó que algunos individuos malvados (al menos personas como Adolf Hitler) jamás regresarán a Dios. No indagué en qué textos se basa esta doctrina, ni siquiera si todas las autoridades judías están de acuerdo con ella. Me mostré algo escéptico al escuchar la parte sobre las almas justas que permanecen separadas; pero, tras reflexionar, no parece lógicamente inconcebible. Ciertamente, hay personas que merecen la condenación eterna y que jamás podrán ser purificadas de sus pecados, sin importar el infierno que atraviesen. Partiendo de esa premisa, la posibilidad de que las almas justas permanezcan suspendidas eternamente en el paraíso también parece razonable. En este contexto, cabe destacar que el judaísmo enseña el amor a la vida terrenal más que ninguna otra de las principales religiones: el judaísmo no puede posicionarse radicalmente en contra del mundo (rechazando por completo el cuerpo y la mente), puesto que considera que Dios creó este mundo (incluidos los seres humanos) intencionalmente y que ve su Creación como «buena» e incluso «muy buena» (Génesis, capítulo 1). A pesar de todo esto, no olvidemos que Dios permanece Uno en todo momento:

2. La coexistencia de la Unidad y la Multiplicidad

Existen evidentes dificultades lógicas en la idea del monismo que deben abordarse si queremos otorgarle credibilidad. Una pregunta frecuente es: ¿Cómo puede el mundo ser esencial y absolutamente (y único) Uno, y a la vez manifestarse como una multiplicidad de fenómenos, entidades y eventos transitorios? ¿Puede un todo ser considerado simultáneamente unitario y tener partes? ¿No es tal idea contradictoria? ¿Son compatibles la Unidad y la multiplicidad?

Esta pregunta puede responderse, sin caer en discursos excesivamente místicos, si comprendemos que ya conlleva una determinada perspectiva epistemológica. De hecho, existen dos puntos de vista posibles respecto a la relación cognitiva y metafísica entre la aparente multiplicidad y su unidad esencial. Podemos afirmar inductivamente que existe «unidad en la diversidad» o «diversidad en la unidad».

En la primera tesis, que es la más conocida y defendida, y que constituye la premisa de la pregunta anterior, el Uno es un *concepto Derivado* de lo múltiple. Según esta teoría pluralista, experimentamos directamente un mundo de multiplicidad y luego usamos nuestra facultad racional para

---

siempre fue Uno, sigue siendo Uno ahora y siempre será Uno. Cualquier separación que las personas puedan experimentar es una ilusión suya, de la que su Creador no participa.

hipotetizar una Unidad subyacente. El Uno es entonces un mero concepto: el más universal de todos los conceptos, el hecho de la existencia que comparten todos los fenómenos, la uniformidad última que comparten.

El problema de esta visión de la Unidad como derivada de la multiplicidad mediante la conceptualización radica en que, como ya hemos mencionado, presenta una contradicción inherente: el concepto (de unidad) que derivamos de las percepciones (de la multiplicidad de cosas) está en conflicto lógico con su origen. Dado que las cosas son principalmente (fenomenológicamente) múltiples, resulta difícil afirmar con credibilidad que, en última instancia (ontológicamente), son una Unidad. El orden epistemológico de las cosas afecta la perspectiva metafísica.

Sin embargo, existe una alternativa a esta teoría, menos conocida y defendida, a saber, que muchos son *racionales. Derivados* de la Unidad. Esta hipótesis monista, presente ya en la filosofía budista y hoy implícita en la física moderna, ofrece una dicotomía menos paradójica. Desde esta perspectiva inversa, la experiencia pura (preracional) es bastante unitaria; es el Sujeto cognoscente quien fragmenta este fenomeno primario dado en una multiplicidad de formas, colores, movimientos, sonidos, etc.

Si meditamos y simplemente experimentamos, pronto nos daremos cuenta de que, sin nuestra intervención, la multiplicidad *constituye* una unidad. Solo cuando comenzamos a analizarla —estableciendo comparaciones y contrastes, considerando compatibilidades y conflictos

lógicos, etc.— la unidad original se descompone en una multiplicidad aparentemente infinita. Al conceder la primacía epistemológica a la experiencia unitaria, podemos comprender que el razonamiento es la fuente de la aparente multiplicidad. En ese caso, lo Uno y lo múltiple no parecen estar tan en conflicto lógico, y podemos optar con seguridad por una postura metafísica monista.

Otra pregunta frecuente es: ¿cómo se generó la Unidad en la multiplicidad? ¿Era la Unidad inherentemente *inestable* , al punto de tener que fragmentarse en la multiplicidad? Cabe destacar que, mientras que la pregunta anterior se refería a la estática de la relación entre el Todo y las partes, esta se centra en su dinámica.

Sin embargo, podemos responder que esta segunda pregunta, al igual que la primera, implica presuposiciones. No es necesario considerar la relación entre lo Uno y lo múltiple como algo con principio o fin; puede considerarse atemporal. Podemos pensar que lo Uno siempre ha sido, en realidad, uno y el mismo con lo aparentemente múltiple. Otro punto de vista, más preciso a mi juicio y más acorde con la tesis monista que acabo de formular, es afirmar que lo Uno es siempre potencialmente aparentemente múltiple, potencial que se actualiza cuando y mientras algún Sujeto realiza un análisis racional.

Si bien la segunda pregunta puede plantearse incluso desde una perspectiva no teísta (o atea), suele formularse en relación con el monoteísmo. La gente pregunta: ¿Por qué nos creó Dios a nosotros y al mundo en general? ¿Estaba

descontento, necesitaba algo, se movía por algún deseo o actuó caprichosamente? De ser así, ¿acaso tal suposición no contradice la idea de un Dios perfecto y autosuficiente, y en última instancia, Uno, único e indivisible?

Además, si Él nos creó intencionalmente, ¿por qué nuestra misión en la vida es regresar a la precreación? ¿Acaso la idea de «reparación» (*tikkun* , en hebreo) no implica un error que debe corregirse? Quizás el error no fue la Creación en sí, sino solo el «pecado original» en el Jardín del Edén, es decir, un mal uso por nuestra parte de las facultades que Dios nos dio. ¿Acaso Dios no previó tal mal uso de la voluntad (en cuyo caso se habría abstenido por completo de la creación)?

Es apropiado que un creyente se haga preguntas tan críticas, pues la creencia en Dios siempre debe basarse en la reflexión racional, para así tener la máxima credibilidad y solidez.

Ciertamente, las ideas que sugieren que Dios podría estar sujeto a deseos insatisfechos o que podría ceder a algún capricho pasajero son inaceptables, ya que implican que tiene alguna imperfección o defecto, o que está determinado causalmente o tiene una voluntad débil. Sin embargo, la respuesta simple es que la voluntad (en los humanos, y por extrapolación en un grado infinitamente mayor en Dios) es *libre* ; y decir que es libre significa que puede operar espontáneamente, sin conexión mecánica con alguna razón, necesidad, deseo o capricho [86].

---

86 Para un análisis exhaustivo del libre albedrío, consulte mi obra *"Volición y conceptos causales afines"* .

Si un Agente (un alma humana o Dios) debe tener un motivo para ejercer su voluntad, entonces, en última instancia, no existe la libertad de voluntad. Por lo tanto, preguntar "¿por qué creó Dios?" es una tergiversación de la naturaleza de la volición. Insistir en una explicación o un motivo para un acto puramente volitivo equivale a exigir un marco determinista donde no lo hay. La pregunta, por consiguiente, es inapropiada.

Así pues, la enseñanza judía de que «Dios nos creó porque quiso hacer el bien a alguien más que a sí mismo» es razonable y coherente. No implica que Dios esté solo, ni que se deje llevar por un impulso repentino, ni nada parecido; pues tales explicaciones le atribuirían un modelo causal inapropiado, sugiriendo que algunos pensamientos surgen aleatoriamente en su interior independientemente de su voluntad, y que luego lo influyen o lo determinan. Si bien es cierto que Dios es el ser más volitivo, tal funcionamiento le resulta inaplicable; su voluntad debe ser única y exclusivamente su propia elección y responsabilidad, una expresión pura de sí mismo.

Sin embargo, podemos racionalizar la creatividad de Dios a posteriori de la siguiente manera. Podríamos decir que, mientras su unidad permanezca indiferenciada, sus grandes poderes de conciencia (omnisciencia), voluntad (omnipotencia) y valoración (justicia y misericordia) siguen siendo potenciales no actualizados; es decir, su realidad está oculta. Para que estos poderes alcancen su plena realidad, Dios debe decidir en algún momento *ejercerlos* , es decir,

actualizar su potencial. Para ello, debe crear un mundo diverso y cambiante, criaturas capaces de hacer el bien y el mal, etc., un mundo en relación con el cual no solo puede ser, sino también actuar.

Esta me parece una teoría coherente. Cabe destacar que no afirma que Dios posea conciencia, voluntad ni capacidad de decisión antes de ejercer estos poderes. Existe un nivel o profundidad en el que Dios es puramente Uno, anterior a cualquier pensamiento, voluntad o intención suya. Luego, en algún momento, Él mismo decide espontáneamente poner en marcha una multiplicidad, comenzando con la creación en su interior de sus propios poderes y procediendo a ejercerlos mediante la creación y el funcionamiento del mundo tal como lo conocemos.

Desde esta perspectiva, resulta comprensible un mundo donde conviven el bien y el mal, a pesar de que Dios lo creó con buenas intenciones. El bien solo puede existir dentro de un marco donde el mal también es posible. Si el bien fuera la única polaridad posible, es decir, si el mal fuera imposible, no habría opción por el bien y, por lo tanto, nada podría considerarse bueno (ya que el bien presupone el libre albedrío; de lo contrario, solo existiría la mecánica). Por consiguiente, era necesario permitir la posibilidad del mal. Evidentemente, Dios no temió aceptar el mal: confiaba en que el bien triunfaría sobre él.

Desde esta perspectiva, también es perfectamente natural que Dios cree un mundo *y* desee que regrese a su unidad original. Esto no significa un cambio de opinión por su parte. Al

contrario, es indicativo de su fortaleza y confianza: que puede, *de la nada,* poner en marcha un mundo diverso y esperar que esta multiplicidad finalmente regrese a su origen unitario. No hay error alguno; todo es completamente intencional.

3. El yo individual en el monismo

Partiendo de la tesis monista brevemente descrita en los capítulos anteriores, podemos entender que nuestros respectivos yoes individuales aparentes, ya sean considerados como almas (entidades con una sustancia espiritual distinta de la mente y la materia) o como algo totalmente no sustancial (como sugiere el budismo), tienen un modo de existencia relativo en comparación con el Alma de Dios (en las religiones monoteístas) o con el Fundamento Original subyacente de dicho ser o el Tao (en doctrinas contrapuestas).

Si nuestro ser es relativo a un Ser absoluto (o un «No-yo», en el budismo), es *ilusorio* . ¿En qué sentido ilusorio? Podríamos decir que la ilusión consiste en diferenciar artificialmente lo particular de lo Universal; es decir, consiste en un acto paracognitivo, algo arbitrario, de ***individuación*** . Aparentemente, entonces, pequeñas fracciones de la Totalidad original se han dado a sí mismas la falsa impresión de estar separadas de su Fuente común. Ellas (es decir, todos nosotros) han perdido el contacto con su verdadera Identidad

y, confundidas por su perspectiva limitada, creen tener una *identidad separada* .[87]

Para ilustrar el la ilusividad de En el caso de la individuación, podemos mencionar las olas en una masa de agua. Una ola es, evidentemente, una con el agua, pero la delimitamos mentalmente de forma artificial y la distinguimos convencionalmente; luego la llamamos «la ola» y la tratamos como algo distinto del agua. *Ciertamente, existe una elevación en el agua; pero en realidad, los límites que le asignamos son arbitrarios.* De manera similar, se argumenta, ocurre con todo lo material, mental o espiritual.

La tesis **budista** sobre este tema suele diferir, considerando que todas las manifestaciones empíricas de la individualidad son fenoménicas, y nada más que fenoménicas. Y puesto que los fenómenos son impermanentes como volutas de humo —surgen (desconocemos su origen, es decir, surgen de la nada), permanecen solo temporalmente, cambian constantemente y finalmente desaparecen (desconocemos su fin, es decir, desaparecen para siempre)—, no podemos suponer ninguna constancia detrás o debajo de ellos. Nuestro yo particular, por lo tanto, carece de sustancia; y de igual modo, no existe un Alma universal.

---

87 En lugar de sugerir, como el obispo Berkeley, que somos ideas en la mente de Dios, la perspectiva que aquí se defiende es que somos, por así decirlo, ideas en nuestra propia mente. Dios nos creó, sí, y permitió nuestra aparente individualidad; pero no se hace ilusiones sobre nuestra individualidad. Somos nosotros, con nuestra perspectiva limitada y, por lo tanto, distorsionada, quienes nos percibimos erróneamente como individuos.

Esta tesis es, por supuesto, suficientemente empírica con respecto a la impermanencia de los fenómenos; pero (en mi opinión) presenta una laguna conceptual. Podemos señalar que rechaza cualquier idea de constancia subyacente sin justificación suficiente (es decir, mediante una *falacia lógica*); y podemos abogar, en cambio, por una sustancia subyacente (material, mental o espiritual), con una justificación igualmente insuficiente, o quizás con mayor justificación (a saber, que esto ayuda a explicar más cosas).[88]

Además, podemos —y creo que lógicamente debemos— admitir que somos conscientes de nosotros mismos, no solo a través de la percepción de fenómenos externos e internos, sino también mediante otro tipo de cognición directa, que podemos llamar «intuición», de aspectos *no fenoménicos* . No hay razón para suponer, sin más, que solo existen aspectos fenoménicos y que estos son directamente cognoscibles. De hecho, debemos admitir la intuición para explicar cómo sabemos lo que hemos percibido, deseado o valorado *en casos particulares* . Los medios conceptuales *no pueden* explicar completamente tales particulares; solo pueden generar generalidades.

Así pues, si bien comprendo y respeto la doctrina budista de la no-identidad, personalmente prefiero creer en la espiritualidad del yo individual y en Dios. Además, me gustaría plantear los siguientes argumentos. Para empezar, estas ideas (del alma y de Dios) no excluyen lógicamente,

88 Más adelante debatiremos con mayor profundidad la cuestión de la impermanencia.

sino *que incluyen* la noción de «vacuidad»; es decir, sigue siendo cierto que las almas particulares y el Alma universal *no pueden* reducirse a experiencias fenoménicas.

Además, el monoteísmo resulta lógicamente más convincente, pues la tesis budista da por sentado, sin más preámbulos, algo que la tesis de Dios se esfuerza por explicar. Los hechos manifiestos de la conciencia, la voluntad y la valoración en nosotros, es decir, en individuos aparentemente finitos, permanecen sin explicación en el budismo, mientras que en la tesis monoteísta se cree que las facultades personales de los individuos provienen de las mismas facultades de Dios. Es decir, dado que las almas finitas son fracciones (en última instancia ilusorias) de Dios, sus facultades de cognición, libre albedrío y valoración (aunque proporcionalmente finitas) derivan de las mismas facultades (a una escala infinitamente mayor) del Alma universal, es decir, de Dios.

En realidad, los budistas podrían replicar que, si bien este argumento *reduce* los tres poderes humanos a los poderes (superiores) correspondientes de Dios, deja sin explicar la existencia de esos mismos poderes en Él. Son derivados en los humanos, sin duda, pero siguen siendo primordiales en Dios.

Sí, pero subsiste una distinción. El monoteísmo considera que la Fuente última tiene personalidad, mientras que para el budismo, el Fundamento Original es impersonal. Para el primero, existe un «Quién», mientras que para el segundo, solo un «Qué», si acaso. Me parece improbable (al menos a

mí) que una persona derive de algo inanimado. Más bien, el alma particular debe tener este sentido de identidad personal como reflejo de la personalidad del alma universal.

Pero, en realidad, aún podemos conciliar intelectualmente ambas doctrinas, si admitimos que tales argumentos no son más que diferenciaciones verbales y que deberíamos, en cambio, destacar sus convergencias y complementariedades.[89]

En cualquier caso, el aparente éxito meditativo de los budistas no excluye lógicamente la posibilidad de que su doctrina, que niega el alma y a Dios, sea un error de interpretación, puesto que otras religiones también reportan éxitos meditativos aunque recurrieron a otras interpretaciones. Si aceptamos generosamente todas o la mayoría de estas afirmaciones humanas al pie de la letra, lógicamente debemos concluir que ***la interpretación correcta no es necesaria para el éxito meditativo*** .

Esto sugiere que la meditación es, en última instancia, independiente de las disputas doctrinales. Las doctrinas contrapuestas, incluso contradictorias, pueden ser igualmente

---

89 Huelga decir que esta declaración no pretende ser una aprobación generalizada, que condone todas las creencias y prácticas englobadas bajo el término budismo. En trabajos anteriores, por ejemplo, he expresado mis reservas respecto al culto a las estatuas (idolatría). Incluso desde una perspectiva budista, se trata de una práctica extraña y espiritualmente perjudicial (ya que implica la proyección mental de la propia identidad en cuerpos puramente físicos). Además, no veo cómo esto pueda ser una mejora respecto al culto a Dios. Si la devoción es algo bueno, sin duda esta última es su mejor expresión.

útiles, dependiendo del contexto cultural o personal. Por lo tanto, la meditación es, en definitiva, una cuestión pragmática; no necesita dogmas específicos para dar resultados. Cualquiera que sea tu preferencia religiosa, o la falta de ella, solo necesitas añadir un ingrediente: la meditación; esta simple medida, con el tiempo, obrará maravillas de forma natural.

La negación **secularista moderna** de la existencia de sustancia espiritual (un alma en los humanos y en Dios) puede describirse de la siguiente manera. Nos encontramos ante una filosofía materialista que solo otorga realidad sólida a lo fenoménico (y a las inferencias conceptuales derivadas de él). El fenómeno material se considera excluyente de cualquier otro, aunque, si se les presiona, los secularistas admitirán algún tipo de sustancia mental adicional, imaginada como una especie de nube de «conciencia» que flota en la cabeza de ciertas entidades materiales (es decir, al menos los humanos y posiblemente los animales superiores).

Esta sustancia se concibe como una especie de epifenómeno de combinaciones específicas de materia (a saber, las que componen un cuerpo humano vivo, y en particular su sistema neurológico). En efecto, consideran la mente como una materia enrarecida. Los defensores de esta tesis no distinguen claramente entre la materia de los recuerdos, los sueños y las fantasías, por un lado, y la experiencia de estos fenómenos internos y, de hecho (a través de los sentidos), de los externos, por otro. Por lo tanto, rechazan toda noción de

una sustancia espiritual o alma adicional como esencia del yo.

Esta filosofía puede, por lo tanto, ser cuestionada por dos razones. En primer lugar, no analiza con claridad ni honestidad la experiencia mental ni extrae las conclusiones necesarias de dicho análisis. Destaca la ausencia de la distinción entre el «yo intuido que conoce, quiere y valora» y sus «experiencias mentales (y sensoriales) percibidas», es decir, la distinción entre alma y mente dentro de la psique. En segundo lugar, si bien el secularismo tiende al monismo con respecto a la materia, rechaza una extrapolación monista similar con respecto a las almas, y por ende niega a Dios.

Los secularistas de hoy, por supuesto, se hacen pasar por «científicos» [90]y, de este modo, otorgan prestigio a su doctrina entre quienes no son filósofos y entre los filósofos superficiales. Pero esta postura no es científica, en el sentido estricto del término. *La ciencia física no ha producido hasta la fecha una sola fórmula matemática que demuestre la reducibilidad de la vida, la mente, la conciencia o el espíritu/alma a la materia.* Los materialistas simplemente *presumen* que tal fórmula reductiva universal se demostrará

[90] Algunos son, en efecto, científicos en su campo específico, como la Física. Pero esto no les da derecho a un trato preferencial en el ámbito general de la Filosofía. Pienso, por ejemplo, en Hubert Reeves, quien aparece en televisión proclamando el ateísmo como un hecho irrefutable, como si cualquier otra postura fuera simplemente impensable. El público en general no debería confundir su prestigio y presencia mediática con una confirmación lógica de su postura. La falacia subyacente es el argumento *ad hominem* .

«algún día» como posible. Quizás sea así; pero hasta que llegue ese día, no pueden basarse lógicamente en su presunción como si fuera un hecho probado.

Creen *que* su materialismo seguramente se demostrará universal, pero esta expectativa y esperanza, por el momento, carece por completo de justificación científica. Es solo producto de su imaginación, un acto de fe, un mero postulado hipotético. El secularismo, por lo tanto, no es *más que otra religión* , no una conclusión exclusiva de la ciencia.

La ciencia se define enteramente por el rigor del método cognitivo, sin prejuicios. Exige que todas las teorías tengan en cuenta los datos disponibles y que estas los expliquen adecuadamente . Los verdaderos filósofos no se dejan intimidar por la prepotencia intelectual de quienes pretenden que la ciencia es exclusivamente materialista.

En el caso de la teoría materialista, los defensores apenas han reconocido los datos evidentes sobre la vida, la mente, la conciencia y el espíritu o alma, y mucho menos los han tenido en cuenta. Simplemente los han ignorado, los han ocultado. Eso no es ciencia, es sofisma. Lo especulativo debe admitirse como tal. Y dos especulaciones que se ajustan igualmente a los datos disponibles están en igualdad de condiciones ante el juicio científico.

4. Ya está allí.

Una postura fenomenológica es coherente con las enseñanzas de meditación de los maestros zen, quienes insisten en que la meditación no es una búsqueda para alcanzar la budeidad (la realización última). Enseñan que ya somos budas, y que *el zazen* es simplemente el comportamiento típico de los budas.

Al meditar, simplemente expresamos la naturaleza búdica que ya reside en nosotros, en lugar de intentar añadirla. Expresamos nuestra budeidad innata, nuestro fundamento mismo como seres conscientes. Nos acomodamos cómodamente en la naturaleza de la mente, es decir, en la consciencia pura.

Al situar y asentar nuestra conciencia en el plano fenomenológico, el dominio de las apariencias, recuperamos de forma natural, sin actividades artificiales, nuestra verdadera identidad y una perspectiva auténtica de todas las cosas. Al flotar libremente sobre y en las aguas del océano, nos fundimos con él y lo conocemos con mayor intimidad que cualquier navegante a motor.

De manera similar, en el judaísmo y religiones afines [91], la fe en la existencia y omnipresencia de Dios —una fe efectiva en la vida cotidiana, que incluye la confianza en su guía y providencia y la sumisión a su mandato— se considera *equivalente, en la mayoría de los casos* , a la plena conciencia de Dios.

En otras palabras, no es necesario alcanzar un nivel supremo de conciencia de la presencia de Dios para agradarle. Si uno cree en Él y le sirve como debe, sea cual sea su nivel espiritual, si vive, piensa y actúa de manera que reconozca constantemente su presencia invisible y su soberanía, habrá cumplido igualmente bien con su deber.

Si uno actúa *como si Si uno tiene* conciencia de Dios, entonces *efectivamente* la tiene. Así como un sirviente no necesita una audiencia con el señor de la mansión para

---

91 La ideología cristiana (de origen paulino, si no me equivoco) sostiene que la fe basta para la salvación. Sin embargo, el propósito de esta idea es atraer conversos, haciendo que la religión parezca fácil; es una estrategia publicitaria para obtener un primer compromiso. Dudo que algún cristiano considere seriamente suficiente una simple declaración de fe. La fe debe demostrarse en la práctica mediante ciertas buenas obras; debe vivirse a través de ciertos comportamientos requeridos (como amar al prójimo, por ejemplo). Algunas obras, en efecto, son descartadas por la doctrina cristiana de la fe como única salvación; se trata de ciertos mandamientos judaicos, como la prohibición de comer cerdo o la necesidad de usar filacterias de oración. (Por cierto, un enfoque similar se encuentra en el budismo de la Tierra Pura: en apariencia, la fe se presenta inicialmente como suficiente; pero luego se enseña sobre las buenas obras. Esto incluye no solo recitar un nombre determinado, sino también diversos preceptos morales).

cumplir con su tarea, uno no necesita recibir revelaciones personales extraordinarias para realizar su trabajo en este mundo con conciencia y lealtad. Nuestras obras, sean cuales sean, proclaman claramente nuestra verdadera posición espiritual.

Por «obras» me refiero aquí al comportamiento mental y físico, incluyendo actos personales, sociales y religiosos. Utilizo la expresión en un sentido amplio, respetando diversas tradiciones. Me refiero a virtudes morales con las que la mayoría de la gente está de acuerdo, como la rectitud personal, la decencia, la ayuda a los demás, la justicia, la bondad hacia los animales, etc. [92]Sin un comportamiento moral, no se puede afirmar seriamente creer en Dios. Por lo tanto, dicho buen comportamiento puede considerarse una prueba (parcial) de fe.

Los actos religiosos, como la oración o diversos rituales, también constituyen evidencia (parcial). Si alguien ora a Dios, se puede suponer lógicamente que cree en Él (al menos hasta cierto punto); de lo contrario, no se molestaría en orar (salvo, por supuesto, si fingiera orar por los beneficios sociales que ello pudiera acarrear, como pertenecer a una comunidad). Lo mismo ocurre con otros actos de culto:

---

92 Desde la perspectiva judía, esto se referiría a las «leyes para los hijos de Noé» (es decir, para la humanidad en general). Se considera el «savoir vivre» (*derech eretz* , en hebreo). No solo abarca las acciones externas, sino también los pensamientos subyacentes (por ejemplo, si odias a tu prójimo en tu corazón, las muestras abiertas de benevolencia son hipocresía).

participar en el servicio divino suele interpretarse como una creencia en lo Divino.

Por supuesto, el judaísmo ortodoxo va mucho más allá e insiste en que los 613 mandamientos (las *mitzvot*), tal como los entendían los rabinos, deben obedecerse. Estrictamente hablando, cualquier desviación de este principio sería una falta de fe en Dios. Puede que sea cierto; no pretendo defenderlo ni refutarlo aquí [93]. Simplemente quiero señalar que, en cierta medida, somos conscientes de Dios mucho antes de alcanzar nuestro ideal espiritual.

Esto define el equivalente monoteísta del concepto zen de estar «ya presente». Otra forma de expresar lo mismo es recordarnos que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios, es decir, que nuestra naturaleza más profunda es divina. Esto podría ser equivalente al «rostro original» del que se habla en el zen.

Si uno tiene presente este autoconocimiento teórico y se recuerda constantemente que su alma es una parte del espíritu santo de Dios, difícilmente se equivocará en la práctica. Naturalmente, se dedicará a «imitar a Dios»,

---

93 Aunque, como he señalado en *Lógica Judaica* , la creencia en Dios no implica necesariamente la creencia en una supuesta revelación suya. Esta última es un paso adicional, presente en cada una de las religiones monoteístas en relación con una «revelación» diferente. De igual modo, históricamente, dentro del judaísmo, ha habido creyentes en la ley escrita (Torá) que tenían dudas respecto a la llamada ley oral (Talmud). Digo todo esto con total objetividad, sin pretender defender ninguna postura en particular.

esforzándose por honrar este tesoro que reside en nosotros y en los demás, sin deshonrarlo de ninguna manera.

En el momento en que interiorizo la noción zen de que soy uno con el universo, o la noción judía de que soy parte de Dios, es como si ya estuviera allí (es decir, aquí y ahora). Ya he despertado a la efervescencia de la existencia, al milagro de todo lo que ocurre. La distinción entre esta práctica y algún logro supremo como resultado de ella se vuelve, como se suele decir, puramente teórica.

Sin embargo, paradójicamente, ¡todo esto no pretende ser un argumento para dejar de meditar! ¿Por qué? Porque si uno no medita, no puede *saber* de primera mano y de forma experiencial que ya ha alcanzado ese estado; en el mejor de los casos, solo puede intuirlo por lo que oye y conceptualmente, y eso simplemente no basta. Hay que seguir meditando para progresar, y solo la práctica constante de la meditación permite que el nivel espiritual actual se equipare al nivel ideal.

Por lo tanto, ¡sigue meditando! Sin práctica espiritual, te hundes en la oscuridad; mientras que con la práctica, de una forma u otra, ya estás (como se explicó anteriormente) efectivamente iluminado. Es así de sencillo.

7. CAPÍTULO SIETE

Basado en *el judaísmo zen* (2008),
Capítulo 1.

LAS IDEAS DE DIOS Y LA CREACIÓN

1. La idea de Dios

La existencia de Dios se sugiere por la existencia del alma individual que cada uno de nosotros intuye en sus cogniciones y voliciones, así como por diversos argumentos intelectuales [94]. La idea de Dios es filosóficamente razonable, como *extrapolación y explicación del* hecho intuido del alma; pues así como las diversas manifestaciones de la mente y la materia requieren lógicamente alguna unificación monista, también la requieren las diversas manifestaciones del alma; y, de hecho, estas diversas unificaciones deben, a su vez, unificarse finalmente entre sí.

---

[94] Descrito y analizado a lo largo de los años en trabajos anteriores míos.

La idea importante aquí es que el alma *personal* , con sus facultades de conciencia, voluntad y valoración, no puede explicarse haciendo referencia a un Fundamento del Ser espiritual *e impersonal* , desprovisto de facultades de conciencia, voluntad y valoración similares o superiores, que es la tesis atea budista, y mucho menos a un postulado exclusivamente materialista.

La idea de un Dios vivo y personal, con supuestos grados extremos de esos mismos poderes (es decir, omnisciencia, omnipotencia y perfección moral), parece una inferencia lógica a partir de nuestra propia existencia finita. Es más que una simple extrapolación: es una explicación, sin la cual el hecho introspectivo y evidente de un alma personal sigue siendo sorprendente e inexplicable.[95]

La idea de Dios parece perfectamente razonable e inevitable para quien reflexiona con claridad sobre los milagros de la existencia, la variedad y el cambio, la conciencia, la causalidad y la voluntad en este mundo. Sin tal fascinación, es decir, si uno, con ingenuidad, da todo esto por sentado y no se sorprende, está intelectualmente atado a algún tipo de ateísmo. El teísmo (es decir, el monoteísmo, la creencia en Dios) es producto del asombro metafísico.

Si uno se hace suficientes preguntas y busca respuestas creíbles, es probable que llegue a creer en Dios. La incredulidad depende de mantener la mente cerrada al tema, es decir, de una especie de mutismo forzado.

---

95 Nótese la similitud y la diferencia entre este argumento a favor de la existencia de Dios y el que propuso Descartes.

2. La idea de creación

Justificar la idea de Dios no justifica por sí solo la idea de la Creación como tal, y mucho menos una visión particular (como la del Génesis) de la secuencia de eventos que la componen. Filosóficamente, la Creación es un tema aparte que requiere que presentemos evidencias y argumentos adicionales. En este contexto, argumentaríamos, en primer lugar, que, así como los seres humanos tenemos poder cognitivo y volitivo sobre la materia, por analogía o extrapolación, el alma superior que se presume es Dios posee tales poderes, y en un grado mucho mayor.

Este es un argumento a favor del concepto de creación divina, es decir, de la posibilidad de que Dios tenga tal poder sobre la materia. Pero, por supuesto, no es lógicamente suficiente por sí solo para establecer la existencia de la creación divina. Por otro lado, la insuficiencia de este argumento para probar la creación tampoco la refuta.

Además, la analogía es imperfecta, ya que mientras nosotros solo podemos reorganizar la materia existente de diversas maneras, presumimos que Dios la creó *de la nada* (o al menos a partir de la no materia). Sin embargo, esta imperfección puede explicarse sugiriendo que las almas individuales son demasiado pequeñas y débiles para producir materia, aunque son capaces de creaciones mentales (imaginación), mientras que el alma universal de Dios es lo

suficientemente grandiosa y poderosa como para producir tanto materia como mente. En términos de lógica causal: una causa completa puede producir efectos que una causa parcial no puede.

También podríamos argumentar que en cada pequeño acto de voluntad humana (o animal) interviene cierto grado de creación. Es decir, el acto de querer puede concebirse como el movimiento de la materia por parte del espíritu humano, que le inyecta nueva energía. Este aporte energético puede considerarse equivalente a la creación, puesto que, en última instancia, energía y materia son una sola cosa. Desde esta perspectiva, la gran creación del mundo material por Dios puede concebirse por analogía con los pequeños actos creativos que intervienen en nuestra voluntad cotidiana.[96]

Otro argumento que podríamos proponer para reforzar la idea de la creación sería el monismo. Esta filosofía se basa en la necesidad lógica de una unidad última entre las sustancias o dominios que constituyen el mundo de nuestra experiencia: materia, mente y alma. Al conceder esta unidad fundamental, la distancia ontológica entre Dios (como fundamento común de todas las almas) y la materia y la mente percibidas se reduce considerablemente, lo que hace que la creación sea más aceptable para la razón.

Además, podemos aducir el hecho observado de la impermanencia de los fenómenos materiales y mentales para

---

96 Para un análisis detallado de la naturaleza y la mecánica de la voluntad, consulte mi obra *Volición y conceptos causales afines* .

apoyar la hipótesis de la creación. ¿Cómo? La impermanencia no implica lógicamente la creación, por supuesto, pero la sugiere en cierta medida si admitimos que subyacente a la impermanencia fenoménica se encuentra la permanencia del reino espiritual. Esto se refiere a la permanencia de la sustancia espiritual de la que están hechas nuestras almas individuales, es decir, se refiere a Dios, el Alma raíz suprema, y no a nosotros, los humanos, como espíritus individualizados.

Si lo impermanente surge de lo Permanente, podría decirse que lo Permanente es el fundamento o la causa de lo primero. Esta relación causal puede postularse como una de creación, si consideramos que el Alma universal eterna posee (al igual que nosotros, e incluso más) *una personalidad* , con facultades de cognición, voluntad y valoración, como se argumentó anteriormente.

3. Dos actos de fe

Sin embargo, tanto la idea de Dios como la de la Creación dependen de la fe. Los argumentos presentados a su favor, y cualquier otra razón similar que pudiéramos proponer, constituyen únicamente elementos inductivos; no bastan para ser declarados prueba irrefutable. Tal prueba absoluta parece inconcebible para intelectos limitados como el nuestro: solo Dios podría saber con certeza que existe y que creó el resto del mundo.

Esto puede y debe ser admitido libremente por todos los defensores de estas ideas monoteístas, para evitar cualquier impresión que sus oponentes puedan dar de que la falta de pruebas concluyentes equivale a una refutación. Pues los defensores del ateísmo suelen usar esta falacia para engañar a los crédulos, sugiriendo que, dado que el monoteísmo no puede probarse de forma definitiva, la tesis opuesta debe ser cierta. ¡Tal argumento ignora o descarta el hecho de que el ateísmo es igualmente imposible de probar de forma definitiva!

En cuanto a la postura intermedia del agnosticismo, no es reprochable, ya que tanto el monoteísmo como el ateísmo se basan en cierta medida de fe. Pero la suspensión del juicio no es la única postura que la razón puede recomendar, pues entonces casi todo lo que consideramos conocimiento quedaría relegado a un limbo intelectual similar. Los seres humanos, por su naturaleza, están obligados a tomar decisiones y actuar; si realmente evitaran hacerlo, simplemente desaparecerían. Por lo tanto, el agnosticismo no se da en la práctica: quienes teóricamente lo adoptan deben, sin embargo, inclinarse diariamente hacia una u otra postura (la de los creyentes o la de los ateos), lo admitan o no.

8. CAPÍTULO OCHO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 16:3 [97].

DIVERSAS REFLEXIONES SOBRE EL ALMA Y DIOS.

1. Acerca del alma

El alma es lo que consideramos la esencia de una persona, la sustancia unitaria que es a la vez sujeto de conciencia y agente de voluntad. Esta alma solo necesita estar presente durante la vida del organismo físico que la sustenta, ni antes ni después.

Ontológicamente, la naturaleza perecedera o imperecedera del alma no parece relevante para el estudio de sus capacidades cognitivas, volitivas y evaluativas. Epistemológicamente, ¿cómo podríamos saberlo con certeza? Si no existe contradicción entre ambos conceptos, ni conocimiento inmediato evidente al respecto, debemos

[97] Este capítulo debería haber estado incluido en la primera edición después del capítulo 4, pero por alguna razón se omitió.

recurrir a generalizaciones e hipótesis para establecerlo. Desde un punto de vista filosófico, el alma puede ser efímera o inmortal; ambas cosas por igual. Algunas almas pueden ser efímeras en distintos grados (animales, humanos), otras inmortales (al menos la de Dios). No existe ninguna ley de causalidad ni de conocimiento que exija que todos los sujetos o agentes sean imperecederos o envejezcan por igual.

La mortalidad parece estar más justificada empíricamente, ya que es evidente que las personas y los animales mueren físicamente. Si el alma es un epifenómeno de la materia, probablemente sea mortal. La inmortalidad implica, literalmente, una eternidad de existencia, y no simplemente una vida después de la muerte durante un tiempo; esta parece una hipótesis muy improbable, a menos que nos remitamos a la tesis religiosa de que el alma se origina en Dios y finalmente se fusiona con Él, o ideas similares. La cuestión permanece abierta y especulativa para siempre (es decir, mientras existamos).[98]

No estoy seguro de que el judaísmo (al menos en su esencia bíblica) y las religiones afines crean en última instancia en la inmortalidad, aunque sí pueden creer en la transmigración o, al menos, en la resurrección final de los muertos. La «era mesiánica» se proyecta como un período de existencia feliz para individuos diferenciados, en lugar de un nirvana en el que todos se fusionarán con Dios. Así como en algún

---

98 Cabe señalar que mi postura respecto al conocimiento de la existencia de Dios es que no podemos ni probarlo ni refutarlo; sobre este tema, véase mi *obra Lógica Judaica* , capítulo 14. Mis puntos de vista sobre cómo solemos llegar al conocimiento de la naturaleza de Dios se exponen en *Fenomenología* , capítulo 9. Cabe aclarar que no afirmo que nadie haya alcanzado el conocimiento profético, aunque mantengo una mente abierta respecto a esta idea.

momento del pasado Dios estuvo solo, en algún momento futuro volverá a estarlo: solo Él (o su Alma, pronombre y sustantivo con un mismo referente) es Eterno. Pero, por otro lado, lógicamente, así como provenimos de Dios antes de llegar al Edén, quizás después de la era mesiánica regresemos a Él.

> La postura filosófica sobre el alma adoptada en este volumen es que se intuye directamente por sí misma, o al menos se infiere de sus funciones de cognición, voluntad y valoración, algunas de las cuales ciertamente se intuyen directamente (es decir, se experimentan, aunque no como fenómenos concretos). Podríamos relacionar esta postura con el « *cogito, ergo sum* » cartesiano (pienso, luego existo), si entendemos el término «pensamiento» de forma suficientemente amplia, como referente a las tres funciones. Epistemológicamente, infiero que existo, debido a que tengo experiencias, uso la lógica y formo conceptos (cognición), pretendo o realizo acciones (voluntad) y expreso preferencias (valoración). La ontología invierte este orden, reconociendo al yo como lógicamente anterior a todos y cada uno de esos «pensamientos», como su sujeto o agente implícito.

La noción de alma tiene, sin duda, una historia. No pretendo conocerla a fondo, solo puedo intuirla. Los historiadores consideran que la idea de un alma personal es bastante reciente, datando aparentemente de la época en que los humanos comenzaron a enterrar a sus muertos o a deshacerse de ellos ritualmente. Mucho más tarde, los filósofos (en

particular Aristóteles [99]) desarrollaron la distinción jerárquica entre alma vegetativa, alma animal y alma humana. El primer nivel del alma (que abarca el nacimiento, la nutrición, la reproducción, el crecimiento, la descomposición y la muerte) se encontraba en plantas, animales y humanos; el segundo nivel (que abarca la locomoción y la sensación), solo en los dos últimos; y el tercer nivel (que abarca la razón y la libertad excepcional), solo en el último.

El budismo (o al menos algunas de sus corrientes) negaba la existencia real del alma, considerando el «yo» aparentemente en el centro de la conciencia individual como una ilusión [100].

---

99 Esta distinción fue adoptada posteriormente por místicos judíos, quienes utilizaron los términos *ruach, nefesh y neshamah* (aunque parecen interpretarlos de maneras muy divergentes, por muy convenientes que resulten, probablemente porque los términos no están claramente definidos y parecen intercambiables en la Biblia, de la cual se extraen). Ideas similares se encuentran en otras culturas, pero, una vez más, solo puedo conjeturar sobre su origen.

100 Sin embargo, si examinamos algunos de los argumentos presentados en apoyo de la afirmación de la no-identidad, ¡su ilógica es flagrante! Esto es particularmente cierto en el pseudo-razonamiento del filósofo más destacado de la escuela Madhyamika, el indio Nagarjuna (siglo II ^{d} . C.). Para dar un ejemplo que encontré recientemente en un libro del Dalai Lama (págs. 54-5): “Los vaibhashikas, por lo tanto, entienden el nirvana final en términos de la cesación total del individuo. Una objeción bien conocida de Nagarjuna… [si es así] nadie alcanza jamás el nirvana, porque cuando se alcanza el nirvana el individuo deja de existir”. Nagarjuna es un bromista al que le gusta jugar con las palabras (véase mi *libro Ilógica budista* para muchos más ejemplos). Aquí sugiere que el «logro» solo es concebible a través de la alteración (donde el sujeto permanece esencialmente el mismo, aunque cambia superficialmente). Pero lógicamente es perfectamente concebible que el individuo desaparezca al alcanzar el nirvana: eso sería simplemente un caso de mutación

Según la escuela mentalista (Yogacara), el yo aparente se basa en ocho modos de conciencia: los cinco debidos a las percepciones sensoriales; la facultad mental que las correlaciona e interpreta (como el «sentido común» de Aristóteles); y dos más. El séptimo modo (llamado *manas*) se refiere a la impresión ilusoria de tener un yo separado, dando lugar a la vanidad, el egoísmo y aflicciones similares. El octavo modo (llamado *citta* o *alayavijnana*) se considera el depósito del «karma», lo que posibilita las demoras en las consecuencias de las acciones.

Así, la «séptima conciencia» puede equipararse, a grandes rasgos, al concepto ordinario de alma presente, aunque se la considere ilusoria [101]; y la «octava conciencia» puede compararse, en última instancia, con el concepto religioso de un alma que pasa de un cuerpo a otro, si bien se implica una transmisión de potencialidad en lugar de la perpetuación de la existencia real. Esta serie podría completarse con la noción del «fundamento original» o «fundamento causal» de la conciencia y la existencia, el Nirvana de la unidad de mente y la ausencia de mente, que podría considerarse relacionado con nuestro concepto de Dios. Aunque los budistas probablemente lo negarían, la analogía parece

---

(donde el sujeto que existió en un momento dado se convierte en algo completamente distinto posteriormente). No hay nada absurdo en la postura vaibhashika mencionada. (Cabe señalar, de paso, que dicha postura es análoga a la idea teísta de la fusión con Dios, mencionada anteriormente).

101 La acusación de ilusión se debe a que consideran la noción del yo como un producto de la concepción *a partir de percepciones mentales y sensoriales* (es decir, *dharmas* , fenómenos), en lugar de, como yo propongo, como algo conocido por la autointuición directa (es decir, la experiencia con un contenido *no* fenoménico).

pertinente, ya que muestra la recurrencia y uniformidad de ciertos conceptos en todas las culturas humanas.

2. Acerca de Dios

Otra cultura india, el hinduismo, así como otros pueblos y filosofías, consideran a Dios de forma más directa como el Alma del universo, la raíz común de todas las almas particulares. En el judaísmo y religiones afines, Dios se proyecta como una Presencia consciente que supervisa (en un sentido cognitivo y volitivo, y en el sentido evaluativo de legislador) el mundo entero, del mismo modo que cada uno de nosotros tiene un alma que rige su propio mundo. Algunos sugieren, como ya se ha mencionado, que nuestra propia alma no es más que una chispa [102]que surge de la de Dios.

Algunos consideran a Dios como trascendente, otros como inmanente. Estos últimos terminan equiparando a Dios con la Naturaleza, al estilo del panteísmo (Baruch Spinoza viene a la mente en este punto). La creencia humana en Dios puede haberse desarrollado históricamente a partir del animismo, que probablemente sea una generalización de la vaga noción de alma personal.

Los pueblos que vivían en estrecho contacto con la naturaleza (como los indígenas de Norteamérica) solían percibir una divinidad *indiferenciada* en toda la vida y, de hecho, en toda la naturaleza. Todo tenía alma: un arroyo murmurante o un océano rugiente, una montaña

---

102 La idea de una "chispa" proviene de la filosofía cabalística luriana.

majestuosamente inamovible, una piedrecita rodando cuesta abajo, el Sol, la Luna, el vasto cielo, un día azul, otro gris y lluvioso, nubes que se desplazaban y truenos en el cielo, el viento que acariciaba el bosque, un capullo que florecía, un águila que se elevaba, un puma errante, ratones de campo que se dispersaban, un pez que saltaba. Dios estaba presente en todas partes.

Es posible que con el tiempo estas ideas se concretaran, dando lugar a la noción de «espíritus» *individuales* que residían en una piedra, un árbol, un río o una montaña. Se creía que cada cosa poseía conciencia y voluntad, tal como las personas intuían estos poderes en sí mismas (probablemente mucho antes de nombrarlos). Entonces, las personas podían intentar comunicarse con los cuerpos inanimados como lo hacían con los animales; por ejemplo, para pedir respetuosamente permiso para interactuar con ellos de alguna manera. O tal vez tenían que engañarlos o luchar contra ellos para que hicieran lo que deseaban. Finalmente, estos pequeños y dispersos «dioses» fueron llevados a casa o, al menos, representados en ídolos de piedra o madera (como aparentemente ocurría en África).

Algunos dioses, como quizás los de los pueblos nórdicos, pudieron haber evolucionado a partir de personajes históricos: reyes o héroes recordados en relatos que con el tiempo se convirtieron en mitos legendarios. Más tarde, como en Grecia y Roma, surgieron dioses más abstractos que representaban amplios ámbitos del mundo (como el cielo o el mar) o de la actividad humana (como el amor o la guerra).

Finalmente, al parecer gracias a los hebreos, nació *el monoteísmo* , es decir, la creencia en un único Dios espiritual universal. Fundado por el patriarca Abraham, el judaísmo se convirtió en una religión nacional más organizada unos

siglos después [103]. Con el tiempo, a través del cristianismo y el islam, ambos derivados posteriores del judaísmo, el monoteísmo abstracto se impuso en gran parte del mundo. El cristianismo está más cerca del judaísmo que el islam en algunos aspectos, y más lejos en otros. El primero se basa más explícitamente en detalles textuales judaicos, mientras que el segundo los utiliza más como un punto de partida tácito. El cristianismo conserva algunas ideas e imágenes concretas relativas a su fundador, Jesús, mientras que el islam, al igual que el judaísmo, rechaza toda deificación o representación de este tipo.

Aún hoy, en la India, por ejemplo, el panteón de dioses y la omnipresencia de sus imágenes resultan sorprendentes. Si bien el hinduismo también alcanzó hace mucho tiempo la idea del monoteísmo abstracto, no lo ha hecho exclusivo. El budismo, por su parte, alcanzó un alto nivel de abstracción, pero sin personalizarlo como Dios (al menos no originalmente, aunque muchas ramas budistas han identificado en la práctica al Buda fundador con Dios). Esto concuerda con la doctrina budista de que incluso el alma humana está, en última instancia, «vacía» de personalidad. Sin embargo, los budistas han permanecido influenciados por la idolatría antigua, como lo demuestran las estatuas de Buda que veneran (y en las que, por lo tanto, proyectan mentalmente el «alma») [104].

---

103 Una religión monoteísta más concreta, que consistía exclusivamente en el culto al Sol, surgió brevemente en Egipto por aquella época. Pero la pregunta es: ¿quién inspiró a quién? Ciertamente, es igualmente plausible que un pequeño contingente extranjero (esclavos hebreos) influyera culturalmente en la mayoría de la población (algunos egipcios).

104 Para ser justos, es posible que para algunos practicantes de meditación, las estatuas e imágenes planas no sean objetos de culto, sino meras ayudas para alcanzar la quietud, el silencio y la

El monoteísmo judío no se centra en que Dios sea el Alma de la Naturaleza. A veces se dice que la Naturaleza (*hateva) es uno de los «nombres» de Dios, pero esto se interpreta (por ejemplo, por Maimónides) como que la Naturaleza está bajo el poder de Dios. En el judaísmo, Dios es absolutamente abstracto y carece de cualquier manifestación concreta* : no se encarna en forma humana ni en ninguna otra, y no hay nada que pueda representarse mediante una imagen. O, más precisamente, Dios es puramente espiritual y nunca material. Sin embargo, es el Creador del mundo natural y permanece omnisciente y omnipotente en él. Omnisciente, no solo en el sentido de conocer generalidades (como sugirió Aristóteles), sino también en el sentido de conocer cada detalle; y, por lo tanto, capaz de ejercer la providencia hasta el último detalle, como corresponde a la omnipotencia.

Esto es análogo al alma humana, que no posee aspectos fenoménicos [105]propios, aunque es capaz de conocer e interactuar con el mundo fenoménico. Sin embargo, la analogía no es completa, puesto que el judaísmo enseña que el mundo no es el cuerpo de Dios, y además que los humanos no crearon sus propios cuerpos, sino que Dios creó tanto sus cuerpos como sus almas (Génesis 2:7).

---

concentración que representan. Habría que preguntar a cada practicante cuáles son sus verdaderas intenciones. Aun así, parece probable que alguien que empieza con la intención de imitar, desarrolle un apego emocional al objeto representativo y termine personificándolo y rindiéndole pleitesía. Lo cual, en mi opinión, es, cuanto menos, absurdo.

105 En este sentido, el judaísmo guarda similitudes con el budismo; si bien, a diferencia de este último, el primero reconoce una sustancia «espiritual» no fenoménica para el alma. Otra posible analogía es la que existe entre el «Ayin» (no existencia, nada) de la cábala judía y el «Shunyata» (vacuidad) del budismo.

> *"Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un ser viviente."*

Así pues, para los judíos es concebible que, si bien Dios es eterno, los seres humanos no lo son; y también es concebible que el hecho de que Dios nos infundiera vida animara nuestros cuerpos con una parte de su Alma eterna.

Como demuestran estas reflexiones, las historias de la noción de alma y de Dios están íntimamente entrelazadas. Una de las funciones de la religión y/o la metafísica es proponer orígenes para el alma y Dios, y explicar cómo se conocen.

Los católicos, en diversos grados, utilizan representaciones *materiales* de Jesús en sus hogares, iglesias y procesiones. Esto podría ser una herencia histórica de la representación y el culto a los emperadores romanos, práctica extendida y considerada normal en el mundo que el cristianismo conquistó. Los protestantes, posteriormente y por diversas razones (tanto políticas como espirituales), han prescindido en su mayoría de las esculturas y muñecas tridimensionales, pero aún recurren a representaciones *mentales* y a imágenes bidimensionales. El hinduismo y algunas formas de budismo también recurren a encarnaciones de numerosas divinidades, dándoles forma corpórea o concibiéndolas de manera concreta.

Se trata de ideas *perceptivas* sobre la divinidad. El judaísmo, y posteriormente el islam, basándose en las narraciones de sus escrituras (la Torá y el Corán, respectivamente), atribuyen a Dios *comportamientos perceptibles* , como milagros manifiestos (aunque solo sea el envío de un ángel o una visión profética, o el decreto de un sistema legal), pero excluyen cualquier representación física o mental de Dios, que condenan como «idolátrica». La(s) idea(s) de Dios

transmitida(s) por sus libros sagrados, y posteriormente reforzada(s) por los comentarios interpretativos, es(son) esencialmente *conceptual(es)* .

Como filósofos, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la razón de ser de la veneración de estatuas u otras representaciones? ¿Considera el devoto que el objeto material (o mental) es en sí mismo aquello que venera (fetichismo), o que contiene la divinidad a la que se dirige, o que es una emanación de ella o un canal hacia ella? ¿O acaso el objeto concreto en cuestión simplemente sirve como recurso mnemotécnico o como un medio conveniente para centrar la atención personal en una divinidad que lo trasciende?

Para saberlo con certeza, habría que adentrarse en la mente de las personas (ya que sus introspecciones y relatos orales no son necesariamente fiables). Sospecho que existe una amplia gama de actitudes entre las personas: algunas imaginan una interpretación más literal, otras son más conscientes de las posibles distinciones. La cuestión espiritual es: ¿esta práctica «pesa» el alma, impidiéndole «elevarse» a lo informe?[106]

> Debo añadir que sospecho que quienes creen en alguna encarnación de Dios, en dioses o ídolos, e incluso ateos o agnósticos, *a menudo, o al menos*

---

106 El propósito esencial de la idolatría, diría yo, es *grabar en* la mente de las personas supuestas representaciones de dioses o de Dios. Es una poderosa forma de publicidad que genera una dependencia psíquica hacia el ídolo, de modo que este es recordado y al que se recurre voluntaria o involuntariamente en diversas circunstancias. Esto beneficia indirectamente a la clase clerical que cuida y sirve al ídolo; aunque, para ser justos, los miembros de esa clase rara vez son hipócritas, sino que son verdaderos creyentes (de hecho, generalmente aún más verdaderos).

ocasionalmente , elevan sus oraciones al cielo, con la intención de invocar o agradecer a Dios. Es decir, la adhesión en principio a alguna doctrina no monoteísta, o casi monoteísta, no excluye la intuición y la práctica ocasionales del monoteísmo. La cuestión aquí no reside en el nombre culturalmente específico que se le da a la Deidad, ni en las construcciones teóricas que suelen asociarse a ese nombre, sino en la intención real del alma que ora en ese momento. Creo que todos o la mayoría de los seres humanos comparten esa comprensión y reacción.

3. Teología

El teísmo filosófico o la teología no ofrece ninguna narrativa ni relato sobre Dios; por lo tanto, carece, naturalmente, de representaciones concretas. Consiste en *especulaciones francas y cambiantes* de carácter general sobre si, *en el contexto de las facultades cognitivas humanas ordinarias,* se puede saber con certeza que un Dios abstracto existe, o, por el contrario, que no existe.

Las formas extraordinarias de conocimiento (supuestamente alcanzadas, por ejemplo, mediante la profecía o la meditación) no son inconcebibles, pero sí difíciles de demostrar para nosotros, la gente común; por lo tanto, siguen siendo especulaciones. Los filósofos honestos no tienen prejuicios al respecto y admiten abiertamente la posibilidad de duda. Sin embargo, consideran posible formular teorías coherentes que *podrían* ser ciertas sobre Dios y el alma. Sobre esta base, aunque no se permite ningún dogma, son posibles diversas *creencias personales* .

De este modo, sin imponer ninguna doctrina religiosa en particular, la filosofía puede salvar la religión de la aniquilación a manos de pseudopensadores. Aquí, la religión se despoja de todo lo superfluo (aquello que la ha desacreditado) y se limita a ciertas proposiciones esenciales que cobran credibilidad a través del discurso filosófico. Así, se confirma y reafirma la dimensión espiritual de la existencia humana.

9. CAPÍTULO NUEVE

Ensayo inédito, excepto en Internet (2022).

PRESUPOSICIONES CAUSALES DE LA ORACIÓN

Mi principal incursión en la teología ha sido la cuestión de si la existencia de Dios puede probarse o refutarse, y mi respuesta siempre ha sido que no podemos hacer ninguna de las dos cosas de manera concluyente, sino que debemos aceptar esa proposición por fe o rechazarla basándonos en fundamentos de incertidumbre similares. También he trabajado en el tema de la causalidad de la Creación, argumentando que la relación de Dios con su Creación tendría que ser volitiva en lugar de causal, es decir, basada en el libre albedrío y no en el determinismo (y mucho menos en el azar).

Aquí deseo examinar la metafísica de la oración. ¿Cuáles son las implicaciones de la oración, específicamente en lo que respecta a la relación causal entre Dios y su Creación? Porque cuando oro (y lo hago), es evidente que doy *por sentado* que Dios interviene día a día, minuto a minuto, en el funcionamiento de este mundo. Y esto, no solo para mí, sino para todos y para todo. Si tan solo digo «Dios esté conmigo»

al salir de casa, ya estoy dando por sentada la intervención divina.

1. Variedades de oraciones

El término «oración» es bastante amplio e incluye numerosas expresiones sobre Dios o dirigidas a Él [107]. Algunas oraciones son **descriptivas y/o prescriptivas** . Un ejemplo notable, que reúne ambas características, es la oración [108]*Shemá Israel* del libro de oraciones judío, que los judíos piadosos recitan por la mañana y por la noche. Por ejemplo, un elemento descriptivo son las palabras «El Señor nuestro Dios, el Señor es Uno»; un elemento prescriptivo es «Escucha, Israel», y más adelante, «Y amarás al Señor tu Dios…»; y existen muchos más ejemplos de ambos.

Muchas oraciones de *alabanza* enumeran los múltiples poderes y cualidades de Dios; el aspecto laudatorio está implícito en el acto mismo de enumerar. En el contexto judío, las numerosas y variadas bendiciones de Dios son oraciones de alabanza, al igual que muchos salmos. El término «aleluya» significa literalmente «llamada a alabar a Dios». Las oraciones de alabanza reconocen y celebran los grandes poderes y cualidades morales de Dios, y son un medio para expresar el amor y el respeto personal hacia Él, así como la devoción a su causa. Al pronunciar estas oraciones, uno reafirma su fe en lo que se dice en el credo

---

107 Como es lógico, utilizo la palabra inglesa God para referirme a la Deidad de los judíos, aunque esta palabra no sea hebrea ni uno de sus muchos nombres en las fuentes judías.

108 Basado en Deuteronomio 6:4-9 y 11:13-21, y Números 15:37-41.

tradicional acerca de Dios y del comportamiento que, según se dice, Él espera de nosotros.

Generalmente, pensamos en la oración como una **petición** , palabras mediante las cuales solicitamos algo a Dios. El abanico de nuestras peticiones es muy amplio, abarcando todas nuestras preocupaciones materiales, mentales y espirituales. Podemos orar por nosotros mismos, por nuestra familia y amigos, por nuestro pueblo o país, por toda la humanidad, incluso por los animales. A menudo oramos por comprensión y logros en los planos espiritual, ético, intelectual y conductual; por salud física y mental y longevidad; por una pareja adecuada e hijos buenos; por sustento económico y financiero; por capacidades y éxito profesional; por respeto y reconocimiento social; por libertad política y justicia; por seguridad y victoria sobre los malvados; y por armonía y paz.

Volviendo al libro de oraciones judío como ejemplo, si observamos la *Amidá de los días laborables* (la oración de pie, que comprende diecinueve peticiones, cada una de las cuales termina en una bendición), podemos ver la gran variedad de objetivos que puede tener la oración de petición. En resumen, hay una oración para pedir apoyo, protección y salvación; otra para el don de la vida a los muertos; otra que exalta la santidad; hay otras para el conocimiento, para la penitencia, para el perdón, para la redención, para la curación de los enfermos, para bendiciones materiales y emocionales, para el regreso de los exiliados, para la rectitud y la justicia, para la humillación de los arrogantes, para la misericordia hacia los justos, para la reconstrucción de Jerusalén, para la salvación mesiánica, para que se respondan nuestras oraciones, para el regreso de la presencia de Dios en Sión,

para la gratitud, para la fortaleza y la paz duraderas, y mucho más [109].

todas las oraciones de la *Amidá* incluyen alabanzas (bendiciones) a Dios, así como peticiones explícitas o implícitas. Algunas incluyen oraciones de *acción de gracias* . Estas últimas, es importante señalar, pueden referirse a peticiones que ya han sido respondidas, o simplemente expresar gratitud por la constante y abundante bondad de Dios hacia nosotros, incluso sin que Él espere nuestras oraciones.

Una forma importante de oración es *la confesión y la penitencia* . En la confesión reconocemos nuestros pecados y transgresiones, nuestras fallas morales y espirituales, nuestra mala conducta; y en la penitencia nos proponemos evitar tales insensateces y cambiar nuestra forma de ser para mejor. Esta oración implica una petición: una solicitud de perdón. Podemos hacerle *preguntas* a Dios, esperando respuestas. La oración es comunicación con Dios, y a veces esta puede tomar un tono de reproche. Las oraciones de *queja* surgen cuando alguien ha sufrido mucho y no comprende el sentido de todo aquello. En este caso, la petición es la liberación del dolor.

Cabe señalar nuevamente que se puede orar por uno mismo o por otros. Las mismas categorías diversas de oración que se encuentran en la oración formal también se encuentran, por supuesto, en la oración informal. Todo esto presupone claramente que Dios participa activamente en los detalles más minuciosos del proceso del mundo mucho después del momento de la Creación, incluso hoy. Alternativamente, podríamos decir que la Creación es un proceso continuo, en

---

109 Véase David de Sola Pool, *Libro de Oraciones* .

el que Dios la perfecciona según las necesidades de cada momento.

2. Divina providencia

Así pues, el acto de la oración implica que, al hablar de la relación causal de Dios con el mundo, no solo debemos postular la Creación inicial, sino también tener en cuenta *la Providencia* . Y no solo una providencia puntual y ocasional, sino una providencia generalizada y continua, implícita si no manifiesta. Sin esta premisa, nuestra teología de la etiología divina es, evidentemente, muy deficiente.

Cabe aclarar que no busco ni propongo ninguna *prueba* de la providencia divina. No creo que sea posible una prueba rigurosa de la misma. Simplemente señalo que, al orar, uno *asume lógicamente* la existencia de la providencia. Sería incoherente afirmar que Dios dejó que el mundo siguiera su curso independientemente una vez creado (como sostienen el deísmo y algunas filosofías anteriores), y al mismo tiempo orarle.

Como es lógico, la oración no es un fenómeno exclusivamente judío, sino que se encuentra en muchas otras tradiciones religiosas, a lo largo de la historia y hasta nuestros días. En ese caso, la entidad a la que se reza puede ser o no Dios. Por supuesto, el contenido y el énfasis de las oraciones varían de una tradición a otra, de una persona a otra e incluso en las distintas etapas de la vida de una misma persona.

La premisa fundamental de la oración judía es que Dios es una Persona, un ser puramente espiritual *con conciencia,*

libre albedrío y valores (similares a los nuestros, pero infinitamente mayores, más completos y precisos), aunque desprovisto de materialidad o limitaciones materiales (a diferencia de nosotros). De hecho, Dios posee mucha más «personalidad» que nosotros, ya que mientras que nosotros a menudo somos inconscientes o inseguros de lo que hacemos, o tenemos una voluntad débil, o carecemos de propósito o dirección, asemejándonos así a entidades impersonales, ninguna de estas deficiencias puede atribuirse jamás a Dios.

La cognición, la voluntad y la valoración —en resumen, la posesión del alma o espíritu y sus tres funciones esenciales— son lo que Dios tiene en común con nosotros, los humanos (aunque en grados muy diferentes). Su supuesta capacidad para escuchar la oración, evaluar la situación y actuar al respecto, denota una interacción continua entre Él y nosotros. Si Dios, por ejemplo, nos hubiera dado mandamientos arbitrarios y luego se hubiera retirado por completo, dejando su relación con nosotros en ese nivel tan simple, sin aceptar más que nuestra obediencia o desobediencia, nuestra relación con Él sería mucho menos compleja de lo que solemos suponer.

En el judaísmo, en principio, nadie debería dirigir sus oraciones a nadie más que a Dios. Se supone que debemos tener acceso directo en todo momento a la plena atención y compasión de Dios, sin necesidad de intermediarios. Obviamente, uno puede pedirle a una persona viva, ordinaria o santa, que ore a Dios en nuestro nombre, por cualquier motivo. Pedirle a una persona *muerta* , ordinaria o santa, que ore a Dios en nuestro nombre parece más problemático, ya que hacerlo implica grandes suposiciones sobre la existencia continua de esa persona muerta como individuo (aunque sea como alma incorpórea) y, más aún, sobre que esa persona pueda escuchar la petición y, a su vez, participar en la

oración a Dios. Aún más problemático sería solicitar a una persona muerta alguna intervención activa *por* su parte. Además de la mera oración a Dios, en este caso se le estarían atribuyendo poderes divinos a esa persona, poniendo así en duda el propio monoteísmo.

Muchos judíos acuden a rezar a las tumbas de sus antepasados santos, como en la Cueva de Macpela, la Tumba de Raquel, la Tumba de José o la Tumba del Rey David, y a las tumbas de rabinos famosos, como Rabí Shimon Bar Yochai (en Merón, Israel) o Rabí Najman de Breslov (en Umán, Ucrania). Sin embargo, en principio, allí simplemente recitan oraciones a Dios (por ejemplo, Salmos): no suelen pedir a las personas allí enterradas (aunque quizás algunos lo hagan, lo desconozco) [110]. Cabe destacar que los judíos nunca rezan a Moisés.

Los judíos, en la víspera del Sabbat, cantamos una canción dirigida a dos ángeles visitantes, mensajeros invisibles de Dios, pidiéndoles que nos bendigan en su nombre. Que yo sepa, esta es la única oración judía que no se dirige directamente a Dios (aunque bien podría haberse formulado de esa manera) [111]. La idea de estos ángeles proviene del Talmud, pero el poema es una composición tardía (introducido por cabalistas alrededor del año 1700 d. C.). Esta canción ha recibido, con razón, algunas críticas de

---

110 Si se dirigen a personas fallecidas, tal vez solo pidan la intercesión de Dios mediante la oración, en lugar de la realización de milagros terrenales. Desconozco si alguien ha investigado este tema empíricamente.

111 El poema podría corregirse fácilmente cambiando la primera frase de cada verso de la segunda a la tercera persona. Es decir, en lugar de «la paz sea con vosotros» (*shalom aleichem*), poner «la paz sea con ellos» (*shalom aleihem*), y así sucesivamente.

rabinos prominentes (en particular, de R. Jacob Emden, en su libro de oraciones de 1745), pero ahora está bien establecida en todos los libros de oraciones. La mayoría de la gente no reflexiona sobre las implicaciones metafísicas de orar a alguien que no sea Dios.

En cualquier caso, nuestras súplicas no van dirigidas a una mera entidad, proceso o fuerza impersonal, como la que implica el concepto de karma (que se refiere a un supuesto mecanismo de justicia sin piedad, programado en la naturaleza, que implica una reacción apropiada, tarde o temprano, a cada acción). Sería absurdo pedir ayuda a un simple objeto, sordo, ciego, impotente e indiferente, desprovisto de personalidad, como una estatua de piedra, el Sol o incluso el Universo.

Los budistas e hindúes (ambos creyentes en el karma) no rezan pidiendo ayuda al karma, sino a los budas [112]y bodhisattvas, o a múltiples dioses; atribuyendo así a estas entidades limitadas poderes sobrenaturales capaces de cambiar el curso de los acontecimientos (lo cual resulta algo paradójico, puesto que el karma es, en principio, inevitable e ineludible hasta que se alcanza la liberación o la iluminación). Algunos paganos o idólatras que aún existen parecen venerar objetos materiales inanimados, aunque la mayoría de ellos quizás consideren a sus ídolos meros

---

112 En mi opinión, cuando los budistas comunes rezan a Buda, inconscientemente están rezando a Dios. Sus oraciones, en estos casos, se dirigen al Cielo, más que a un hombre iluminado, es decir, al fundador histórico del budismo, o a una estatua del mismo. Aun así, parece (para un observador externo como yo) que consideran que las estatuas de budas y bodhisattvas poseen vida y personalidad propias. Me refiero aquí al budismo popular, a diferencia de las religiones normativas más intelectuales.

conductos hacia una entidad más «viva» (por ejemplo, un «espíritu» o un «demonio», o lo que sea).

Según importantes comentaristas judíos, tanto cristianos como musulmanes rezan al Dios del monoteísmo. Sin embargo, los cristianos suelen preferir rezar a Jesús (a quien consideran abiertamente un ser divino, y no solo un intercesor humano) [113]y a diversos santos, vivos o fallecidos hace mucho tiempo. En cuanto a los musulmanes, parecen considerar a su profeta Mahoma como un ser casi divino, ya que cualquier crítica hacia él es una blasfemia [114]. Entiendo

---

113 Los cristianos creen en una «trinidad», el padre (de Jesús), el hijo (de Jesús) y el espíritu santo (aparentemente, una reificación del espíritu divino activo en el mundo), a quienes consideran no como tres dioses distintos, sino como tres aspectos de una misma divinidad. En mi opinión personal, esto no califica como «monoteísmo» en el sentido que el judaísmo le da al término. Los cristianos, por supuesto, consideran que su figura paterna corresponde al concepto judío de Dios, ya que históricamente fue la fuente de su noción. Pero de hecho no son ideas idénticas, sino radicalmente diferentes, porque el judaísmo ciertamente rechaza las fantasías de Dios encarnado en forma humana o con descendencia humana divina (tales fantasías son claramente paganas, como lo demuestra su presencia en religiones prejudías y en el hinduismo politeísta). No pretendo que esta observación sea ofensiva, sino simplemente precisa. A menudo hablamos de las «tres religiones monoteístas», en aras de la paz entre nuestros tres grupos de población (lo cual, por supuesto, es muy deseable); Pero en un debate intelectual tenemos la obligación de ser lúcidos y honestos.

114 En mi opinión, calificar de «blasfemia» cualquier crítica a Mahoma constituye idolatría; más aún si se considera que dicha acusación a veces conlleva severos castigos corporales, incluso la pena capital. Con frecuencia leemos sobre sentencias tan severas que se siguen aplicando incluso hoy en día en regímenes islámicos fanáticos como Pakistán, Irán o Arabia Saudita. Debo decir que siento poco respeto por cualquier fe que recurra al terrorismo religioso o lo tolere en estos tiempos.

que le dirigen algunas palabras de saludo en sus oraciones diarias [115]; pero desconozco (aún no lo he investigado) si le presentan peticiones que constituyan una desviación de la práctica monoteísta [116].

La oración frente a imágenes (bidimensionales o tridimensionales) que representan a algún dios o santo es una práctica común no solo entre hindúes y budistas, sino

---

115 Los musulmanes se dirigen a Mahoma en algunas oraciones diarias, por ejemplo, cuando dicen "La paz sea contigo, oh Profeta". Esto implica que creen que él está vivo en algún lugar (presumiblemente en el cielo) y que puede escuchar sus millones de saludos diarios desde lejos. Pero esas palabras en particular no constituyen una súplica; solo son un saludo. Desconozco si en las oraciones musulmanas hay palabras dirigidas a Mahoma que constituyan súplicas.

116 Respecto al «monoteísmo» del Islam, quisiera reiterar lo que he dicho en trabajos anteriores. Si bien es sabido e indudable que la idea de Alá de Mahoma derivaba de la enseñanza judía sobre Dios, no se deduce que estos conceptos se correspondan exactamente. Esto se evidencia en las palabras atribuidas a Alá contra los judíos en el Corán y el Hadiz (escrituras y tradición oral), palabras que jamás podrían haber sido pronunciadas por el Dios de los judíos (y, además, a un no judío). Ambas deidades no pueden considerarse una sola, ya que sus supuestos pensamientos, palabras y acciones no son coherentes entre sí. No se trata de que tengan nombres divinos diferentes, sino del contenido y las connotaciones de sus nombres, es decir, las distintas creencias religiosas que encierran. Existe cierta superposición en las creencias, pero no todas son compartidas; y las diferencias son significativas. Por lo tanto, el monoteísmo (es decir, la adoración de un dios único y supremo) de los musulmanes no es idéntico al de los judíos; se trata de un «theos» distinto, aunque se afirme que cada uno es uno solo. El término «monoteísmo» no tiene una referencia unitaria y exclusiva; es bastante vago en cuanto al dios al que se refiere. Reitero que esta observación no pretende ser ofensiva, sino simplemente precisa.

también entre católicos y cristianos ortodoxos; pero (para su mérito) no entre cristianos protestantes [117], musulmanes ni judíos. La idea detrás de esta oración es, presumiblemente, que la estatua o ilustración «canaliza» la plegaria hacia la persona que la imagen «representa». O quizás, simplemente, la idea sea que la imagen ayuda al devoto a concentrar su atención en la persona venerada, que se encuentra lejos. En cualquier caso, Dios es un concepto demasiado abstracto para ser representado en imágenes materiales [118].

Cabe señalar que, si bien todos los seguidores de una religión aparentemente rezan a la misma deidad, en realidad pueden no tener concepciones idénticas de ella; incluso podría decirse que cada individuo tiene necesariamente una concepción de facto algo diferente. En el judaísmo, es evidente que distintos comentaristas tienen concepciones de Dios algo diferentes, y a lo largo del tiempo han existido diversas escuelas de pensamiento. En particular, en el Talmud, entre los comentaristas medievales, entre los místicos, en el jasidismo y en la época moderna, podemos observar diferentes puntos de vista y, en ocasiones, marcadas controversias entre los comentaristas. No obstante, todos

---

117 Sin embargo, supongo que los protestantes sí tienen una imagen mental de Jesús cuando le rezan.

118 Aunque viene a la mente la pintura de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel, donde Dios es representado como un anciano majestuoso, las estatuas e ilustraciones, por supuesto, sirven a la religión en cuestión, como institución, al recordar a todos los transeúntes a sus dioses y santos; son, además de recordatorios espirituales, expresiones del poder social y político que ostentan la institución y sus guardianes. Un papel similar desempeñan, para las religiones que no recurren a estatuas e ilustraciones, los símbolos abstractos como la cruz, la media luna o la estrella de seis puntas, o bien ciertas palabras y frases.

ellos se consideran referentes a un mismo Dios: el Dios del judaísmo.

Lo que cabe destacar aquí es que, independientemente de la concepción que se tenga, ya sea que se ore a Dios, a otro dios o a un santo, dicha oración atribuye implícitamente ciertos poderes, incluso superpoderes, poderes sobrenaturales, a la deidad o santo al que se dirige. En la oración de petición, se presupone que el destinatario puede oír la oración y responder a ella a voluntad. De lo contrario, no se molestaría en orar. Orar no es lo mismo que simplemente desear o esperar, que son expresiones pasivas; al orar por algo, intentamos *influir positivamente* en el curso de los acontecimientos, aunque sea indirectamente.

3. Intervención divina en la naturaleza y en la vida humana

Y, por supuesto, esta discusión nos lleva directamente al terreno minado de la *teodicea* (discusiones sobre la justicia de Dios): ¿por qué Dios no ayuda a las personas buenas cuando debería hacerlo (a nuestro parecer), y también por qué aparentemente ayuda a las personas malas cuando no debería hacerlo (a nuestro parecer)? Porque incluso si aceptamos el principio general de que Dios se abstiene de interferir en los asuntos de sus criaturas (en particular, los seres humanos, pero también los animales, e incluso quizás las plantas), a menudo no está claro por qué se abstendría en ciertos casos o situaciones particulares para los cuales (de nuevo, a nuestro parecer) la abstención no aporta ningún beneficio a su creación, sino que, por el contrario, tal vez le cause un gran daño.

Es absurdo afirmar que Dios no mató a personajes como Hitler, Stalin o Mao al principio de sus carreras, porque quería darles tiempo a estos individuos malvados para que se condenaran por completo o para que crecieran espiritualmente y eligieran el bien sobre el mal. La pregunta obvia es: ¿qué pasó con sus millones de *víctimas* , la inmensa mayoría inocentes de cualquier crimen que mereciera el horrible sufrimiento que padecieron de una u otra forma? ¿Por qué no se *les* dio una vida para crecer espiritualmente y hacer el bien? ¿Por qué sus numerosas y urgentes oraciones y gritos no fueron escuchados? Lo mismo puede decirse, por supuesto, de otros asesinos menores y otros monstruos.

Es evidente que la tesis de que Dios permite que el mal crezca y actúe para dar cabida al libre albedrío humano, si bien suena razonable inicialmente si se formula de forma tan vaga, no resiste un análisis más profundo. La cuestión es: ¿de quién se protege más el libre albedrío, del de los buenos o del de los malos? ¿Cómo mejora el desarrollo espiritual del mundo cuando a personas relativamente o absolutamente malvadas se les otorga, durante un tiempo, poder de vida o muerte sobre personas relativamente o absolutamente buenas? No tenemos respuestas plausibles a preguntas tan radicales.

Algunos pensadores afirman que, tras el acto inicial de la creación, Dios se abstuvo de intervenir en los asuntos humanos para garantizar nuestro libre albedrío y nuestra responsabilidad moral. Sin embargo, existe una clara contradicción entre esta afirmación teísta (especialmente deísta), que implicaría, en el mejor de los casos, un karma mecánico (empíricamente inexistente), y la creencia generalizada entre la mayoría de los monoteístas de que podemos orar a Dios y esperar que intervenga de la manera ya descrita, por justicia y misericordia.

La oración implica necesariamente una intervención divina continua e intencional en el proceso mundial, o al menos en la vida de los seres humanos. La intervención de Dios se deduce lógicamente de las oraciones de petición, que anticipan posibles acontecimientos, antes de que ocurran; e igualmente de las oraciones de acción de gracias e incluso de alabanza, que reflexionan sobre acontecimientos pasados o presentes, después de que hayan ocurrido.

La gran pregunta es, por supuesto, cómo tal interferencia podría ser compatible con la Ley Natural. Pero, respecto a este tema, la tesis de que la intervención divina ocurre, por así decirlo, *entre bastidores* , de maneras que no se perciben inductivamente cuando observamos empíricamente y formulamos conceptualmente (utilizando el método científico) leyes naturales aparentes, es fácil de abordar lógicamente. Esta afirmación se puede comprender si tenemos en cuenta que todas nuestras supuestas "leyes naturales" se basan, en última instancia, en la generalización de un número relativamente limitado de observaciones, nunca en la enumeración completa de todas las ocurrencias de los fenómenos en cuestión en todo el universo y a lo largo del tiempo.

No es teóricamente inconcebible que Dios se abstenga de quebrantar una ley aparente mientras está siendo examinada públicamente por científicos, ¡y que la quebrante cuando nadie lo ve! Esto podría decirse de cualquier ley natural, incluso de una tan segura para la ciencia contemporánea como la ley de conservación de la materia y la energía. En cualquier caso, si por casualidad detectáramos una infracción de la ley, simplemente la consideraríamos un fenómeno perfectamente natural y particularizaríamos la formulación previa de la ley, haciéndola menos general y más condicional. Pero en tal caso, podría decirse que Dios reveló

deliberadamente la irregularidad porque quería que limitáramos el alcance de la supuesta ley [119]. Así pues, no existe ninguna objeción lógica posible a concebir a Dios cometiendo infracciones «ocultas» de la ley natural, posiblemente sin ser «descubierto» jamás (si así lo decidiera).

Esto es aún más cierto cuando consideramos los fenómenos médicos, que no se rigen por reglas tan estrictas, sino más bien por probabilidades, debido a la multiplicidad de condiciones causales y actos de voluntad que intervienen en ellos. Así, si una persona padece una enfermedad muy grave y reza a Dios pidiendo una cura, o alguien reza por ella, y esa persona se recupera repentinamente de forma inesperada (como ocurre ocasionalmente), no es descabellado pensar que, en efecto, se haya producido un milagro, es decir, que Dios haya intervenido de alguna manera (por ejemplo, debilitando o eliminando secretamente los virus que la atacan) y haya curado el caso aparentemente perdido. No hay forma de probar que esto fue lo que realmente sucedió; pero, por otro lado, no hay una base irrefutable para el escepticismo. La misma incertidumbre se aplica a las súplicas preventivas, pidiendo a Dios protección contra posibles peligros, ya sean generales o específicos.

Si uno ora por el bien o por el mal y el evento solicitado se cumple, no se puede concluir que su oración (y mucho menos todas las oraciones) haya sido efectiva, ya que esto

---

119 Por lo que sabemos, el comportamiento aparentemente anárquico e indeterminista de los fenómenos de ondas y partículas subatómicas podría deberse, no a la espontaneidad natural que supone la ciencia actual, sino a decisiones y actos de voluntad intencionados y deliberados de Dios, es decir, a la intervención divina en los detalles más mínimos del desarrollo de la naturaleza. ¡Simplemente no podemos discernir la diferencia!

constituiría una falacia del tipo *post hoc ergo propter hoc* (y, en el caso de todas las oraciones, una generalización adicional). Si uno ora por el bien o por el mal y ocurre lo contrario, no se puede inferir que la oración en general sea inútil, ya que es concebible que Dios haya decidido no conceder esa petición en particular, pero que aún así elija satisfacer otras.[120]

Además, muchas de nuestras oraciones tienen más que ver con cuestiones mentales/espirituales que con cuestiones materiales/fisiológicas. Podemos orar por salud mental, por discernimiento y sabiduría, por valor y fortaleza, por felicidad, por éxito familiar, social, económico y político, etc. Estas oraciones son, obviamente, peticiones de intervención divina en nuestras propias almas o mentes, y/o en las de los demás. Estas cuestiones no están directa ni exclusivamente relacionadas con las leyes de la naturaleza material que ocupan a físicos, químicos, biólogos, astrónomos y practicantes de otras ciencias relativamente exactas.

Es evidente que Dios tiene la capacidad de influir a su antojo en nuestra situación psicológica interna, así como en el entorno físico (incluido el sistema nervioso) y material de nuestras vidas. Esta interferencia puede manifestarse de diversas formas: *bloqueando el acto de voluntad de una*

---

120 Este dilema se ilustra en el libro bíblico de Jonás (4:1-2). Dios le ordenó a Jonás que exhortara a Nínive a arrepentirse o sufrir la destrucción; parece que intentó evitarlo porque pensó que si Nínive se arrepentía, quedaría en ridículo, ya que su advertencia de destrucción no se habría cumplido. Pero este razonamiento era erróneo, pues no podemos estimar *a posteriori* lo que inicialmente se decretó (la destrucción en este caso) simplemente observando lo que finalmente ocurrió (el arrepentimiento y la ausencia de destrucción).

persona (afectando el entorno causal interno de la voluntad), dificultando o facilitando, según corresponda, su acto de querer o abstenerse de algo (influyendo en la voluntad mediante la conciencia de alguna consideración positiva o negativa), o simplemente determinando *el éxito o el fracaso* de la voluntad de la persona controlando el entorno causal externo (causativo o volitivo).

La afirmación aquí es que Dios puede, en efecto, manipular invisiblemente nuestro cerebro, nuestro cuerpo y nuestro entorno, e incluso (mediante influencia más que determinismo) los esfuerzos de nuestra alma, *sin* negar por ello el principio del libre albedrío (humano o de cualquier otro tipo). Hay pocas probabilidades de que la ciencia pueda *detectar* tales manipulaciones, ni hoy ni en el futuro. Por lo tanto, la afirmación es necesariamente especulativa, una cuestión de fe, aunque ciertamente concebible en abstracto y no lógicamente imposible.

Así pues, nuestro recurso a la oración implica que Dios está potencialmente involucrado activamente en nuestras vidas individuales y colectivas, y quizás también en las de otras especies animales e incluso de las plantas (como cuando se ora por el bienestar del ganado o las cosechas), de forma muy detallada y a muchos niveles. ¿Qué tipo de intervención en la naturaleza implicaría esto? Obviamente, Dios podría intervenir por iniciativa propia, independientemente de la oración; pero cuando la oración está involucrada, se puede interpretar que Dios la ha escuchado y ha tomado la decisión de intervenir (o no), basándose en consideraciones específicas de justicia y misericordia, y en sus planes y objetivos más amplios para la persona o personas involucradas, e incluso para el mundo entero.

Así pues, la premisa central de la oración es que Dios *escucha* todas las oraciones y puede elegir libremente responder positivamente a ellas mediante *actos de voluntad conscientes y específicos* . Se parte de la premisa de que Él se relaciona causalmente con el mundo por voluntad intencional en el día a día, no solo en el acto inicial de la creación.

Algunos comentaristas afirman que la oración de petición se basa en la idea de que tenemos el poder de cambiar la voluntad de Dios mediante ella. Esta es una objeción absurda, pues no obligamos a Dios a cambiar de opinión; Él lo hace por su propia voluntad. Algunos rebaten que Dios nunca cambia de opinión y, por lo tanto, que la oración es inútil. No hay fundamento para tal afirmación, ya que no existe imposibilidad a priori de que Dios mantenga una mente abierta y adapte sus decisiones a las circunstancias cambiantes. Después de todo, creemos que nos ha dado libre albedrío y, por lo tanto, acepta cierto grado de incertidumbre constante en el desarrollo del mundo [121].

Sin duda, Dios no necesita nuestras oraciones para saber lo que sucede en un momento dado ni para tomar decisiones; pero cuando le suplicamos, presumiblemente añadimos

---

121 Dicho esto, dejando de lado la cuestión del conocimiento divino a través del tiempo, de los acontecimientos pasados, presentes y futuros, que pueden considerarse que ocurren en un plano superior. He abordado este tema en otro lugar, explicando que, así como experimentamos el presente como un momento prolongado (aunque breve) en el tiempo, en lugar de como un mero instante (es decir, un punto) en el tiempo, presumiblemente para Dios el presente es un momento tan extenso que engloba todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros de una sola vez. Por lo tanto, es concebible que Dios pueda ver nuestras decisiones voluntarias más allá del tiempo sin afectar nuestra libertad.

voluntariamente *un factor* que bien podría (o no) inclinar la balanza a nuestro favor. Ese factor adicional puede ser simplemente el reconocimiento, al suplicar, de que Dios tiene el control y es a quien debemos acudir en toda circunstancia. Al orar por resultados valiosos y virtuosos, le mostramos a Dios que estamos, o deseamos estar, de su lado, del lado del bien, y reconocemos su justicia y misericordia. Eso puede ser todo lo que se necesita para inclinar la balanza a nuestro favor en el asunto en cuestión.

4. El lado espiritual de la existencia

Si bien no existe ninguna razón técnica para dudar de la posibilidad de la providencia divina, podemos preguntarnos por qué Dios intervendría, sabiendo que somos diminutos habitantes de un diminuto planeta en un diminuto sistema solar, que es uno entre miles de millones en una diminuta galaxia, que a su vez es una entre miles de millones en el universo conocido, que podría ser tan solo uno entre miles de millones de universos en un multiverso infinito aún desconocido. Dado que individual y colectivamente somos entidades verdaderamente minúsculas, meras motas de polvo, ¿por qué un Dios que creó un mundo tan inmenso tendría interés en nosotros? No adoptaríamos microbios como mascotas; ¿por qué Dios nos adoptaría a nosotros? Cuando se pensaba que el mundo era relativamente pequeño, podíamos imaginar que los humanos teníamos cierta importancia en el orden de las cosas; pero ahora que lo sabemos mejor, parece mucho menos probable.

Pero la respuesta a esa objeción podría ser que la inmensidad de la creación material es relativamente insignificante

comparada con la esfera espiritual, menos visible, de la existencia. En esta «dimensión» o «dominio» paralelo de la existencia, que quizás sea la propia «sustancia» de Dios, de cuya «luz» todas las almas humanas no son más que diminutas «chispas» [122], nuestras vidas bien podrían tener gran significado a los ojos de Dios, impulsándolo a intervenir minuciosamente en los aspectos materiales y mentales de nuestra existencia para nuestro beneficio espiritual. Lo que hay que tener en cuenta al considerar esta cuestión más profunda es que el mundo claramente no es la mera entidad material que la ciencia moderna asume dogmáticamente. Sigue siendo bastante materialista y *ni siquiera ha comenzado* a abordar los misterios de la conciencia y la voluntad de una manera creíble y detallada.

Para empezar, la mayoría de los filósofos y científicos aún no se han percatado de la inconsistencia en su teoría de que lo que percibimos mediante los sentidos (especialmente imágenes y sonidos) son *imágenes mentales de* objetos externos, en lugar de los objetos externos (o aspectos de ellos) *en sí mismos* . Si todo lo que percibiéramos fueran imágenes mentales, no existiría la idea ni la base para afirmar la existencia de objetos externos, y por lo tanto, no habría forma de comprobar la validez de nuestras percepciones. Claramente, el fenómeno de la percepción es mucho más misterioso de lo que parece a primera vista, y aún estamos muy lejos de comprenderlo teóricamente.

---

122 He puesto todos estos términos entre comillas para indicar que solo pretenden ser analogías aproximadas y no deben tomarse literalmente. Para hablar de espiritualidad, nos vemos obligados a recurrir en cierta medida a nociones materiales de sustancia o lugar; pero esto es mera metáfora, no implica que tales nociones sean realmente aplicables.

Asimismo, nuestras teorías actuales del universo material no tienen en cuenta, y mucho menos explican de forma suficientemente profunda y convincente, los asombrosos hechos de la conciencia y la voluntad. Actualmente existen numerosos esfuerzos para demostrar empíricamente que la materia viva evoluciona mecánicamente a partir de la materia inanimada bajo ciertas circunstancias; pero incluso si esto se demuestra, aún será necesario encontrar fórmulas matemáticas que predigan y expliquen dicha derivación, y estas aún están muy lejos de ser una realidad. Ciertamente, hasta la fecha no existen fórmulas matemáticas que conduzcan de la materia viva a la conciencia y la voluntad. La conciencia y la voluntad no pueden predecirse ni explicarse científicamente a partir de las leyes conocidas de la física; no están contempladas en dichas leyes. La biología moderna prefiere evitar estos temas, al igual que la teoría física, porque aún son demasiado complejos para nosotros.

De hecho, incluso en lo que respecta a la materia inanimada y la vida física, si bien la ciencia moderna ha logrado avances impresionantes al *describir* la evolución de la materia y la vida desde el Big Bang hasta nuestros días en la Tierra, aún no ha conseguido *explicar por qué* los seres y las leyes naturales que los rigen son como son y no de otra manera. No me refiero solo a las preguntas obvias sobre cómo surgió la sustancia inicial que explotó y cómo llegó a explotar repentinamente, sino más bien a todos los detalles de la evolución material que le siguió. ¿Cómo es que la energía o materia original *tenía programada en sí misma* la evolución de las formas complejas en que lo hizo, formando luz, partículas elementales cada vez más complejas, luego moléculas y, finalmente, vida, conciencia y voluntad? ¿Por qué las fuerzas formativas involucradas (gravedad, electromagnetismo, etc.) fueron como las hemos descubierto

y no de otra manera? La ciencia moderna simplemente da por sentados estos eventos naturales, pero siguen siendo muy misteriosos y probablemente lo seguirán siendo para siempre.

Dicho esto, solo para recordarnos que el ateísmo dista mucho de estar plenamente establecido y que tenemos buenas razones para seguir maravillándonos ante el milagro de la existencia. Cabe señalar, sin embargo, que esto no significa que el relato de la creación que se encuentra en la Torá (y otros textos religiosos similares), la cronología y la secuencia de los acontecimientos que allí se proponen, tomados literalmente, conserven alguna credibilidad hoy en día. Es indudable que, en realidad, los hechos ocurrieron de forma muy distinta. Triste, pero cierto [123]. Los fundamentalistas se

---

123 Sería ideal que la creencia religiosa siguiera siendo hoy, como en el pasado, un asunto sencillo; pero las cosas se han vuelto mucho más complejas, y el creyente debe superar las dificultades intelectuales que ahora implica. Lo importante es mantener una honestidad escrupulosa en todo momento: no hay virtud alguna en fingir soluciones a los problemas ni en pretender que no existen. El argumento general más absurdo y deshonesto que suelen usar los apologistas (tanto por escrito como oralmente) es afirmar que, dado que las teorías científicas están sujetas a debate, solo arrojan conclusiones probables y están en constante cambio, no son mejores, sino incluso menos fiables que las afirmaciones basadas en la fe. (Imaginemos que se aplicara tal criterio en un tribunal, y que el juez prefiriera un prejuicio establecido, carente de pruebas, a los resultados en constante evolución de investigaciones de campo detalladas y un razonamiento cuidadoso; inevitablemente, un inocente sería condenado o un culpable absuelto). La ciencia es una disciplina inductiva, basada en estudios empíricos precisos y argumentos lógicos rigurosos, todos ellos revisados por pares (idealmente, esto es cierto, aunque hay que reconocer que a veces se difunden ideologías acientíficas con motivaciones políticas como si fueran ciencia). La ciencia seria no consiste, desde luego, en meros

niegan a admitirlo o se esfuerzan por ignorarlo, pero solo se engañan a sí mismos, pues la evidencia a favor del punto de vista científico actual es abrumadora.

No obstante, la creencia en Dios como Creador y Providente no se ve afectada lógicamente por la refutación científica del escenario bíblico, aunque algunos ateos ideológicos afirmen lo contrario. Dicha creencia sigue siendo racionalmente sostenible, por la sencilla razón de que, al ser una hipótesis espiritual, puede adaptarse a cualquier condición material. No es refutable por ningún descubrimiento relacionado con la materia. Siempre que no vinculemos nuestra creencia en Dios a ninguna tesis de la creación en particular, sino que aceptemos siempre el veredicto científico más reciente como la mejor opción, siempre podremos replicar: «¡Bueno, así es como Dios eligió hacer las cosas!».

5. La utilidad y el valor de la oración

El *propósito principal* de la oración de petición es llamar la atención de Dios sobre algo que nos interesa. Presuponemos

---

actos de fe como las afirmaciones religiosas. Evoluciona necesariamente con el tiempo a medida que la investigación descubre nuevos datos fácticos y propone nuevas hipótesis para su explicación. Esto se debe a que el ser humano no es omnisciente ni lo será jamás. Debe esforzarse por encontrar lo más cercano a la verdad posible en cada etapa de la investigación. En cada etapa, la visión científica propuesta es, en principio, intelectualmente más fiable que las de todas las etapas anteriores (incluidas las doctrinas precientíficas). Esta adaptación dinámica a la nueva información e ideas es la virtud y el valor mismo de la ciencia, que distingue sus afirmaciones del dogma religioso estático.

que Dios ya está, siempre y en todas partes, al tanto de todo lo que sucede; sin embargo, le pedimos que se ocupe de algún asunto particular de interés personal o comunitario. Esto significa que el acto de la oración tiene peso en la evaluación que Dios hace de la situación, de modo que suele actuar de manera diferente cuando alguien ha orado. Quizás con más urgencia o lentitud, o con mayor favor (más justicia o más misericordia), según corresponda. Así, Dios otorga valor y eficacia a la oración, presumiblemente porque quien ora obtiene mérito y establece una relación más cercana con Él.

Dado que la oración de petición depende de la aprobación divina, no siempre es eficaz; por lo tanto, su eficacia no puede probarse (ni refutarse) científicamente, sino que debe aceptarse por fe. Aun así, la oración siempre tiene un efecto psicológico potencialmente beneficioso, brindándonos esperanza y valor en situaciones difíciles o peligrosas. A veces, simplemente creer que Dios está ahí, dispuesto a ayudarnos y apoyarnos cuando lo necesitemos, basta para fortalecer nuestra comprensión y valentía, y darnos esperanza, aumentando nuestras posibilidades de éxito. Alguien como yo, que tiene fe en la oración y recurre a ella, no puede comprender cómo quienes no oran logran superar las dificultades de la vida.

En cuanto a la eficacia causal de las oraciones de petición, nada puede probarse ni refutarse mediante métodos empíricos y estadísticos. Cuando oramos, sabemos de antemano que no hay certeza de que nuestra oración sea recibida favorablemente y respondida como deseamos; aun así, oramos y esperamos que así sea. Es evidente que Dios tiene sus propios planes y puede optar por cualquiera de ellos. Quizás siempre responda positivamente, para nuestro

beneficio, pero no necesariamente de la forma exacta que imaginamos y deseamos.

Sin embargo, quienes oramos podemos dar testimonio subjetivo de la eficacia milagrosa de la oración. En mi experiencia personal, hubo momentos en que intenté con ahínco, una y otra vez, superar alguna debilidad o defecto interior, pero no lograba reunir el valor ni la voluntad necesarios. Entonces, a través de la oración, de repente me sentí liberado del miedo o mal hábito que me preocupaba. Sabía perfectamente que no era mi propia voluntad, el poder independiente que había resuelto el problema, ya que había intentado repetidamente, sin éxito, controlarme. El simple hecho de rezar tampoco cambió mi opinión, puesto que mis oraciones no fueron respondidas de inmediato. Cuando finalmente me liberé, me quedó claro que se lo debía a la misericordiosa ayuda de Dios. Creo que la mayoría de las personas que oran han tenido experiencias similares.

Todo lo anterior se aplica igualmente, por supuesto, a la oración formal e informal. En el judaísmo, las oraciones formales son las que se encuentran en los libros de oraciones estándar, compuestos por rabinos a lo largo de muchos siglos a partir de textos bíblicos y de otras obras literarias tradicionales. Estas oraciones pretenden abarcar toda ocasión, situación y necesidad, aunque de forma general; y pueden referirse tanto a la comunidad en su conjunto como al individuo. Las oraciones informales también pueden ser comunitarias o individuales, pero se componen de forma espontánea y ad hoc.

Podría pensarse que las oraciones formales son menos valiosas que las informales, ya que se recitan con regularidad, a veces dos o tres veces al día, y pueden volverse mecánicas con facilidad; pero, en realidad, si bien

muchas se pronuncian inconscientemente por la fuerza de la costumbre, con frecuencia alguna palabra, frase, oración o párrafo destaca con especial fuerza durante la recitación. Además, las oraciones formales abarcan muchos aspectos, de modo que casi ninguna necesidad cotidiana ni requisito kosher se olvida; por consiguiente, las oraciones informales rara vez son necesarias (lo cual no significa que carezcan de valor).

Por supuesto, una oración espontánea, ya sea un grito de auxilio o una expresión de gratitud, suele ser más apasionada y sentida que una oración ritual. Pero a veces ocurre lo contrario: rezar oraciones rituales en compañía de otras personas puede intensificar la conexión con Dios y provocar fuertes reacciones emocionales. Sin duda, esta es la razón por la que los judíos prefieren rezar en grupos de diez o más personas.

Si bien el propósito principal de la oración es comunicarse con Dios, mediante todo tipo de súplicas (incluida la confesión y la petición de perdón), o alabanzas y acciones de gracias (reconociendo las grandes cualidades de Dios y sus actos creativos y útiles), la oración tiene muchos *efectos secundarios valiosos* .

En particular, vale la pena centrarse en los beneficios secundarios de la oración formal. Primero, el contenido de nuestras oraciones establecidas constituye *una enseñanza diaria y un recordatorio* de los valores y antivalores judaicos, virtudes y vicios, indicándonos lo que es bueno o malo, lo que debemos hacer o evitar, así como de la historia y las esperanzas judías. Segundo, el simple hecho de recitar las oraciones constituye una declaración de fe en Dios y en lo que Él dice. Tercero, tener que recitar ciertas oraciones diariamente, semanalmente o estacionalmente, en momentos

específicos del día, constituye una *disciplina beneficiosa* que estructura nuestros días y nos vincula con nuestra religión. Cuarto, esto también es *meditación* , ya que exige nuestra atención a las palabras pronunciadas y nuestra concentración en su significado.[124]

Si bien esta oración tiende a volverse rutinaria en mayor o menor medida, en realidad nunca carece de intencionalidad (en hebreo, *kavanah*). Más bien, es similar a lo que ocurre durante la meditación silenciosa: *alternamos entre la atención plena y* la reflexión, pensando en otras cosas por un tiempo y luego volviendo al significado de las palabras pronunciadas. Podemos concentrarnos en ciertas partes de nuestra oración durante un rato y luego distraernos con recuerdos, problemas o planes (o eventos externos) ajenos a ella. Nuestro grado de consciencia de la oración varía, pasando de una intensidad alta a baja y viceversa, dependiendo de nuestro nivel de energía en ese momento.

Cantar en voz alta con los demás feligreses en la sinagoga, y de hecho participar activamente en los numerosos rituales, es una buena manera de olvidar momentáneamente los problemas o deseos propios y concentrarse más plenamente en la oración.

A veces, puede parecer que nuestras oraciones son meramente superficiales. Pero sería injusto caracterizarlas así

---

124 La oración judía se realiza normalmente en hebreo. Para quienes no dominan el hebreo o no lo hablan con fluidez, existen libros de oraciones con traducciones a otros idiomas. Se presume que Dios entiende todos los idiomas, así que no hay mayor problema en ese sentido. Sin embargo, se prefiere el hebreo porque es el idioma en el que se compusieron las oraciones y en el que se recitan en las sinagogas, y suena muy bien. Por estas razones, muchas personas que no entienden hebreo prefieren rezar en ese idioma si pueden leerlo.

si las recitamos a diario, semanalmente o con la frecuencia que sea, cuando ya conocemos y comprendemos su significado. Quizás prestemos menos atención a lo que decimos ahora de la que deberíamos, pero aun así, de alguna manera, recordamos y aceptamos habitualmente las palabras pronunciadas. Esta puede ser una forma débil de *kavanah* , pero sigue siendo *kavanah* . Es como cuando decimos «Amén» a una oración pronunciada por el cantor en la sinagoga, aunque no hayamos escuchado lo que dijo: confiamos en aceptar lo que dijo.

Así, siempre obtenemos algún beneficio de las oraciones formales que recitamos, aunque no el mismo que podríamos haber obtenido con un esfuerzo mental óptimo. Aun así, es fundamental esforzarnos al máximo para orar con la mayor concentración posible y así aprovechar plenamente el ejercicio. Pero a veces, hay que admitirlo, simplemente estamos demasiado cansados para poder rezar; somos humanos.

En definitiva, toda oración es significativa y valiosa como acto de adoración, como declaración de nuestra fe en Dios y su providencia, y de nuestra inspirada elección de devoción a Él. Incluso cuando oramos sin concentración —de forma superficial, apresurada, mientras pensamos en multitud de cosas o por falta de tiempo—, nuestra oración sigue representando un importante sacrificio de nuestro tiempo, es decir, el regalo de una parte de nuestra vida que podríamos haber empleado de otras maneras. La oración constituye, por lo tanto, como mínimo, un pequeño sacrificio personal. A veces, esto es todo lo que deseamos: simplemente conectar con Dios.

Otro beneficio importante de la oración es que nos hace *más conscientes de la presencia de Dios* en nuestra vida

cotidiana, lo que fortalece nuestra espiritualidad y cercanía espiritual con Él. Cuanto más oramos, ya sea con súplicas formales o informales y bendiciones, más conscientes somos de la presencia de Dios en el mundo y, por lo tanto, más cerca estamos de Él. Por eso, algunos grandes maestros recomiendan entablar un diálogo frecuente, si no continuo, con Dios, pidiéndole ayuda y apoyo en cada oportunidad, disculpándonos por nuestros errores o malas acciones, agradeciéndole sus dones, etc., como si conversáramos con una persona con la que convivimos aquí y ahora. Ciertamente, Dios no suele responder con palabras (a menos que seas un profeta, lo cual es extremadamente improbable hoy en día); pero con fe podemos observar resultados concretos que pueden considerarse sus respuestas.

Y, por supuesto, la conciencia de Dios, es decir, la constante certeza, a través de la fe, de que Dios existe y participa activamente en el mundo que habitamos, nos anima a obrar bien y a abstenernos del mal, tanto en pensamiento como en palabra y obra. En la presencia de Dios, nos comportamos de la mejor manera; y nuestro ánimo es más optimista y alegre. Por el contrario, si pecamos, podemos (si aún conservamos algo de conciencia) sentir la terrible pérdida y el distanciamiento de Dios que conlleva el pecado. Estas experiencias constituyen valiosas consecuencias prácticas adicionales de la oración regular.

Otro maravilloso beneficio secundario de la oración radica en la *sinceridad* que exige. Dado que creemos que Dios lo sabe todo sobre nosotros, incluyendo nuestras emociones y pensamientos más íntimos, y hasta nuestros actos más secretos, no podemos, al dirigirnos a Él, fingir ser lo que no

somos [125]. Esto es especialmente cierto en la oración personal espontánea; pero también, en gran medida, en las oraciones rituales fijas, si las recitamos conscientes del significado de sus palabras. Como Dios conoce con precisión lo que hay en nuestros corazones y todos los detalles de nuestra conducta diaria, incluso con mayor claridad que nosotros mismos, no podemos ser hipócritas, sino que debemos ser escrupulosamente honestos con Él. No podemos engañarlo, ni siquiera cuando podemos engañarnos a nosotros mismos o a los demás; debemos hablar con la verdad. Por lo tanto, aunque sea de forma incidental, la oración tiende a aumentar nuestra coherencia interior y nuestro autoconocimiento, lo que a su vez mejora nuestra serenidad mental.

Cabe señalar, sin embargo, en lo que respecta a la introspección, que existe cierta contradicción entre la oración verbal y la meditación silenciosa. Su psicología difiere. En la primera, sobre todo en la oración de penitencia, la mente puede agitarse con un autoexamen y una autocrítica excesivos, a veces de forma frenética; mientras que, en la segunda, basada en el silencio interior, se permite que la mente se calme y alcance naturalmente la claridad y la paz.

El exceso de habla, ya sea mental o oral, a veces nos aleja del verdadero autoconocimiento, al intentar imponernos una comprensión externa mediante ideas y etiquetas trilladas. Por otro lado, es cierto que la meditación silenciosa, cuyo efecto habitual es hacer la mente más transparente y honesta ante la introspección, puede ocasionalmente embotarla o cegarnos ante nuestros defectos por orgullo (aunque, incluso en estos

---

125 Cabe mencionar que recurrir al alcohol, la marihuana u otras drogas para orar no aporta ningún beneficio. Al contrario, el consumo de estas sustancias invalida cualquier oración, ya que quien ora no es la persona que realmente es, sino una versión artificial y modificada de sí misma.

casos, si se continúa meditando, las deficiencias acaban desapareciendo).

De hecho, la práctica regular de la meditación silenciosa mejora enormemente la oración, ya que calma y aclara la mente y fortalece nuestra resistencia a las distracciones internas y externas, aumentando nuestra capacidad de atención y concentración para que podamos dirigir nuestros pensamientos y palabras hacia Dios de forma más consciente y poderosa. En lugar de simplemente recitar oraciones, las dirigimos mentalmente hacia el cielo. La meditación silenciosa se practica sentado, en una postura erguida e inmóvil (pero relajada), durante al menos media hora, al menos una vez al día, permitiendo que la mente se calme suave y naturalmente. Si se realiza poco antes de la oración, el efecto es tangible. Pero incluso si se practica regularmente en otros momentos del día o de la noche, la diferencia es notable.

REFERENCIAS

Cheng, Hsueh-li. *Lógica vacía : budismo madhyamika de fuentes chinas.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Curtis, Helena y Barnes, N. Sue. *Invitación a la biología* . 4.ª ed. Nueva York: Worth, 1985.

de Sola Pool, David. *Libro de oraciones* . Nueva York: Unión de Congregaciones Sefardíes, 1986.

Ferm, Vergilius (Ed.). *Historia de los sistemas filosóficos* . Paterson, NJ: Littlefield Adams, 1961.

Hart, HLA y Honoré, AM. *La causalidad en el derecho* . Oxford: Clarendon, 1959.

Humphreys, Christmas. *Budismo.* Edición revisada. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1955.

Lings, Martin. *¿Qué es el sufismo?* Cambridge, Reino Unido: Islamic Texts Society, 1993.

Actas de las Asociaciones de Científicos Judíos Ortodoxos. 2 vols. Jerusalén: Feldheim, 1970.

Roberts, JM *La historia del mundo según el pelícano* . Edición revisada. Londres: Penguin, 1980.

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); Lógica a fortiori (2013); Desenmascarando la lógica falsa (2018-2019). Estas obras pueden consultarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

Para ver la lista completa de obras, consulte: avisionlinks.bravesites.com

ISBN: 978-1495972195